

Dall'escatologia alla protologia:
un percorso insolito?

259-263 Editorialis
Réal TREMBLAY

STUDIA

I. Le fonti

265-279 L'escatologie et la protologie des Épîtres aux Colossiens
et Ephésiens
Chantal REYNIERS

281-297 Le prologue de Jean (Jn 1,1-18)
Yves SIMOENS

299-315 «Qui enim finem intulit, hic et initium operatus est» (A.H. IV,12,4).
Rilettura della storia a partire dell'evento del Figlio incarnato
in Ireneo di Lione
Bart BENATS

317-332 L'*archê* alla luce del *telos* e la struttura trinitaria
del pensiero di Gregorio di Nissa
Giulio MASPERO

333-352 «In lui sono create tutte le cose». Il rapporto dell'escatologia
con la protologia e le sue conseguenze per la teologia nella scuola
francescana, in S. Tommaso d'Aquino e seguaci
Giovanni IAMMARRONE

II. Riflessioni teologiche

353-369 H. de Lubac und K. Rahner zum Verhältnis von Natur
und Übernatur
Karl H. NEUFELD

371-385 Les rapports de l'eschatologie à la protologie à la lumière du Christ pascal. La pensée de F.-X. Durrwell
Réal TREMBLAY

387-421 L'eschatologie trinitaire chez Hans Urs von Balthasar. Sens et implications d'une «eschatologie théocentrique»
Vincent HOLZER

423-447 L'assolutezza dell'amore e la fecondità delle origini. I riflessi protologici dell'eschatologia di Hans Urs von Balthasar
Roberto CARELLI

449-466 La prospettiva sofologica dell'eschatologia di S. N. Bulgakov
Arvydas RAMONAS

COLLECTANEA

467-486 Christian values as the foundation of European unity
Marian RUSECKI

RECENSIONES

RICCARDO FERRI, *Gesù e la verità. Agostino e Tommaso interpreti del Vangelo di Giovanni* = Teologia, Città Nuova, Roma 2007 (Marcello Bordoni) pp. 487-489.

GIUSEPPE DEODATO, *La persona in San Tommaso d'Aquino. Gli inediti apporti tommasiani per una fondazione cristologia e metafisica della relazione in antropologia* = Verbum, Rubbettino, Soveria Mannelli (CT) 2009 (Riccardo Ferri) pp. 489-491.

MAURIZIO GRONCHI (ed.), *L'ermeneutica delle fonti nelle tradizioni ebraica, islamica, cattolica e riformata* = Euntes Docete, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2004 (Giovanni Ancona) pp. 491-494.

ROLAND MINNERATH, *Pour une éthique sociale universelle. La proposition catholique*, Postface par M. CAMDESSUS, Editions du Cerf, Paris 2004 (Wilhelm Imkamp) pp. 494-496.

VITA ACADEMIAE

Relazione annuale del Presidente (giugno 2008 - giugno 2009) (Manlio SODI), pp. 497-502.

Cronaca della Sessione pubblica dell'Accademica (29 ottobre 2010) (Riccardo FERRI), pp. 502-504.

IN MEMORIAM

Cardinale Umberto Betti, pp. 505-506.

INDEX TOTIUS VOLUMINIS 8 (2009), pp. 507-509.

EDITORIALIS

PATH 8 (2009) 259-263

Grandi lavori dell'esegesi contemporanea sull'identità filiale e sulla preesistenza di Gesù alla luce della sua risurrezione tra i morti hanno fatto emergere un percorso di riflessione cristologica che ha l'autorità della "comunità primitiva" e, mediante essa, l'apporto della più pura tradizione apostolica. Si potrebbe sintetizzare questo percorso nella formula seguente: *colui che, mediante la sua risurrezione dai morti, post-esiste in Dio, è esistito in lui da sempre e l'ha assistito nell'opera della creazione.*

Al di là del contenuto teologico che bisogna dare a questa formula, la linea di riflessione è chiara. La ricerca degli scrittori sacri sull'identità di Gesù di Nazareth va dalla "fine" o dal pieno compimento di Cristo nell'avvenimento pasquale a ciò che lo fonda a monte, cioè la sua filiazione propriamente divina, e a ciò che lo mette in rapporto, come Origine o "Alfa", con la creazione del mondo.

1. Una "lettura" nell'orizzonte della storia della salvezza

A dire il vero questa specie di lettura invertita del prima a partire dal dopo era già onnipresente nell'Antico Testamento. Basterà pensare ai racconti della creazione dell'uomo e del suo universo per convincersene. Sappiamo in effetti che questi testi sono stati redatti a partire da una lunga esperienza di alleanza di Israele con Dio cosicché – e gli specialisti della *Genesi* come Westermann e von Rad lo confermano – i racconti della creazione si trovano iscritti nel solco di questa alleanza. *Mutatis mutandis*, è lo stesso per tutte le tappe principali dell'alleanza, dove la specie di "compimento" che vi si sperimenta serve da griglia di lettura a quelle che precedono, e le caricano così di un senso che le apre su ciò che deve avvenire.

Il percorso cristologico ricordato sopra non è dunque una novità assoluta benché superi tutte le precedenti in quanto punto culminante verso cui tendeva l'esperienza di alleanza dell'Antico Testamento considerato come tutto.

Con questo ritorno sull'“origine” a partire dalla “fine” o più precisamente a partire dal Cristo pasquale o “Omega”, si attua una nuova comprensione delle realtà implicate in essa; è un impegno che si pone dinanzi al teologo, come ulteriore elemento di riflessione in vista di un orizzonte il più possibile unitario.

2. Il presente fascicolo

Le pagine che seguono si propongono di illustrare un itinerario secondo il percorso “classico” di ogni seria riflessione teologica: una prima attenzione alle fonti, e successivamente il confronto con lo sviluppo della riflessione teologica.

Il punto di partenza è dato dallo studio del percorso cristologico secondo le prospettive offerte dalle Lettere paoline agli Efesini e ai Colossesi (cf. C. REYNIER) e dal Prologo del Vangelo di san Giovanni (cf. Y. SIMOENS). Inutile insistere sull'importanza di questi dati biblici che costituiscono i punti di riferimento cui si ispirerà, in maniera più o meno esplicita, la riflessione teologica.

Per l'ambito patristico si poneva l'interrogativo: quali autori scegliere fra quelli che si sono rivelati protagonisti di riflessioni importanti e suggestive sul tema? La scelta è caduta su Ireneo di Lione († 202; cf. B. BENATS) e Gregorio di Nissa († 395; cf. G. MASPERO). Il primo, a motivo della sua prossimità con i tempi apostolici e del ruolo che ricopre nella storia della teologia in quanto primo grande pensatore “sistematico” di fronte alla “gnosi” che vuol dissolvere la figura di Cristo. Il secondo, in quanto è situato alla giuntura dei due grandi Concili cristologici – Nicea (325) e Calcedonia (451) –, nell'orizzonte di tutto il dogma cristiano, compresa la protologia, secondo l'orbita cristica.

I rapporti tra escatologia e protologia non potevano trascurare una presentazione organica della controversia tra le due grandi scuole del Medioevo, quella francescana e quella tomista, sulla predestinazione di Gesù Cristo. È trattando tale questione che esse offrono risposte importanti alla nostra problematica (cf. G. IAMMARRONE).

3. Sviluppi nella riflessione teologica

A seguito del rinnovamento biblico e patristico e delle nuove “cristologie” che ne sono derivate, l’epoca contemporanea si è mostrata particolarmente sensibile alla lettura cristologica delle origini. Anche qui si poneva la questione della scelta degli autori da studiare.

Cinque teologi – scelti a titolo esemplificativo – hanno attirato l’attenzione. Si tratta di Henri de Lubac († 1991) e di Karl Rahner († 1984), studiati insieme nell’ottica delle loro controversie sul rapporto fra natura e soprannaturale, da dove emerge la loro lettura critica delle origini (cf. K.H. NEUFELD). La parola è poi data a François-Xavier Durrwell († 2005), teologo passato alla storia recente della teologia per la sua riscoperta della dimensione salvifica della risurrezione, il che gli permetteva di interessarsi in modo del tutto particolare alla nostra problematica (cf. R. TREMBLAY).

Seguono ben due lavori – a motivo del carattere imponente del materiale da studiare – sul pensiero di Hans Urs von Balthasar († 1988): il primo mette in rilievo soprattutto i presupposti filosofici (cf. V. HOLZER) sui quali si inserirà il pensiero dell’autore sul nostro argomento, esposto nel secondo contributo (cf. R. CARELLI). Uno studio della tematica nell’opera di Sergej Bulgakov († 1944) conclude le riflessioni dando allo stesso tempo un certo orizzonte ecumenico (cf. A. RAMONAS).

4. Prospettive per un metodo di lavoro

I dati riscoperti ed esposti nelle pagine che seguono possono suscitare nel teologo una coscienza ancor più viva circa l’importanza del tener conto di Cristo nella sua signoria pasquale per comprendere la creazione e le realtà connesse, in tensione verso il loro compimento.

È interessante constatare che in molti mosaici e raffigurazioni di vario genere il Creatore dell’universo – il *Pantokrator* – porta l’aureola cruciforme. Questo fatto, che spesso passa inosservato, è tuttavia gravido di una teologia che ha compreso che l’origine del mistero di salvezza e il suo dispiegarsi nella storia scaturiscono dallo scrigno dell’umanità del Crocifisso-Risorto nel quale «è piaciuto a Dio di far abitare in lui ogni pienezza (*pàn tò plērōma*)» (Col 1,19).

La prospettiva delineata viene a costituire, ancora una volta, l’occasione per riflettere e portare avanti la ricerca teologica secondo un’attenzione

che riconduce gli elementi a quell'unitarietà e a quella sintesi che dalla storia della salvezza trae la sua sorgente e ad essa intende ricondurre ogni impegno formativo.

Non è dunque un percorso "insolito" quello che appare qualora si intenda giungere alla protologia partendo dall'escatologia. Alla sorpresa iniziale che può destare il titolo, subentra la percezione di una realtà che si presenta all'insegna dell'unitotalità cosmica. È in questo contesto che il Cristo, Alfa e Omega, Signore e Giudice della storia, appare come il "criterio ermeneutico" per comprendere quanto lo stesso Maestro aveva spiegato (*diërmêneusen*: Lc 24,27) lungo il cammino di Emmaus.

In quel "viaggio" – paradigma del percorso che anche il teologo compie nella sua ricerca quando tiene presente «l'orizzonte sacramentale della fede» (*Fides et ratio* 13) – il richiamo all'interpretazione e spiegazione di tutto ciò che lo riguardava si è concluso con la illuminazione piena dell'apertura degli occhi (*diënoíkthēsan*: Lc 24,31) al momento dello spezzare il pane.

Non è fuori luogo, pertanto, ciò che *Optatam totius* 16 ricorda e insegna in vista di quella sintesi che può maturare nella vita del credente quando il tema biblico, approfondito attraverso un serio discorso teologico, orienta a «illustrare integralmente quanto più è possibile i misteri della salvezza [...] e a riconoscerli presenti e operanti sempre nelle azioni liturgiche e in tutta la vita della Chiesa». Il risultato assicura un contributo decisivo per la vita e per il pensiero della Comunità ecclesiale.

5. Nella vita dell'Accademia

«PATH» è la voce dell'Accademia. In questa linea essa testimonia l'attuazione di una missione che è stata affidata. Ne sono una testimonianza eloquente le pagine conclusive che in questo volume risultano così articolate:

– *Collectanea*. Gli Accademici hanno la possibilità di pubblicare studi e ricerche indipendentemente dal tema monografico del volume.

– *Recensiones*. Far conoscere soprattutto opere di Accademici è un dovere; e la Presidenza si sente particolarmente coinvolta nella misura in cui gli Accademici intendono far presenti i risultati della propria ricerca; ciò costituisce uno stimolo e un contributo allo sviluppo del pensiero teologico

e al confronto tra posizioni diversificate, o anche un aiuto per individuare ulteriori orizzonti di indagine.

– *Vita Academiae*. A conclusione di un altro anno di attività – il X della rinnovata vita dell'Accademia e l'VIII della rivista – è doveroso portare a conoscenza di tutti i lettori gli appuntamenti essenziali che sono stati realizzati in una condivisione di intenti e di ideali, secondo il compito ricevuto.

– *In memoriam*. Il pensiero riconoscente per i fratelli che hanno terminato il proprio cammino in questa terra è un dovere e un invito: dovere di riconoscenza per quanto profuso a servizio della cultura e della Chiesa; e un invito a mantenere vivo il ricordo valorizzando il pensiero e il senso di appartenenza e di fedeltà alla Chiesa.

RÉAL TREMBLAY

L'ESCHATOLOGIE ET LA PROTOLOGIE DES ÉPÎTRES AUX COLOSSIENS ET EPHÉSIENS

CHANTAL REYNIER

PATH 8 (2009) 265-279

Si les premières lettres de Paul (1Th, 1Co) sont centrées sur le retour du Christ¹, ce n'est plus le cas pour Col et Ep. Dans ces lettres dont il est courant de récuser l'authenticité paulinienne, le terme même de parousie n'est pas employé, pas plus que le terme *epiphaneia* qui, dans d'autres lettres (2Th 2,8; 1Tm 6,14) désigne le jour du retour. Quant au substantif *apokalypsis* utilisé seulement en Ep 1,17 et 3,3, il ne désigne plus le jour du retour comme en 2Th 1,7 ou 1Co 1,7. Le vocabulaire du jugement a pratiquement disparu². Les scénarios spatio-temporels représentant le retour du Seigneur ne sont plus sollicités³. Autant dire que l'existence chrétienne n'est plus vécue comme l'attente exacerbée du «Seigneur qui vient» (1Co 16,22; voir aussi Ph 4,5). Paul lui-même, ou celui qui parle en son nom, ne dit pas qu'il sera encore vivant au moment du retour comme il le fait en 1Th 4,15.17 et 1Co 15,51-52. Même la notion d'espérance évolue. Le croyant est appelé à vivre en fonction de quelqu'un qui le précède: «l'espérance qui vous attend dans les cieux» (Col 1,5). Le terme *elpis* en lui-même peut être compris comme une métonymie qui renvoie au Christ, à la fois comme objet d'es-

¹ Voir à ce sujet la synthèse de J. BECKER, *Paul. «L'Apôtre des Nations»*, (tr. de l'allemand par J. Hoffmann), Paris, éditions du Cerf, 1995, 509-520.

² La colère divine, si elle est mentionnée, n'est plus présentée comme «la colère qui vient» (1Th 1,10). En Col 3,6 et Ep 5,6, elle signifie simplement l'incompatibilité de Dieu avec le mal.

³ M. QUESNEL, «Deux scénarios des événements de la fin: 1Th 4,13-18 et 1Co 15,50-53», dans *Le Jugement dans l'un et l'autre Testament II. Mélanges offerts à Jacques Schlosser*, LD 198, Paris, éditions du Cerf, 2004, 265-279.

pérance mais surtout comme celui qui la fonde (voir Col 1,27 et Col 3,1)⁴. Alors qu'en Rm 8,24 Paul affirmait que «notre salut est objet d'espérance», c'est-à-dire que le salut est promis mais pas encore réalisé, en Col l'espérance est présentée comme une instance personnelle qui nous attend dans les cieux, et ce, dès l'ouverture de la lettre. En d'autres termes, ne peut-on pas dire que le Christ ne vient plus mais qu'il nous attend? Une chose est sûre: notre avenir est avec lui dans les cieux.

Si les exégètes s'accordent pour reconnaître que Col et Ep se représentent le salut définitif comme une réalité présente⁵, des divergences cependant existent quant aux traces d'un futur temporel et à la façon de les comprendre⁶. L'«eschatologie présente et réalisée» vient-elle transposer, voire contredire, les affirmations des premières épîtres ou continue-t-elle d'affirmer une «eschatologie future» dans la ligne des lettres pauliniennes⁷? N'est-on pas fondé d'y voir une rupture avec celles-ci? Comment et dans quelles catégories est développé le concept d'eschatologie réalisée? L'apparente absence de la mention de la parousie laisserait-elle la place à une réflexion sur l'origine ou, au contraire, la pensée en matière d'eschatologie se réduirait-elle à un présent qui supprimerait l'histoire?

1. Priorité de l'espace sur le temps?

Parce que, de la part de Dieu, tout est donné, l'espace, terrestre et céleste, est envahi par la «présence paradoxale» du Christ. Le Christ, par sa résurrection, en effet est victorieux de la mort et des Puissances (Col

⁴ Sur les possibles interprétations de ce verset, voir J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Colossiens. Introduction, traduction et commentaire*, Paris, Gabalda, 1993, 59-60.

⁵ On s'appuie sur ce point pour y voir la preuve que ces lettres ne sont pas authentiquement pauliniennes. Voir R. YATES, *The Epistle to the Colossians*, London, Epworth Press, 1993, XXIII-XXIV.

⁶ T. WITULSKI, «Gegenwart und Zukunft in den eschatologischen Konzeptionen des Kolosser- und des Epheserbriefes», *ZNTW* 96, 2005, 211-242.

⁷ Pour une présentation du problème: A. LINDEMANN, *Die Aufhebung der Zeit*, StNT 12, Gütersloh, Mohr, 1975; H.E. LONA, *Die Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief*, Würzburg, Echter Verlag, 1984. E. BEST, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*, Edinburgh, ICC, 1998, 52; J. MURPHY O'CONNOR, *Paul: A Critical Life*, Oxford, Oxford University Press, 1997, 247 (eschatologie future); M. BARTH - H. BLANKE, *Colossians: A new Translation with Introduction and Commentary*, ABS34, New York, The Doubleday Religious Publishing Group, 1994, 170-172; 458-461 (pas de différence sur le plan eschatologique entre Col et les lettres authentiques).

2,14-15). C'est un fait accompli au point qu'il peut «donner ces Puissances publiquement en spectacle». Une telle affirmation a été interprétée diversement⁸. Soit le dépouillement concerne les adversaires que Dieu a vaincus et qu'il emmène dans son triomphe. Soit le dépouillement vise la totalité: le Christ étant «tête», il a dépouillé les Principautés et les Puissances non seulement mauvaises mais aussi les bonnes de toute leur autorité, révélant par là la dépendance totale et la soumission dans laquelle elles se trouvent. Quoi qu'il en soit, dans une culture où le cosmos est divinisé ou représenté par des instances supérieures à l'homme, la suprématie du Christ ressuscité délivre les croyants, désormais incorporés à lui, de toute crainte à l'égard des pouvoirs spirituels⁹. De fait, aucune Puissance ne peut prétendre être supérieure au Christ. Aucune ne peut rivaliser avec le Fils bien-aimé ni le relativiser du fait que le Fils s'est impliqué dans la création par son incarnation¹⁰. Bien plus, «en lui ont été créées toutes choses» (Col 1,16). Humanité et puissances cosmiques supérieures à l'homme sont donc contenues en lui: du plus petit jusqu'au plus grand, y compris les choses invisibles, «tout» est en lui. Le Christ contient tout; il est au-dessus de tout. Ep 1,19-23 l'exprime très vigoureusement. Dieu a fait «asseoir [le Christ] à sa droite dans les hauts cieux» (Ep 1,20). Par cette session à la droite, Dieu lui donne tous les titres: «il a tout disposé sous ses pieds et il l'a donné pour tête, au-dessus de tout, à l'Eglise» (Ep 1,22). Le Ressuscité remplit toutes choses et tout lui est assujéti car le Père déploie «l'énergie de sa force» pour le ressusciter. En le mettant au-dessus de tout le créé et en le «donnant comme tête à l'Eglise», il le révèle comme Seigneur et confirme son humanité glorieuse.

Non seulement les hauts cieux, c'est-à-dire le cosmos, sont touchés par celui qui est assis à la droite de Dieu¹¹ mais aussi les fondements de la terre. Ep 4,7-10 rappelle que celui qui est monté est le même que celui qui

⁸ Voir état de la question, J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Epître aux Colossiens*, 181-190.

⁹ A. HOCK, «Christ is The Parade: A Comparative Study of the Triumphal Procession in 2Cor 2,14 and Col 2,15», *Biblica* 88, 2007, 110-119.

¹⁰ Voir W. CARR, *Angels and Principalities. The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase hai archai kai bai exousiai*, SNTS, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, 122-123.

¹¹ On ne peut pas référer *ta panta* (Ep 1,22) principalement aux Puissances comme le fait J. MUDDIMAN, *The Epistle to the Ephesians*, London and New York, Continuum, 2001, 91. *Ta panta* désigne une totalité, ici cosmique, d'après le contexte d'Ep puisque le Christ n'est pas seulement au-dessus des Puissances et des Principautés mais «de tout autre nom qui se pourra nommer dans le temps présent et à venir».

est descendu au plus profond de la terre¹². Celui qui est descendu par son incarnation dans notre monde est celui qui est descendu jusqu'aux racines de la mort et qui a vidé les «enfers». Il n'y a donc plus de lieux soustraits à la seigneurie du Christ. Reprenant la perspective paulinienne, Ep déploie l'affirmation du Ps 110 lui donnant une extension humaine et cosmique inégalée: «il a tout disposé sous ses pieds». Le Christ qui est descendu au plus bas est le même que celui qui est au plus haut, assis à la droite du Père, dans les hauts cieux.

L'imaginaire du monde est saisi par la nouveauté de la résurrection et le caractère indépassable de son extension tant verticale qu'horizontale. Puisque le Christ commande le cosmos, cet imaginaire s'exprime alors en catégories spatiales. Il faut cependant attendre la manifestation du Christ pour que la victoire du Ressuscité soit aussi pleinement manifestée et rassemble l'humanité et le cosmos.

1.1. *Résurrection actuelle*

La singularité du Christ dans sa résurrection vise non seulement l'espace mais atteint aussi les croyants car sa seigneurie est profitable à notre humanité qui s'accomplit en lui. Col affirme que, «transférés dans le Royaume du Fils de son amour» (Col 1,13), nous «sommes ressuscités avec lui» (Col 3,1). La composante sotériologique de la conception eschatologique est exprimée là encore en catégories spatiales qui permettent d'innover par rapport aux lettres précédentes¹³. Ce qui était espéré dans les lettres de Paul est maintenant donné comme une réalité présente du croyant¹⁴.

«Vous êtes ressuscités avec le Christ» (Col 3,1). Paradoxalement, la résurrection des morts sans cesse réaffirmée par Paul comme une promesse découlant de la résurrection du Christ (1Th 4,17; Rm 6,1-4; 1Co 15) est donnée dès maintenant en Col et Ep. Certes, il n'est pas dit que les croyants sont déjà dans l'état de gloire qui sera le leur à la fin des temps. Les croyants prennent conscience que les effets du baptême ont une dimension nouvelle. En effet, «ensevelis avec lui [le Christ] lors du baptême, vous en êtes aussi

¹² Voir C. REYNIER, *L'Épître aux Ephésiens*, CbNT 10, Paris, Éditions du Cerf, 2004, 133-134; 139-140.

¹³ H.E. LONA, *Die Eschatologie*, 171.

¹⁴ T. WITULSKI, «Gegenwart und Zukunft», 215, n. 28-29.

ressuscités avec lui, parce que vous avez cru en la force de Dieu qui l'a ressuscité d'entre les morts» (Col 2,11-12). Le baptême a été présenté par Paul comme une plongée dans le mystère de la mort et de la vie du Christ «afin que nous vivions d'une vie nouvelle» (Rm 6,4). Cependant là où Rm parle d'incorporation au Christ en vue d'une croissance avec lui, Col ose affirmer que «nous sommes ressuscités avec» en raison de la foi que nous confessons dans le «Dieu qui a ressuscité le Christ d'entre les morts» (Col 2,12). Le fait d'affirmer la résurrection actuelle permet de révéler le poids nouveau des implications dont est chargée la résurrection du Christ¹⁵. Ainsi l'existence actuelle des croyants est commandée par l'événement irréductible de la résurrection qui a arraché le Christ aux lois de l'existence humaine et du cosmos (Col 2,6). Parce que le Christ envahit l'espace, il s'en suit une transposition du croyant dans l'espace. Le Christ saisit l'homme de telle sorte que «vivre avec (*sum*) lui», c'est participer de sa résurrection, c'est donc être «ressuscités avec lui». «Vous êtes morts et votre vie est désormais cachée avec le Christ en Dieu» (Col 3,3).

En conséquence, la vie du chrétien, désormais assimilée à celle du Christ, est entrée dans une dynamique («recherchez») qui polarise le croyant sur «les choses d'en haut» (Col 3,1). Pas plus qu'il ne s'agit de s'évader d'un réel d'où le Christ serait absent, il ne s'agit de rechercher un lieu impossible à atteindre. Les «choses d'en haut» désigne le lieu même du Christ, «le Royaume du Fils de son amour» dans lequel nous sommes introduits par le Père (Col 1,13)¹⁶.

La résurrection reçoit donc une dimension symbolique nouvelle qui concerne conjointement le temps et l'espace: on ne peut pas adhérer au Christ sans être arraché à nous-mêmes par la force de l'Esprit qui a ressuscité Jésus d'entre les morts. Ep 1,19 permet de comprendre que la résur-

¹⁵ J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, 174, n. 45 fait remarquer que Rm 6,13 «amorçait le déplacement, puisqu'il parle de la vie présente du baptisé comme d'une résurrection». U. SCHNELLE, «Le présent du salut, centre de la pensée paulinienne», dans A. DETTWILLER - J.-D. KAESTLI - D. MARGUERAT (éd.), *Paul, une théologie en construction*, Genève, Labor et Fides, 2004, 319-342, note que là «réside la différence décisive entre Rm et Col 2,12; 3,1-4; Ep 2,6» (334, n. 62). Comme le remarque R.E. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament?*, Paris, Bayard, 1997², 663: «est-ce que "ressuscité avec le Christ" est si loin de la pensée paulinienne authentique, selon laquelle si tous sont morts dans le Christ, le Christ ressuscité vit désormais dans les chrétiens?».

¹⁶ C. REYNIER, «Colossiens 3,1-17», dans B. STANDAERT (éd.), «*Le Christ tout en tous*» (Col 3,11). *L'épître aux Colossiens*, Benedictina, Rome, Abbaye de S. Paul, 2003, 69-87.

rection est un acte de puissance par lequel Dieu fait asseoir le Christ à sa droite (Ep 1,20). Plus encore, la résurrection n'est plus un fait seulement, celle du Christ, mais l'œuvre de Dieu qui déploie l'énergie de la force de sa puissance dans le croyant (Ep 1,19; 3,20); elle est la façon dont Dieu agit dans le Christ et aussi en nous. C'est la première fois dans le Nouveau Testament que cela est exprimé avec autant de force. Cependant une telle dimension symbolique ne signifie en aucun cas l'abolition de la dimension historique de l'existence humaine.

Ep 2,5-6 va plus loin: «Alors que nous étions morts en raison de nos fautes, il nous a vivifiés ensemble pour le Christ – c'est par grâce que vous êtes sauvés! – et il nous a ressuscités ensemble et fait asseoir ensemble dans les hauts cieux, dans le Christ Jésus». Sans reprendre la perspective baptismale de Col, Ep insiste sur le salut donné maintenant et non pas reporté à un futur (Rm 8,24-25)¹⁷. Aux affirmations de Col sur la résurrection présente, Ep ajoute que «Dieu nous a fait asseoir dans les hauts cieux dans le Christ Jésus». Ce développement de la gloire du Christ s'applique aux croyants. Cette nouvelle métaphore n'a pas pour but de désengager le croyant du monde. La vie dont il est question n'est pas à entendre au niveau biologique. C'est la révélation de la dignité humaine. Même si cela peut paraître exorbitant: l'humanité dans sa chair entre en communion avec l'humanité de Jésus dans la gloire de Dieu. La condition du Ressuscité devient spirituellement nôtre. Le don du Christ envahit la totalité de l'espace mais aussi de l'histoire: «Afin de montrer dans les siècles à venir la richesse suréminente de sa grâce dans sa bonté pour nous dans le Christ Jésus» (Ep 2,7). Le bouleversement des catégories spatiales est corrélatif de celui des catégories temporelles. Le Christ non seulement ouvre les temps par sa résurrection, comme l'affirmaient les lettres précédentes mais déploie dans les temps sa révélation comme le met en lumière Ep. Une telle extension temporelle est corrélatrice à l'extension cosmique. Les catégories spatiales utilisées pour parler de l'eschatologie sont commandées par l'ampleur de l'œuvre du Christ.

¹⁷ Pour la discussion des verbes, voir C. REYNIER, *L'Épître aux Ephésiens*, 81; 86.

1.2. *Et l'attente du retour?*

Le retour du Seigneur est présenté comme la manifestation de sa gloire au terme de l'histoire: «Quand le Christ sera manifesté, lui qui est votre vie, alors vous aussi vous serez manifestés avec lui pleins de gloire» (Col 3,4). La gloire du Christ ne peut pas encore être manifestée dans le monde car elle est d'un autre ordre. Ce qui est nouveau en Col, c'est le fait que le chrétien dès ici-bas est appelé à vivre pleinement avec le Ressuscité. De même que la vie du croyant demeure «cachée avec le Christ en Dieu» (Col 3,3), de même la manifestation de la gloire du Christ est retenue¹⁸. En incorporant les croyants au Christ, la résurrection fait sauter les catégories dans lesquelles nous pensons non seulement le Christ mais aussi l'existence humaine. Celle-ci se vit dans l'histoire mais elle contient plus que ce que l'on en voit. Ce n'est qu'au terme que sera manifesté ce qui, dans la foi, est déjà donné et qui n'est autre que la maîtrise universelle cachée que le Christ a acquise par son mystère pascal. La parousie, exprimée ici en termes de manifestation, reste la condition indispensable pour que l'humanité atteigne sa plénitude qui sera celle du Christ glorifié dans l'histoire et dans le cosmos, et nous avec lui.

Le Christ qui retient la manifestation de sa gloire envahit le temps de l'histoire. Loin d'être hors du monde, il en est la structure spirituelle (Ep 4,7-13). A la différence des évangiles et des Actes des Apôtres, lorsqu'Ep évoque la «descente» du Christ, il ne s'agit pas de la parousie¹⁹. Ce qui est visé, c'est la distribution des dons aux hommes. En comblant l'humanité de ses dons, il la libère de tout ce qui la retient captive. Sans remettre en cause la venue du Christ au terme, Ep découvre, dans l'histoire, ce que représente

¹⁸ «Votre vie est cachée avec le Christ en Dieu»: le verbe au parfait indique une durée. Comme le souligne A.T. LINCOLN, *Paradise now and not yet. Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to His Eschatology*, SNTS, Cambridge, Cambridge University Press, 1981: «The Pauline “already- not yet” tension is not broken by the emphasis on the former pole in Colossians. There is future eschatology in 3:4,6,24 and it is in precisely the section 3:1-4 [...], that the tension is best seen» (133).

¹⁹ T.G. GOMBIS, «Cosmic Lordship and Divine Gift-Giving: Psalm 68 in Ephesians 4:8», *NT 47*, 2005, 367-380 critique l'interprétation traditionnelle selon laquelle la montée du Christ est celle de sa résurrection tandis que la descente serait celle de l'Esprit qui remplit l'Église de ses dons. Pour l'auteur, l'usage du psaume permet de mettre l'accent sur le fait que le Christ est décrit comme l'était Yhwh, c'est-à-dire comme un guerrier victorieux de ses ennemis dans la mort qui accède à son trône en tant que Seigneur exalté et bénit son peuple par ses dons. La portée de cette métaphore va bien au-delà.

la souveraineté du Christ qui remplit toutes choses par sa présence et par ses dons²⁰. La résurrection est donc l'instance universelle de la totalité du monde. Les croyants sont appelés à vivre à cette lumière, sûrs qu'au terme, Dieu «récapitulera toutes choses dans le Christ, celles des cieux et celles de la terre» (Ep 1,10). Si la parousie est considérée dans son délai, l'histoire est prise dans son devenir, suggéré par l'adverbe spatio-temporel (*mechri* «jusqu'à» Ep 4,13), la préposition *eis* (Ep 4,13) ainsi que les mots de «plénitude» (Ep 4,13) et de «croissance» (Ep 4,15-16).

C'est pourquoi les catégories spatiales qui permettent de parler de la suprématie spatio-temporelle du Christ sont elles aussi incommensurables: «Vous aurez la force de comprendre avec tous les saints ce que représentent largeur et longueur et hauteur et profondeur» (Ep 3,18). Paradoxalement ces dimensions ne mesurent rien car la spatialité en question est sans mesure, puisqu'il s'agit de l'amour du Christ qui tient tout et excède tout ce qui est mesurable. «Vous connaîtrez l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance pour que votre plénitude vous introduise dans toute la plénitude de Dieu» (Ep 3,19). La découverte d'un tel amour déborde toutes les mesures que l'intelligence peut utiliser, que ce soit les mesures qu'elle emploie ou les directions où elle fait porter sa recherche.

Loin d'abolir l'eschatologie paulinienne, la transposition en catégories spatiales opérée par Col et Ep est au contraire nécessaire pour exprimer que le Christ, par la puissance de sa résurrection, envahit l'espace comme il envahit l'histoire. Paradoxalement absent de l'histoire et invisible dans l'espace, il est plus que jamais celui en qui tout tient et qui est présent dans la retenue de sa gloire. Il remplit le monde dont il est la tête. Plus le Christ est au sommet de tout, plus son extension cosmique est démesurée, plus elle appelle le déploiement de son extension historique. La réflexion sur le terme de l'histoire non seulement se déplace mais s'enrichit en induisant une réflexion sur les origines.

2. Le délai de la parousie dans son rapport à la protologie et à l'eschatologie

Le retour du Seigneur étant compris comme rapporté au terme de plus en plus reculé de l'histoire, la réflexion porte son attention, à la fois sur l'origine et le devenir de la création.

²⁰ Le style de la lettre contribue à rendre l'idée d'accomplissement et de plénitude.

2.1. *Réconciliation et création*

Dans l'histoire, l'événement du salut permet de découvrir que la réconciliation réalisée par le Christ suppose la création. Certes, Paul, dans la lettre aux Corinthiens ou dans la lettre aux Romains, avait déjà abordé le thème de la création. En 1Co 3,21-23, il affirmait que la création est dans Christ et donc que tout lui appartient. Dans Rm, Paul montrait que le cosmos est lié de telle sorte à l'humanité que celui-ci attend la révélation des fils de Dieu (Rm 8,19), c'est-à-dire qu'il ne peut être accompli sans l'homme²¹.

Le développement de la réflexion paulinienne conduit à découvrir que celui qui réconcilie tout est celui en qui tout est créé²², non seulement au sein de l'humanité mais au niveau du cosmos. Le Christ en qui nous avons le pardon des péchés par sa mort et sa résurrection nous révèle son identité de Fils et ouvre, de façon inattendue, sur le rapport qu'il a à la création. «Tout a été créé en lui [...], par lui et pour lui» (Col 1,16). La création est contenue dans le Fils, «Premier-Né de toute créature» (Col 1,15) et «Premier-Né d'entre les morts» (Col 1,18). En venant, en tant que Fils, dans cette création, le Christ la réconcilie avec Dieu de l'intérieur du créé, la faisant ainsi entrer dans l'intimité du mystère de Dieu. Le Christ est à la fois instaurateur de la signification de la création et sa signification elle-même. Cependant le caractère cosmique du Christ n'enlève pas la portée historique qu'il a et qui demeure toujours sauvegardée. Dans la suite de Col, Ep va mettre à jour de nouvelles implications.

2.2. *Création et élection*

Le déploiement spatial du Christ est présent dans l'élection «dès avant la fondation du monde» (Ep 1,4). Ep développe un point de vue inédit en embrassant d'un seul coup d'œil – comme le suggère la coulée syntaxique de l'unique phrase composant la bénédiction – la totalité des temps, de l'origine au terme (Ep 1,3-14). L'humanité est voulue dans le Fils «dès avant la fondation du monde». Ceci n'est pas un accident mais relève du dessein

²¹ En Rm 8,17-18, la réflexion sur la création découle alors de la part de souffrance qui associe l'homme au Christ en vue d'être glorifié avec lui au terme.

²² J.-N. ALETTI, *Colossiens 1,15-20. Genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle*, AnBib91, Roma, Pontifical Biblical Institute, 1981.

de Dieu²³ qui «détermine d'avance que nous serions pour lui des fils adoptifs» dans le Fils (Ep 1,5). Le Fils est présenté du point de vue de celui en qui s'opère la création, révélant que c'est par la rédemption que nous découvrons l'amour dont nous sommes voulus par Dieu et que nous entrons dans l'appropriation de l'élection²⁴. Alors que le Christ apparaît comme un fait en Col, en Ep, il est la raison d'être du monde «dès avant sa création».

2.3. *Récapitulation*

Raison d'être initiale de la création, le Christ en est aussi la clef de voûte. Il la récapitule. La récapitulation est l'acte par lequel l'histoire comme l'univers sont repris de telle sorte que l'histoire n'est pas négligeable par rapport à l'univers. En tant que «Fils bien-aimé», le Christ a la souveraineté absolue sur tout le créé, humanité et cosmos. Rien dans la création ne peut dépasser la grandeur du Christ, de même, dans l'histoire, rien ne peut lui être soustrait. La récapitulation de l'univers est donc impliquée par la résurrection. Il revient au Christ de «récapituler toutes choses dans le Christ, celles des cieux comme celles de la terre» (Ep 1,10), ce qui veut dire que rien, dans la création, ne sera divisé, dispersé ou perdu car il est le Seigneur d'une Seigneurie qui conduit homme et cosmos vers le plein accomplissement de leur vocation. La création n'est pas laissée à elle-même. L'économie commandée par l'élection trouve son couronnement dans la récapitulation qui appartient aussi au dessein divin. Avant le commencement du monde Dieu a voulu une fin. Grâce au mot *anakephalaiôsasthai*, «récapituler», Ep donne une ampleur nouvelle aux affirmations de 1Co 3,21-23 et Col 1,15-20. Parce que le Christ est celui qui fait la synthèse de tout, la récapitulation est le contenu de la parousie.

²³ Sur le rapport entre les deux lettres tant sur le plan thématique que structurel et théologique, voir C. REYNIER, «Col 1,3-23 et Ep 1,3-23. Deux textes indissociables pour une vision paulinienne de la création», dans N. CIOLA - G. PULCINELLI (ed.), *Nuovo Testamento. Teologie in dialogo culturale. Scritti in onore di Romano Penna nel suo 70° compleanno*, Bologna, EDB, 2008, 318-326. A noter qu'à la différence de Col, en Ep la rédemption n'est pas le point de départ pour réfléchir sur la création. D'emblée, la bénédiction (Ep 1, 3-14) ouvre sur la création.

²⁴ Sur l'analyse de cette péricope, voir C. REYNIER, «La bénédiction en Ep 1,3-14. Election, filiation, rédemption», *NRT* 118, 1996, 182-199.

3. Permanence incontournable de l'histoire

Du fait même de la transposition en catégories spatiales, l'évolution de la conception eschatologique a des répercussions dans tous les domaines. Nous en étudierons deux plus particulièrement: la réconciliation historique de l'humanité et le rôle de l'Église.

3.1. *Conception de l'histoire: la division abolie*

La concrétisation historique de la révélation de Dieu advient selon deux modalités que rappelle Ep 1,11-14: Dieu en créant l'humanité par amour révèle historiquement cet amour dans le choix d'un Peuple. Les membres du Peuple élu sont tendus vers le Christ qui doit venir. Ceux qui ne sont pas le Peuple reçoivent, dans le Christ, la connaissance de «l'Évangile du salut», c'est-à-dire de l'élection que Dieu fait de toute l'humanité. Les deux modalités se rejoignent dans l'écoute de la parole. Même si leur chemin est historiquement différent, il ne peut se passer du Christ. Pour les uns, il s'agit de découvrir que l'Ancien Testament annonce le Christ; pour les autres, c'est le Christ qui est le contenu de la Bonne Nouvelle qu'ils entendent. Ces deux modalités ne sont pas deux voies de salut mais le dessein unique de Dieu qui, en Christ seul Seigneur, se révèle à tous, dans l'histoire.

Un tel dessein une fois révélé ouvre sans condition l'accès à Dieu pour tous, Juifs et non Juifs (Ep 2,18). Le Christ illumine l'histoire en créant toutes choses nouvelles: «il a créé, en lui, "les deux" en un seul homme nouveau» (Ep 2,15), c'est-à-dire il crée une humanité nouvelle qui résulte de ce qu'il est, «notre paix» (Ep 2,14). Créer pour le Christ, c'est réconcilier les deux composantes de l'humanité à hauteur d'humanité «en un seul corps» (Ep 2,16). Il supprime ainsi toute division instaurée par la Loi. Les distinctions religieuses et ethniques sont ainsi dépassées dans la résurrection du Christ qui déborde les conditions de la terre: il n'y a plus de conséquences négatives liées au fait d'être Juif ou Grec. Certes, la distinction sociologique n'est pas abolie mais les effets négatifs que provoque la distinction religieuse le sont. Tous les croyants, quelle que soit leur origine, constitue la «demeure de Dieu dans l'Esprit» (Ep 2,22), «le corps du Christ». Cela bouleverse la compréhension de l'histoire.

3.2. *L'Église «corps du Christ»*

Dans l'histoire, le groupe des croyants défini en catégories spatiales (corps, demeure, construction...) constitue L'Église²⁵. Affirmer que les croyants rassemblés par le Christ constituent «un seul corps» est si inédit que cette réalité est qualifiée de «mystère»²⁶, catégorie essentielle du point de vue eschatologique. Celle-ci en exprime le contenu inouï: «le Christ parmi vous les Nations» (Col 1,27). Ces Nations qui, jusque-là étaient «sans Christ, sans espérance dans le monde, privées de Dieu» (Ep 2,12), sont maintenant dans le Christ, avec les croyants issus du Peuple élu, «co-héritières, co-incorporées, co-bénéficiaires de la promesse» (Ep 3,6). Cette création nouvelle faite par le Christ des deux groupes jusque-là antagonistes est une révélation, elle aussi singulière. D'où l'importance donnée aux trois schémas de révélation dans ces lettres. «Ce mystère resté caché depuis les siècles et les générations et qui maintenant vient d'être manifesté à ses saints» (Col 1,26). «Ce mystère qui dans les générations passées n'a pas été connu des fils des hommes comme maintenant il a été révélé à ses saints apôtres et aux prophètes en Esprit» (Ep 3,5-6) et enfin ce mystère «caché depuis les siècles en Dieu créateur de toutes choses, pour que soit connue des Principautés et des Puissances, dans les hauts cieux, par l'Église, la sagesse infinie de Dieu en ressources selon la prédisposition des temps qu'il a conçue dans le Christ Jésus notre Seigneur» (Ep 3,9-10).

3.3. *Statut eschatologique de l'Église*

L'Église reçoit dans cette perspective un statut eschatologique²⁷. En effet, elle est indissolublement unie au Christ Seigneur qui est sa tête parce qu'il est donné au sommet de tout. Dans le corps de ceux qui confessent la même foi et qui sont ressuscités avec lui (Ep 2,11-22), le Christ est celui qui tient tout et vers qui tout converge. L'Église, bénéficiaire du Christ, est indispensable au Christ: elle se doit, dans sa fidélité au Christ, de témoigner

²⁵ Déjà en Col mais plus encore, en Ep, l'Église ne désigne plus une communauté locale mais l'ensemble de ceux qui confessent leur foi au Ressuscité où qu'ils soient, quelles que soient leur condition, leur état de vie.

²⁶ Le *mystèrion* désigne étymologiquement ce qui était tu en vue d'un certain but et qui ne devait être révélé qu'au terme de l'histoire, c'est-à-dire maintenant.

²⁷ A.T. LINCOLN, *Paradise Now and not Yet*, 150-163.

de lui dans l'histoire. La Bonne Nouvelle doit être portée à tous non pas pour contraindre chacun mais parce que le mystère révélé ne peut pas être tenu secret ni gardé pour quelques uns. Il en va en effet de la vie de tout homme puisque le Christ est le dernier mot de tout.

Bien plus, Ep montre qu'une telle révélation ne concerne pas seulement l'humanité, Juifs et Nations (Col 1,27), mais elle est adressée aussi «aux cieux par l'Église»: ce mystère «caché depuis les siècles en Dieu créateur de toutes choses, pour que soit connue des Principautés et des Puissances, dans les hauts cieux, par l'Église, la sagesse infinie de Dieu en ressources selon la prédisposition des temps qu'il a conçue dans le Christ Jésus notre Seigneur» (Ep 3,9-10). C'est à l'Église qu'il revient de faire retentir dans les hauteurs des cieux la seigneurie du Christ. Parce que le Christ envahit non seulement l'histoire par sa présence mais aussi le cosmos dont il est le Seigneur, rien dans l'univers ne peut échapper à la seigneurie du Christ ou encore l'ignorer.

3.4. *Les épreuves*

Cependant en raison du délai de la parousie, l'Église est soumise aux aléas de l'histoire et à l'épreuve du temps²⁸. L'annonce dont elle a la charge passe par les tribulations de l'histoire. Aucune épreuve cependant ne peut l'arracher au témoignage qu'elle doit rendre au Christ (Rm 8,35-39). C'est pourquoi Paul exhorte les Colossiens à «ne pas se laisser détourner de l'espérance promise par l'Évangile que vous avez entendu, qui a été prêché à toute créature sous le ciel et dont moi, Paul je suis devenu ministre» (Col 1,23). D'où le combat de l'Apôtre mené avec l'énergie de la résurrection au bénéfice des Nations (Col 1,29; Ep 3,13). Ce témoignage se fait dans la douleur car il s'agit d'entrer dans le paradoxe de la contradiction, à savoir que la raison d'être du monde est la personne du Christ dont Paul vient de donner les dimensions (Ep 3,14-19).

Le combat d'ailleurs n'est pas réservé à l'Apôtre, il vaut pour tout croyant comme le rappelle Ep 6,10-17. Le chrétien ne peut pas se désenga-

²⁸ Voir le problème soulevé par J.-N. ALETTI, «Les difficultés ecclésiologiques de la lettre aux Ephésiens. De quelques suggestions», *Biblica* 85, 2004, 457-474: à savoir que «la lettre insiste beaucoup sur la nature eschatologique de l'Église et cela même peut faire oublier que les chrétiens sont encore dans le monde» (473).

ger de l'histoire. Vivant aux prises avec les tensions et la contradiction, il est appelé à entrer dans un combat spirituel. Ce combat n'est en rien de l'ordre de la piété. Il n'est pas une lutte contre le monde qui serait «mauvais». Il est métaphorique²⁹. Si le «le jour est mauvais» (Ep 6,13), c'est qu'il signifie l'heure du combat contre des réalités qui mettent leur liberté à «diviser»³⁰ (Ep 6,11) et à détourner l'homme du Christ. Le Christ en est le vainqueur mais cependant tant que dure l'histoire ces puissances ne sont pas annihilées. Elles ne seront détruites qu'eschatologiquement et par conséquent le chrétien doit s'affronter à elles dans un combat tout entier spirituel à portée eschatologique. Il s'agit de s'appuyer sur la force de Dieu³¹, en d'autres termes «revêtir l'équipement de Dieu» (Ep 6,13).

4. Conclusion

La transposition de l'eschatologie en catégories spatiales et le délai de la parousie ne détruisent pas l'eschatologie. Le Christ, en qui tout est créé est celui qui, au terme, récapitulera toutes choses. Ce délai ne supprime pas la temporalité de l'histoire. Il provoque le déploiement de l'Évangile dans les couches de la société. Ainsi les conséquences négatives introduites par la différence naturelle des sexes, la séparation religieuse ou la discrimination sociale sont débordées par le Christ. C'est pourquoi aucune structure ne lui est étrangère. Cependant la façon dont le monde est dominé par le Christ n'est pas faite pour empêcher sa transformation ou son évolution mais au contraire pour l'inspirer. La signification ultime du monde ne se trouve pas dans les limites des sociétés humaines mais dans le Christ qui récapitule tout en lui.

Le retard de la parousie ne supprime pas l'attente du retour du Seigneur. Il permet le déploiement d'une éthique «en vue de la construction du corps du Christ jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité de la foi et de la connaissance suprême du Fils de Dieu, à l'état de l'homme

²⁹ D.R. REINHARD, «Ephesians 6,10-18. A Call to Personal Piety or Another Way of Describing Union with the Christ», *Journal Evangelical Theological Soc* 48, 2005, 521-532, montre que «revêtir les armes» est une autre manière de décrire l'union au Christ.

³⁰ Diviseur: sens étymologique de *diabolos*.

³¹ C.E. ARNOLD, *Ephesians Power and Magic. The Concept of Power in Ephesians in Light of its historical Setting*, SNTS, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 151-172.

adulte, à la mesure qu'est le Christ dans sa plénitude» (Ep 4,12-13). Les conditions de vie ne sont certes pas changées: l'homme en devenir demeure soumis aux lois de la nature. Cependant le fait d'être uni au Christ dans sa résurrection, au point de dire symboliquement que le croyant «est ressuscité dans les hauts cieux avec le Christ» le conduit à entrer dans la dynamique du Christ ressuscité et à «tirer parti de la période présente» (Col 4,5) en «recherchant les réalités d'en haut». Sans être soustrait à la condition humaine, l'homme est invité à abandonner les comportements mortifères et déshumanisants. Il est un «homme nouveau», celui que le Christ manifeste, qui est «renouvelé à l'image du créateur» et par conséquent «se dévêt du vieil homme»³². Cette image de «l'homme nouveau, créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité» (Ep 4,24), «homme intérieur» (Ep 3,16), complète celle du «premier Adam» présentée par 1Co 15,44-49³³. L'homme nouveau doit vivre en fonction de l'élection, c'est-à-dire en fils (Ep 1,4-5).

Le délai de la parousie implique une découverte constante de la connaissance inépuisable du Christ. Parce qu'elle est intelligence du dessein de Dieu révélé dans le Christ «en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance» (Col 2,3), celle-ci débouche sur la louange³⁴ qui est le sommet de la vie de foi.

³² Métaphore qui désigne une nouvelle façon d'exister, un acte d'intériorité, puisque revêtir le Christ, c'est s'engager avec lui.

³³ Le premier Adam permettait de comprendre le rapport entre le Christ et l'humanité puisqu'il n'y a pas de «second Adam» sans «un premier» qui lui donne toutes les caractéristiques de l'homme et le premier est éclairé par ce «second» et «dernier» qui est vainqueur de la mort.

³⁴ R. DUPONT-ROC, «En quoi la perspective eschatologique chez Paul change-t-elle l'éthique?», dans O. ARTUS (éd.), *Eschatologie et morale*, Paris, DDB, 2009, 139-168: l'auteur n'envisage que les lettres considérées comme authentiques à propos desquelles il est remarqué qu'«agir en conscience sur le signe du «kairos» [...] ne peut se vivre que dans l'action de grâce» (166). C. REYNIER, «Les extensions hymnologiques de l'épître aux Ephésiens», dans ACFEB, *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions*, XXII^e congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible, (Strasbourg 2007), LD 225, Paris, éditions du Cerf, 2009, 119-136. A noter la fonction de l'eulogie initiale d'Ep 1,3-14 qui commence ex abrupto la lettre aux Ephésiens, le recours fréquent à des hymnes, des doxologies, des mentions d'action de grâces et l'invitation à la prière de louange.

LE PROLOGUE DE JEAN (Jn 1,1-18)

YVES SIMOENS, s.j.

PATH 8 (2009) 281-297

1. Préambule

Le Prologue du quatrième évangile honore et illustre de manière exemplaire l'argument qui consiste en l'articulation de l'eschatologie à la protologie. Cette contribution voudrait le montrer sur pièces en soulignant que la protologie, le discours sur le commencement, est indispensable à l'eschatologie, le discours sur la fin. Comme tout est écrit à l'enseigne du «commencement», l'insistance porte sur ce point. Il n'est pas possible de s'entendre sur le commencement si la fin n'est pas connue. Mais la réciproque est tout aussi vraie. La fin ne saurait être que celle du commencement! Ne finit, ne s'accomplit que ce qui a commencé. Il n'y a pas d'eschatologie sans protologie. La Bible articule de manière rigoureuse, non conceptuelle, symbolique plutôt que discursive, l'Ancien et le Nouveau Testament. Aucune vision de l'avenir, tracée par la résurrection du Christ, ne peut s'enraciner hors d'une conception du commencement, assurée dès la Genèse, sous peine de verser dans l'imaginaire. Sortir le Prologue de son contexte biblique l'expose à des réductions. Elles n'ont pas manqué dans l'histoire de l'exégèse ancienne et moderne.

Ces déterminations sont utiles pour préciser notre approche. Les premières lectures de l'évangile de Jean, donc aussi du Prologue, sont gnostiques. Le fait est avéré en particulier dans le *Contre les hérésies* d'Irénée¹. Le premier commentaire du quatrième évangile vient du gnostique

¹ Voir ce qu'en écrit J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. I : *Du deuil au dévoilement de Dieu* (Cogitatio Fidei 222), Cerf, Paris 2002; t. II : *De l'apparition à la naissance*

Héracléon². Mais que dit en substance la gnose? Tout peut s'expliquer par la raison, en particulier Dieu et le mal. En ces deux domaines, de Dieu et du mal, le Prologue ne se laisse pas prendre aux rêts du rationalisme. Il faut voir comment. Pour le dire aussitôt en peu de mots: c'est en renvoyant sans cesse l'intelligence à des réalités qui la transcendent. Des médiations bibliques – juives – rendent possible ce perpétuel dépassement de l'intelligence. Les réalités de la fin et de l'origine, de l'eschatologie et de la protologie, excèdent les limites de l'intelligence. Elles garantissent le juste exercice de l'intelligence dans la foi. Nous sommes à pied d'œuvre pour bien orienter l'étude.

En articulant la fin à l'origine, le Prologue croise le rapport entre le sens littéral et le sens spirituel. Le sens littéral du Prologue est déjà un sens spirituel du fait même qu'il suppose le mystère du Christ communiqué à l'humanité dans l'histoire. Le terme de *logos* le met en évidence. Ce mot milite à lui seul en faveur de plusieurs sens compatibles, non exclusifs. Sur l'arrière-fond biblique, à dominante juive mais avec ouverture aux cultures non juives, le sens littéral de *logos* pointe vers la Sagesse. La Sagesse est en effet l'instance de la création. Ce point doit retenir l'attention. Le premier énoncé du Prologue: «Au commencement était le *logos*», renvoie à Gn 1, : «Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre». Ce sens sapientiel est déjà un sens spirituel. Rappelons la triple entente du sens spirituel dans la tradition chrétienne. Le sens allégorique – de *allègoriein*, «exprimer autrement» – est le sens qu'un texte prend pour la foi. Or la foi est indispensable à une compréhension de la création. Le sens tropologique – de *tropos*, «orientation de l'agir» – concerne la vie morale. Il est aussi intrinsèque à la foi puisque l'agir suit l'être adossé à l'ordre créé. Le sens anagogique – de *anagôgè*, «remontée au principe et au terme» – pointe vers la vie mystique, entendue comme cohérence de la foi et de l'agir dans l'existence priante. Cette grille des quatre sens de l'Écriture fait droit aux autres sens complémentaires de *logos*. Outre le sens sapientiel en référence à la création dont s'occupe le courant de Sagesse, le *logos* renvoie autant, sinon plus encore, à la Torah, à la loi, dans la Bible. Le Décalogue exprime «les Dix Paroles»,

de Dieu (Cogitatio Fidei 245), Cerf, Paris 2005, par exemple, à propos de la création, 303.

² Voir J.-M. POFLET, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène, commentateurs de Jn 4 : Jésus, la Samaritaine et les Samaritains* (Paradosis 28), Éditions universitaires, Fribourg-Suisse 1985.

selon les deux versions qui en sont données par l'Exode (Ex 20,1-21) et le Deutéronome (Dt 5,1-22). Si le sens sapientiel renvoyait au sens allégorique puisque le rapport à la création suppose la foi, tant pour les Juifs que pour les chrétiens, le sens de *logos* en lien avec la loi ne manque pas de croiser le sens tropologique. Quant au sens anagogique, il s'articule à l'emploi du *logos* chez les prophètes³ et les visionnaires apocalyptiques⁴: ils profèrent en effet des paroles, liées à des visions, en prise sur la fin des temps. La fin du temps dans le temps, attestée par la résurrection du Christ, caractéristique de la confession de foi chrétienne, en appelle à l'accomplissement définitif de la création. Le Prologue johannique fournit une fresque impressionnante de ce dessein de Dieu.

Ma thèse serait donc la suivante. Le sens littéral du Prologue de Jean est déjà un sens spirituel, susceptible d'être envisagé selon la complémentarité d'une *foi* qui ne ferait pas nombre avec l'existence en vérité, de *la vie morale* conforme à la condition humaine, individuelle et sociale, et d'un *horizon* tracé à l'histoire par la fin des temps. Ce sens spirituel suppose précisément que l'eschatologie soit appuyée sur la protologie. La protologie sert même d'objet formel à tout le quatrième évangile. Elle permet de comprendre que «l'heure» de la fin soit sans cesse anticipée dans les faits et gestes, les paroles et les mots de Jésus⁵. La figure littéraire de la prolepse en ressort comme le procédé littéraire dominant de cette œuvre. Jésus ne cesse, tout au long de sa vie, d'anticiper sa mort et sa résurrection, dans la conscience d'être le Fils envoyé par le Père pour manifester, à travers les mécanismes du mal opérant dans les pécheurs que nous sommes tous, la fin, l'achèvement, le *telos* pour tous de l'Amour (Jn 13,1; 19,28-30).

³ Que l'on pense aux nombreux exemples d'introduction ou de conclusion aux oracles prophétiques: «... dit YHWH» (Am 1,5.15, etc.); «Ainsi parle YHWH» (Am 1,6.9.11; 2,1, etc.); «Oracle de YHWH» (Am, 2,11.16, etc., pour ne puiser ici que dans le prophète Amos).

⁴ «Dans Dn VII,1,2,8, le mot "parole" désigne l'ensemble des données d'un songe, perçues non seulement par les oreilles, mais par les yeux, et, d'après IX,23, parole et vision sont une seule et même chose. La parole est révélée (*gelilâb*) et la vision est racontée (*nè'èmar*) (X,I)» (A. ROBERT, Art. *Logos*, *Dictionnaire de la Bible Supplément*, t. 5, Letouzey et Ané, Paris 1957, col. 463. Cet article reste une mine toujours valable sur le sujet).

⁵ La première mention de «l'heure» dans le quatrième évangile (Jn 2,4) est liée à la réalité du commencement: «Le commencement des signes» (Jn 2,11), belle illustration narrative du rapport de la fin eschatologique, avec l'origine, protologique.

Après ces précisions herméneutiques, jointes à d'autres, lexicales et sémantiques, à propos du *logos*, il est temps d'entrer dans le vif du texte. Le plus simple est d'en manifester les grandes articulations. Tout pose problème. Sans alourdir l'étude d'un appareil de notes encombrant, qu'il me soit permis de fournir ma version des faits pour honorer l'objet de ce travail⁶.

2. Une vue d'ensemble du Prologue (Jn 1,1-18)

L'unité du texte a été mise en cause par l'hypothèse d'une hymne primitive au *logos*. Les deux passages sur «Jean», les vv. 6-8 et 15, seraient interpolés. Ils constitueraient des ajouts, parmi d'autres, influencés par des controverses avec les milieux baptistes. Une exégète anglicane, Morna Hooker⁷, a cependant bien montré que ces deux passages sur Jean, l'un (vv. 6-8) en lien avec ce qui le précède, l'autre (v. 15) avec ce qui le suit dans l'histoire, correspondent aux deux phases du témoignage de Jean qui ouvre le récit (Jn 1,19-34). C'est dire le traitement délicat que suppose ce genre de reconstitution diachronique. Ces procédures sont légitimes, mais l'histoire de la critique rend prudent. Les reconstitutions de textes primitifs reposent sur des bases fragiles. Essayons de comprendre la dynamique de l'ensemble.

La place prise par le personnage historique de Jean surprend. Cette surprise est confirmée par le rôle réservé à Jean dans le récit qui suit. Ces deux passages, au plan synchronique, fournissent des balises à un découpage du texte en trois unités littéraires: les vv. 1-8, conclus par le premier passage sur Jean; les vv. 9-14 ensuite; les vv. 15-18 enfin, introduits par le deuxième passage sur Jean. Le mouvement global peut se définir dans les termes suivants: *a*) du commencement au témoignage de Jean; *b*) la venue du *logos* dans le monde et dans la chair; *c*) du témoignage de Jean à l'accomplissement. Passons en revue ces trois moments. Ils modulent l'enjeu du rapport entre protologie et eschatologie.

⁶ Voir: *Selon Jean*, 1. *Une traduction*; 2-3. *Une interprétation* (Collection de l'Institut d'Études Théologiques 17), Éditions de l'I.É.T., Bruxelles 2005².

⁷ M. HOOKER, «John the Baptist and the Johanne Prologue», *NTS* 16 (1969-1970), 354-358.

3. Du commencement au témoignage de Jean (Jn 1,1-8)

Sans encore traiter des versets 6 à 8 consacrés à Jean, il faut reconnaître avec beaucoup d'interprètes que les cinq premiers versets disent l'essentiel du Prologue. C'est un prologue dans le Prologue. Ils définissent l'entreprise du quatrième évangile. Il vaut la peine de les visiter dans le détail.

Cet écrit est mis à l'enseignement du «commencement». Le terme n'est pas neutre et pose la question de sa traduction. En particulier sur l'arrière-fond de l'hellénisme, *archè* peut être rendu par: «principe». Sur l'arrière-fond des traditions bibliques, traduites dans le grec de la LXX, l'expression: *en archèi*, évoque la même expression au début de la Genèse: «Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre» (Gn 1,1). «Au commencement, il y avait le *logos*» (Jn 1,1), met l'accent non d'abord sur la création en tant que telle, l'acte de créer, mais sur la condition de toute création possible: le *logos*. La question du principe interfère donc avec la question de la création, ce qui n'est pas du tout la même chose. La différence essentielle tient en ce que la création renvoie, dans la Bible, à la foi d'Israël et des chrétiens; ni le principe, ni le *logos* ne comportent de soi cette connotation. Une recherche de dialogue et de synthèse entre les deux univers: grec et sémitique, anime le texte.

Dans l'hellénisme, «principe» et *logos* vont de pair. La recherche du principe s'accompagne de son corollaire au sujet de la «raison». On pourrait gloser en disant que la recherche du principe est celle du fondement des êtres et des choses. Elle est indissociable du *logos* qui ne dit pas seulement: «parole», mais «lien», acte de mettre ensemble, de «lire», de «dire»-*legein*, de relier, ne serait-ce que les mots d'une phrase, partant les aspects complémentaires, souvent contrastés, du réel, exprimés par le langage. Le premier membre de la phrase laisse sur un principe unique. C'est considérable. Mais la dissociation est aussi opérée entre «principe», «commencement» et *logos*. Le *logos* n'est pas le principe. Ce dernier substantif – *archè*, «principe, commencement» – n'est pas mis en position de sujet ou de complément. Il est affecté d'une préposition: «Au commencement, il y a le *logos*». Seul temps pour le passé du verbe «être»-*einai*, en grec, le *èn* qui scande à quatre reprises les vv. 1-2, peut avoir valeur de permanence, donc aussi de parfait qui dure encore dans le présent, c'est-à-dire aussi de présent. Le *logos* est ainsi posé «au commencement».

L'avantage de l'énoncé est de souligner l'importance de l'«être» au plan de ce que Heidegger a pu appeler la tradition onto-théologique de la phi-

losofphie occidentale de l'être, avec ses dérives possibles. Mais cet énoncé relativise aussi l'être, en le rattachant au temps. Heidegger ne devrait pas en disconvenir. Sa phénoménologie arrache l'être à une spéculation trop «substantialiste». La Bible le faisait bien avant lui! À charge pour nous de nous approprier notre patrimoine.

Le deuxième membre de la première phrase fait progresser l'énoncé dans un sens plus «théologique». Il dit: «Et le *logos* était auprès de Dieu», pour se clore sur une sorte d'analepse en forme de synthèse: «Et Dieu, il était, le *logos*», avant la reprise récapitulative du v. 2: «Celui-ci était au commencement auprès de Dieu». À la lumière de la suite et de tout l'évangile, le lecteur chrétien, mais aussi quiconque, averti du texte, se sent le droit de lire ici en filigrane l'évocation de Dieu-Père, du *logos*-Fils dans leur milieu, pour ainsi dire, qu'est l'Esprit. Ce dernier terme et ce qu'il recouvre n'est cependant jamais cité dans le Prologue. Il faut le deviner à travers des équivalences. La force de l'affirmation lui vient, une fois de plus, de sauvegarder le rapport à un principe unique, sans crispation, ouvert sur la communion. S'en trouve barré l'accès à toute intrusion externe, étrangère, à ce niveau de radicalité. S'en trouve surtout exclu quelque mal ou négativité que ce soit. Au commencement, il y a et il n'y a que Dieu. Une distinction survient pourtant entre Dieu et *logos*, soit entre Dieu et Dieu, distinct de Dieu. C'est un tour de force, à la fois spéculatif et littéraire. Il est bien préparé par tout le courant de Sagesse, «entité une et subsistante», selon l'heureuse formule de Paul Beauchamp, qui culmine en Sg 9,1. La Sagesse créatrice, exprimée par la série des textes de Pr 8,22-31, Jb 28, Si 24, Ba 3,9-4,4, le cède à la Parole-*logos*, dans la prière du Pseudo-Salomon pour demander la Sagesse, comme médiation de la création de l'univers et de l'homme par le «Dieu des pères et Seigneur de la miséricorde».

«Dieu des pères et Seigneur de la miséricorde, toi qui, par ta parole, as fait l'univers, toi qui, par ta Sagesse, as formé l'homme pour dominer sur les créatures que tu as faites, pour régir le monde en sainteté et justice, et exercer le jugement en droiture d'âme, donne-moi celle qui partage ton trône, la Sagesse, et ne me rejette pas du nombre de tes enfants» (Sg 9,1-4).

Cette prière s'étend sur tout le chapitre 9. Elle peut servir de point d'orgue au Discours de Salomon, qui précède (Sg 6-8), mais aussi à la série de textes évoqués.

Sans entrer ici dans trop de discussions sur la délimitation et la traduction de Jn 1,3, retenons que sa portée lui vient de sa triple reprise du verbe «devenir», après les quatre mentions de l'«être» aux versets précédents. Rien du devenir n'échappe à l'emprise de l'unique *logos*. «Pas même une chose» (*oudé bén*), dit plus que «rien» (*oudén*). L'information est capitale. Elle lave le texte, dès cette ouverture de l'évangile et du Prologue, de tout dualisme, imputé à cette œuvre, en particulier depuis les travaux de Bultmann. Ce dernier faisait de la gnose juive du mandéisme, appuyée par les Psaumes de Salomon et la littérature paratestamentaire, de Qoumrân notamment, la source d'inspiration principale de l'évangile johannique. Qu'une influence ait pu jouer, c'est plausible. Ce verset témoigne d'une nette prise de distance.

Une fois le devenir adossé à l'être de la Parole-*logos*, Dieu en Dieu, distinct de Dieu, l'enchaînement avec les vv. 4 et 5 s'opère par association, selon une logique de nouveau plus symbolique que conceptuelle: vie - lumière - ténèbre. Les termes sont choisis avec discernement. En effet, «vie» traduit *zôè*, non *bios*, lié à la mortalité de la vie biologique. *Zôè* dit une vie «spirituelle», susceptible d'être «lumière» pour «les hommes» (*anthrôpoi*), pour les humains, irréductibles à la vie biologique d'un corps mortel. À présent seulement, sur le fond de ce nouvel enchaînement de deux réalités positives et dynamiques: la vie et la lumière, surgit la mention de la ténèbre – au singulier en grec –, elle-même au service d'une nouvelle double insistance. La ténèbre permet à la lumière de mieux «luire» encore, de briller de tout son éclat et, par le fait même, de manifester sa propre secondarité ou dépendance par rapport à la lumière.

Le contexte du quatrième évangile fera comprendre le contenu historique exact et l'ampleur, à la fois théologique et philosophique, de ces cinq premiers versets. Les controverses à propos des signes de Jésus, le récit de la Cène en Jn 13 puis de la passion-résurrection, illustreront les implications de ces premières affirmations. Elles se contentent d'être posées ici, sans autre justification. Tout est situé au plan de vérités abstraites, valables pour tous, Juifs et Grecs, croyants ou non. Le récit et les discours de l'évangile vont les décrire et en déployer les harmoniques à la lumière des paroles et des gestes de Jésus, entouré de ses partenaires. Dès l'ouverture de l'œuvre, la réalité en cause se trouve offerte à quiconque s'y intéresserait, sans aucune exclusive.

Une des fonctions dévolues aux passages sur Jean consiste en l'articulation de ces propos généraux, universels, avec l'histoire et le personnage particulier, concret, de cet «homme envoyé de chez Dieu». Il introduit le premier nom propre personnel: «Jean». Sa fonction de «témoignage» au profit de la lumière, répétée deux fois en deux versets (7-8), est mise en évidence par le recours à deux mots de même racine, le substantif: *marturia*, et le verbe: *marturein*. Ce premier passage sur Jean le définit donc, comme nous l'avons déjà évoqué en citant M. Hooker au sujet de l'unité du texte, en fonction du commencement et du devenir. Il faut peut-être préciser que ce registre du témoignage relève de la littérature prophétique, en particulier du procès dans l'alliance. Le style de ces vv. 6-8 souligne encore un rôle exorbitant, attribué à Jean: «Afin que tous croient à travers lui». En découle tout autant l'impossible confusion entre lui et la lumière: «Il n'était pas, celui-là, la lumière». Ces deux raisons rendent difficile l'imputation de ces versets à un ajout rédactionnel. Ils s'avèrent au contraire indispensables à la logique de ce qui précède et de ce qui se met en place.

La place considérable, accordée ici à Jean, rend justice à celle qu'il tiendra dans le récit, de son premier à son ultime témoignage (1,19-4,3a). Jean, son témoignage et son baptême⁸ spécifique forment le passage obligé pour «croire», lui-même tributaire de la rencontre avec la lumière. La suite du texte apprendra que Jésus est cette lumière du monde (cf. Jn 8,12). «Croire» suppose aussi deux niveaux de foi. Le premier consiste à adhérer dans la confiance à la personne de Jésus. Mais cela ne suffit pas. Les controverses à Jérusalem (Jn 7 et 8, surtout 8,31-59) font comprendre que «croire à Jésus» sans bénéficier de sa vie pour entrer dans sa propre relation au Père peut conduire Jésus à mort! Une foi insuffisante, un «croire» qui ne va pas jusqu'au bout d'une réception de la vie divine, filiale par rapport à Dieu, fraternelle par rapport au prochain, est homicide de Jésus: il empêche son projet de se communiquer au croyant. Le deuxième niveau de foi consiste dès lors à être engendré du Père, grâce à une participation à sa propre filiation. Cette foi-là expose aux mêmes déboires que ceux survenus à Jésus! Le premier niveau de foi expose à mettre Jésus à mort. Le deuxième expose

⁸ Le baptême d'eau, persistant dans la pratique chrétienne, elle-même caractérisée par le baptême dans l'Esprit du Christ, apparaît comme un signe de la permanence du témoignage et du baptême de Jean jusque dans l'économie sacramentelle du christianisme. Dans le quatrième évangile, Jean est le passage obligé pour croire en Jésus.

à être mis à mort comme Jésus. C'est une bonne manière d'aborder l'unité centrale du Prologue.

4. La venue de la Parole dans le monde jusque dans la chair (Jn 1,9-14)

Cette unité est délimitée par le critère externe des deux passages sur Jean, qui l'encadrent. D'un point de vue interne – ce que suggère le sous-titre –, le v. 9 renvoie bien, selon le sens, au v. 14. La venue de la Parole dans le monde aboutit à l'affirmation: «Et le Verbe, chair, devint». Le paradoxe atteint son comble. Paradoxe des paradoxes, répéteront les Pères de l'Église. Celui que le monde ne peut contenir se laisse contenir dans la chair. En ce verset, beaucoup voient l'attestation d'une réminiscence majeure du courant de Sagesse, déjà évoqué à propos du commencement. «Il dressa-la-tente en nous», reproduit, au verbe grec près: *skènoun*, Si 24,8 qui célèbre la Sagesse créatrice, dans le prolongement de Pr 8,22-31. L'enracinement de la Sagesse en Israël, à Jérusalem et au temple, cerne la nouveauté de ce poème par rapport à Pr 8,22-31 et Jb 28 («La Sagesse introuvable»):

«Celui qui m'a créée m'a fait dresser-la-tente. Il dit: "Dans Jacob, dresse-la-tente"» (Si 24,8).

L'expression de l'incarnation, fleuron de la littérature johannique et du Prologue, contribue à délimiter le centre du message, plus qu'à le constituer. Ce centre littéraire et théologique consiste plutôt en la teneur des vv. 10-13. Ces versets sont discutés. Limitons-nous aux pièces essentielles du dossier.

Comme souvent dans la littérature johannique, les précisions surviennent par touches successives. Le v. 10 introduit avec solennité un terme qui va connaître une fortune considérable par la suite: le monde. «Dans le monde, il était», ne manque pas de faire écho à 1,1, même si c'est difficile à rendre en français:

En archèi èn ho logos (1,1) En tòi kosmôi èn (1,9)

D'une unité littéraire à l'autre, l'auteur fait passer du «commencement» à l'espace-temps proprement dit. L'hébreu sous-jacent probable: *ôlam*, rend mieux l'idée que le grec: *kosmos*. Le monde est introduit une première fois dès l'évocation de la venue du *logos* «dans le monde», en 1,9b. Le *logos*-

Verbe-Parole revient maintenant, comme sujet de *èn-«était»* – reprise des quatre occurrences du même verbe à la même flexion en 1,1-2 –, pour qualifier positivement le monde: «Il était dans le monde». Il ne s'agit pas d'un *kosmos* abstrait. Contraire du *chaos* informe, ce *kosmos* («monde organisé: espace-temps»), suppose l'humain qui l'organise. C'est un lieu d'humanité. «Et le monde à travers lui devint», souligne encore cette positivité dans l'ordre du «devenir». Le «devenir» n'introduit donc pas la négativité; ce rôle revient au monde lui-même! «Et le monde ne le connut pas». Le verbe «connaître» n'a pas ici, comme souvent dans l'hébreu et le grec biblique, le sens d'une connaissance intellectuelle, mais d'une connaissance acquise⁹ de type relationnel. Cette troisième proposition du v. 10 connote ainsi l'énigme du verset. Comment étant en lui, le principe de son devenir, le monde ne connut-il pas le *logos*? Ce n'est pas expliqué, mais posé comme un fait irrécusable.

La même idée est approfondie au verset suivant, le v. 12, moyennant une subtilité. Elle revient en effet une première fois à l'aide d'un neutre pluriel: *Eis ta idia* («Vers ses choses-propres, il vint»). Le verbe «venir» est repris, déjà mentionné pour la venue du *logos* au v. 9. La proposition suivante recourt au masculin pluriel: *Kai hoi idioi* («Et ses gens-propres») ou *parelabon* («ne l'accueillirent pas»). Cette nouvelle négativité n'est pas plus expliquée que la précédente à propos du monde. Elle est aussi inexplicable, tout en étant de nouveau incontestable. De qui et de quoi s'agit-il? Israël est souvent désigné comme le bien propre de Dieu, dans l'Ancien Testament¹⁰. Il est tentant d'identifier dès lors «ses choses-propres» avec Israël, partant «ses gens-propres» avec les Juifs. Sans contester que «le monde», en un sens négatif, puisse équivaloir en certains cas aux Juifs incrédules¹¹, la prudence est de rigueur quand il pourrait commencer à s'agir de l'antijudaïsme imputé à Jean. Les autres emplois du même terme dans le quatrième évangile invitent à la vigilance. Il ne s'agit en effet pas d'abord de personnes proprement dites, mais de réalités plus insaisissables comme l'incrédulité des disciples eux-mêmes, en 16,32, ou la vie de foi du disciple bien-aimé, en 19,27.

⁹ Le verbe est *ginôskein*, différent de *oida*, lequel renvoie, comme en grec classique, à une connaissance intuitive.

¹⁰ «Maintenant si vous écoutez ma voix et gardez mon alliance, je vous tiendrai pour mon bien propre parmi tous les peuples, car toute la terre est à moi» (Ex 19,5; idée analogue en Dt 10,14-15).

¹¹ Comme en Jn 15,18-19.

«Voici: vient une heure et elle est venue où vous serez dispersés chacun vers ses choses-propres (*eis ta idia*) et vous me laisserez seul, mais je ne suis pas seul parce que le Père, avec moi, il (l')est» (Jn 16,32).

«Et à partir de cette heure-là, il (la) prit, le disciple vers ses choses-propres (*eis ta idia*)» (Jn 19,27b).

Quant à «ses gens-propres», l'expression ne revient qu'une seule autre fois dans le quatrième évangile:

«(Jésus) ayant aimé ses gens-propres (*tous idious*), ceux (qui sont) dans le monde, jusqu'à achèvement, il les aima» (Jn 13,1b).

Il s'agit là des disciples. Il convient donc d'entendre que le *logos* vint dans sa propriété, au sens d'abord de l'humanité selon toute son extension, composée des Juifs et des Nations, selon ce binôme récurrent dans la Bible, y compris les disciples. Les membres de cette humanité, sans distinction formelle, dans leur universalité, «ne l'accueillirent pas». Le verbe *paralambanein*, présent ici, trouve deux autres emplois. En Jn 14,3b, il exprime l'accueil réservé par Jésus à ses disciples: «Je vous accueillerai auprès de moi». En Jn 19,16b, il rend la manière dont Jésus «est accueilli» par les partenaires, Juifs et non Juifs, de la scène qui conduit à la crucifixion: «Ils accueillirent donc Jésus». Cette traduction littérale, insolite, rend compte d'implications allusives insoupçonnées à première lecture. Le verbe a un sens positif dans beaucoup d'autres passages de l'évangile. Il ne serait pas étonnant que, même à ce moment de la crucifixion, il évoque un rôle de participation positive au mystère de la mort du Christ du côté de ces partenaires apparemment hostiles. Mais il est clair qu'à l'exception de Jean, de la mère et du disciple bien-aimé, Jésus n'est pas accueilli, même par ses propres disciples à l'heure cruciale, selon le quatrième évangile. Inexpliqué, le fait demeure une fois de plus inexplicable, sauf compléments d'information à venir. Ils ne manqueront pas pour soigneusement distinguer ce qui est imputable à la responsabilité morale de l'homme et ce qui l'excède, à savoir le mal et le péché. Passant à travers les pécheurs sans s'y réduire, ils mettent à mort le Fils de Dieu.

Les sujets de versets antérieurs posaient la question de leur sens exact. Qu'est-ce que «le monde»? Qui sont «ses gens-propres»? Maintenant de qui s'agit-il de nouveau? «Autant-qui, ou plus librement: tous ceux qui le reçoivent...» Et que signifie cette «réception»? Compte tenu des autres oc-

currences de ces mots dans le quatrième évangile, «ceux qui le reçurent», renvoient aux mêmes que «ceux qui ne l'accueillirent pas»¹². Tel est bien le paradoxe, lié à la résurrection du Christ. Elle seule permet le retournement qui fait passer du non-accueil à la réception, par grâce, dirions-nous. Le texte dit ici: par don. La suite du verset explicite en effet les conditions et les implications de la réception du *logos*.

C'est encore lui, concrètement le Christ incarné et ressuscité, qui «leur donna pouvoir, enfants de Dieu, de devenir». La traduction littérale offre l'avantage de mettre en relief le nouveau paradoxe d'un pouvoir¹³, en fait sans pouvoir, d'un pouvoir, abdication de tout pouvoir intra-mondain: «Le pouvoir de devenir enfants de Dieu». Ce passage de l'être au devenir, du point de vue de la génération divine, fait ensuite l'objet d'un développement.

Ici se pose un sérieux problème de critique textuelle. Deux leçons s'affrontent. La première, moins bien attestée, représentée par des citations chez les Pères de l'Église, et non des moindres: Irénée, Tertullien, Origène, Ambroise, Augustin, met le dernier verbe au singulier. L'autre contient le verbe au pluriel, comme dans la traduction proposée. Elle est suivie par la plus large tradition manuscrite.

La première leçon constitue le substitut johannique de la conception virginale du Christ.

«À tous ceux qui le reçurent, (le *logos*) leur donna pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, (de lui) qui, non de sangs, ni de volonté de chair, ni de volonté d'homme, mais de Dieu, fut engendré».

Dans ce cas, c'est du Christ qu'il s'agit. Son engendrement dans la chair ne procède ni de l'intervention de la mère: «les sangs» renvoient au cycle féminin; ni de l'intervention conjointe de père et mère: de leur «volonté de chair», forcément sexuée; ni de l'intervention du père: de sa

¹² Les deux verbes de même racine: *paralambanein* et *lambanein*, établissent un lien de parallélisme, du centre littéraire de la première unité littéraire au centre de la deuxième, avec le verbe utilisé pour dire que «la ténèbre ne saisit pas (*ou katelaben*), de *katalambanein* la lumière», au v. 5. Nous rencontrerons un troisième phénomène de ce genre dans la dernière unité littéraire, au v. 16: *elabomen*, du même verbe *lambanein* qu'au v. 12.

¹³ *Exousia* renvoie, dans le quatrième évangile comme chez les Synoptiques, à LXX Dn 7,14: le pouvoir du Fils de l'homme.

«volonté d'homme», au sens masculin du terme, *anèr* en grec, *vir* en latin. C'est la seule fois où il serait question d'un tel développement à propos du Christ selon Jean.

L'autre leçon met le verbe «engendrer» au pluriel.

«À tous ceux qui le reçurent, (le *logos*) leur donna pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, eux qui, non de sangs, ni de volonté de chair, ni de volonté d'homme, mais de Dieu, furent engendrés».

Cette version reçoit l'aval d'autres textes parallèles, plus développés, qui décrivent en des termes analogues la théologie du croire et du baptême dans le corpus johannique. C'est le cas en Jn 3,5, au cours de la rencontre et du dialogue entre Jésus et Nicodème.

«*Amen, amen*, je te dis: si quelqu'un ne fut pas engendré d'eau et d'Esprit, il ne peut pas entrer dans le royaume de Dieu».

Croire en ce sens, c'est être engendré d'eau et d'Esprit. La tradition philosophique et théologique du christianisme a exprimé cette réalité en disant que le croyant est par grâce ce que le Christ est par nature. Cette lecture est la plus fiable *parce que* la plus difficile: *lectio difficilior potior*. Elle recèle aussi la plus riche expérience spirituelle. La suite du texte, au sujet de l'incarnation, ne vient qu'en déployer les conditions de possibilité. Le croyant n'est lui-même engendré par Dieu que grâce à l'incarnation du Verbe. C'est ce que dit le v. 14. Il y a tout intérêt à en respecter la force et la logique par rapport à ce qui précède dans la traduction proposée. La traduction habituelle n'est pas fautive; elle est lénifiante.

«Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire».

«Et le Verbe, chair, devint», permet de mettre mieux en valeur le paradoxe du rapport établi entre «Verbe» et «chair». Ces deux silex, frappés l'un contre l'autre, laissent jaillir l'étincelle sapientielle du plus grand dans le plus petit, de l'incorrupible dans le corruptible, de l'être et du devenir. «Et il dressa-la-tente en nous», rappelle l'alliance de Dieu avec son peuple dans l'Ancien Testament, récapitulée par le texte sur la Sagesse de Si 24.

L'affirmation souligne que cette inhabitation ne s'opère pas seulement «parmi nous», mais «en nous», conformément à la version au pluriel du verset précédent. Le verbe «admirer» permet enfin de valoriser, dès le Prologue, la palette johannique des verbes de vision. Elle sera exploitée jusqu'à la fin de l'évangile, dans les traditions sur le Ressuscité. La fin du v. 14 est de frappe trinitaire. Grégoire de Nysse lisait l'Esprit Saint dans «la gloire». Il ne faudrait pas en évacuer la signification hébraïque de *kabôd*, la consistance, le «poids» d'une personne ou d'une réalité. Ce poids de gloire rend dès lors compte du paradoxe de l'incarnation elle-même. L'incarnation renvoie elle-même à l'engendrement du Monogène, du Fils unique, par le Père *avant* le moment formel de l'incarnation.

C'est la manière johannique de mettre en place, dès le Prologue, le rapport entre la Trinité immanente – en elle-même – et la Trinité économique, celle qui se révèle dans l'histoire, pour reprendre un binôme cher à K. Rahner et aux Pères de l'Église. Le mouvement de la phrase part ainsi de l'incarnation dans l'histoire pour remonter à la relation qui transcende et fonde l'histoire, pour revenir enfin à l'histoire en termes d'accomplissement. L'expression, souvent traduite: «Plein de grâce et de vérité», contient l'adjectif: *plèrès*, de la racine *plèroô*-«accomplir», qui donne encore *plèrôma* («plèrôme, plénitude, accomplissement»), au v. 16. Il permet de tracer l'arc qui relie la fin à l'origine, l'eschatologie à la protologie évoquée au début du Prologue.

Rare dans le corpus johannique¹⁴, le terme *charis* («grâce») dit la communication effective du don de Dieu, évoqué par la loi de Moïse au v. 17. Cette logique d'accomplissement ne vient rien annuler, mais tout parfaire dans son ordre propre. L'expression: «Grâce contre grâce», cherche à rendre cette idée, dans une optique d'échange, au v. 16. «Grâce et vérité», en ce sens, forment la figure littéraire de l'*hendiadys*. Elle exprime les deux faces complémentaires d'une même réalité: «La grâce de la vérité». Il s'agit de l'événement-avènement, du «devenir» de Jésus Christ, c'est-à-dire la personne de Jésus, confessée comme Christ, médiateur-oïnt du don fait à Moïse. Selon un procédé constant de la littérature johannique, là où le message se fait le plus dense, les moyens pour le dire sont réduits à l'extrême. «La grâce de la vérité» relève en effet d'un tour de force. L'expression conjoint les deux univers sémitique et hellénistique de deux manières superposées. La grâce traduit l'hébreu *hèsèd*, rendu avec bonheur par P. Beauchamp comme

¹⁴ Seules autres occurrences: Jn 1,16-17; 2Jn 3; 3Jn 4; Ap 1,4; 22,21.

«amour-d'alliance». Elle renvoie à la dynamique de l'alliance dans l'Ancien Testament. Ce n'est pas peu. La vérité, quant à elle, renvoie à la fois à la *'èmet* hébraïque et à l'*alètheia* grecque, selon un double sens du terme à respecter. Son sens sémitique dit la fermeté de ce sur quoi ou de celui sur qui pouvoir s'appuyer, comme sur un roc. Son sens aristotélicien dit l'adéquation de l'intelligence et de la chose. L'expression condense dès lors dans le Christ, et son rayonnement à travers lui, la moindre parcelle de vérité diffuse à travers l'humanité et l'histoire. La fin de la deuxième unité du Prologue reprend donc le début de l'hymne. Le *logos* cherchait de même à favoriser la conciliation des deux univers culturels d'Israël et de la Grèce. «La grâce de la vérité» anticipe aussi la fin de l'hymne en relançant celui-ci vers sa dernière unité littéraire.

5. Du témoignage de Jean à l'accomplissement (Jn 1,15-18)

Le second passage sur Jean reprend d'abord le verbe «témoigner» à l'indicatif présent. Ce témoignage prend donc valeur permanente. Le «cri» évoque la lamentation prophétique:

«Une voix crie: “Dans le désert, frayez le chemin de YHWH; dans la steppe, applanissez une route pour notre Dieu”» (Is 40,3; cf. Lm 3,8).

Le contenu du cri dicte enfin une règle de lecture. Deux plans sont à respecter sans cesse. Le plan de l'histoire, selon l'axe de la succession de l'avant et de l'après, fait assister à la venue de Jésus après celle de Jean. Le plan de l'accomplissement pose le *logos*-Verbe avant Jean, selon l'axe du dessein créateur et sauveur de Dieu.

«Parce que de son accomplissement, nous tous, nous reçûmes¹⁵, et grâce contre grâce» (Jn 1,16).

La loi de Moïse et la grâce de la vérité de Jésus Christ sont à lire selon cette complémentarité des deux plans et des deux axes d'une seule réalité. L'apocalyptique inspire cette présentation du rapport entre Jean et Jésus, d'abord, puis de Moïse et Jésus. L'univers apocalyptique articule en effet sans

¹⁵ Et voici que revient, comme pour assurer un lien structurel de parallélisme, centre à centre, entre ces trois unités littéraires du Prologue, le verbe: *lambanein*, avec: *elabomen*, déjà rencontré aux vv. 5 (ou *katelaben*) et 11-12 (ou *parelabon... elabon*).

cesse l'Alpha et l'Oméga, le Premier et le Dernier, le commencement et la fin (cf. Ap 1,8.17; 2,8; 21,6; 22,13). Cette dimension apocalyptique de la réalité évoquée opère bien le joint avec la dominante sapientielle du «commencement», aux premiers versets du Prologue. C'est à notre avis la clé de l'articulation entre la protologie et l'eschatologie. Elle relève de l'apocalyptique¹⁶.

Le v. 18 établit un lien d'inclusion avec les vv. 1-2. La figure stylistique est obtenue grâce à l'emploi répété du mot: «Dieu», en ces extrémités de l'hymne (*ter* en 1-2; *bis* en 18). La première proposition rappelle l'absolue transcendance du Dieu d'Israël, Père de Jésus Christ: «Dieu, *personne* ne l'a vu, *jamais*». L'écho est net d'Ex 33,20: «L'homme ne peut me voir et vivre». Le Fils Monogène, «unique-engendré», révèle le Père engendrant *en tant que* transcendant, insaisissable, hors prise imaginaire ou conceptuelle. Le quatrième évangile ne cessera de moduler ce message fondamental, plus et mieux que tout autre recueil du Nouveau Testament. Qui a vu le Fils, a vu le Père (Jn 14,9)... plus grand que lui (Jn 14,28)! La symbolique féminine de l'expression: «Celui qui-est vers le sein du Père», ne manque pas de surprendre. Elle dit une intimité qui transcende à son tour, en l'assumant, la bipolarité du masculin et du féminin. Seuls la Sagesse (*hokmâh*) et l'Esprit (*rouâh*), deux figures féminines, permettent de concilier en Dieu le masculin et le féminin qu'il fonde en son acte créateur:

«Dieu dit: «Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'ils dominent sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre».

Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa» (Gn 1,26-27).

Le point d'orgue est assuré par un verbe intransitif: *exègèsato*. Comment le rendre en français, de la manière la moins réductrice possible? Deux études de René Robert¹⁷ ont permis de clarifier le débat. Il s'agit en somme de concilier les deux sèmes du radical verbal *ègéomai* («conduire *et* expli-

¹⁶ Nous devons à P. Beauchamp d'avoir mis en évidence que l'apocalyptique ne concerne pas seulement le jugement de la fin, mais l'articulation entre fin et commencement.

¹⁷ «La double intention du mot final du Prologue johannique», *RevThom* 87 (1987), 435-441; «Le mot final du Prologue johannique. À propos d'un article récent», *RevThom* 89 (1989), 279-288. L'«article récent» en question est celui d'I. DE LA POTTERIE, «C'est lui qui a ouvert la voie. La finale du Prologue johannique», *Bib* 69 (1988), 340-369.

quer»). Le sens d'«expliquer», dominant dans l'interprétation, est en fait second par rapport au sens du verbe de mouvement: «conduire». Il ne s'agit pas tant de suggérer que le Fils est l'«exégète» et/ou l'«exégèse» du Père. Cette lecture expose à une compréhension trop intellectualiste du verbe utilisé. Il faut surtout rendre compte du fait que le Fils introduit le croyant et quiconque, à la seule condition de croire, dans sa propre relation au Père. La traduction par: «entraîner», est celle d'André Chouraqui. Elle offre l'avantage de suggérer un tel sens, disons plus existentiel ou relationnel. Ce dernier mot dit le projet, tant du Prologue que de l'évangile, d'introduire la créature là d'où elle procède et où elle tend sans cesse, de toujours à toujours: de l'Amour créateur à ce même Amour, selon toutes ses dimensions pour qu'il soit convaincant. C'est en Dieu que protologie et eschatologie coïncident pour qu'elles coïncident en l'homme.

6. Ouverture

Je ne pouvais livrer que *ma* lecture de ce texte immense, fondée sur les sciences du langage et de l'histoire, de l'intérieur de la tradition catholique. L'auteur du quatrième évangile se révèle le plus sensible à l'articulation entre eschatologie et protologie. C'est au point de privilégier la protologie. Il apporte ainsi un contrepoint précieux dans le concert des autres théologies du Nouveau Testament. Pas d'eschatologie sans protologie! La résurrection, «le jour un de la semaine» (Jn 20,1.19), est l'accomplissement du «jour un» de la création (cf. Gn 1,5). Le Père a créé le monde en vue de la résurrection de son Fils et de la nôtre. L'Esprit (Gn 1,2), présent dès l'origine, est le don réservé pour la fin des temps (Ez 36,27). Livré par Jésus sur la croix (Jn 19,30), il est reçu¹⁸ par les disciples le soir de Pâques sur l'invitation de Jésus ressuscité. L'Esprit assure ainsi l'articulation entre origine et fin, même s'il n'est pas cité par le Prologue. L'Esprit Saint convainc de la priorité de la protologie sur l'eschatologie. C'est un enseignement précieux. Il est de rigueur aujourd'hui plus que jamais. La pneumatologie du quatrième évangile relèverait pourtant d'une autre contribution.

¹⁸ *Lambanete* («Recevez l'Esprit Saint»), est une reprise du verbe et de ses composés, relevé dans le Prologue (Jn 1,5.11-12.16).

**«QUI ENIM FINEM INTULIT, HIC ET INITIUM OPERATUS EST»
(A.H. IV,12,4)
RILETTURA DELLA STORIA A PARTIRE DALL'EVENTO
DEL FIGLIO INCARNATO, IN IRENEO DI LIONE**

BART BENATS

PATH 8 (2009) 299-315

Nella fede dei cristiani del II secolo era molto viva la coscienza del ruolo incomparabile di Gesù Cristo nel rivelarsi di Dio e nell'introdurre l'uomo in un rapporto quanto mai intenso con Dio. Negli scritti di Ireneo di Lione tale coscienza traspare da ogni pagina. Ireneo mette in evidenza la piena manifestazione di Dio nel Figlio incarnato, ma anche la comprensione che in Cristo si realizza il disegno originario di Dio, dando una prospettiva nuova sulla creazione e sull'andamento della storia.

Padre della Chiesa del II secolo, vescovo di Lione, proveniente però dall'Asia Minore, Ireneo di Lione ha avuto un ruolo inscindibile e nodale nella storia del cristianesimo. È il primo a offrire una riflessione più sistematica sull'intero spettro della fede suscitata da Gesù e sulla sua portata. Con lui quindi, così viene comunemente ammesso, nasce la "teologia" cristiana. Ireneo abbozza una teologia molto radicata nella Scrittura, nell'originaria esperienza in cui Dio si è manifestato. Sviluppandosi dal centro della fede cristiana e sintonizzandosi con i successivi momenti della storia e della rivelazione che accoglie dalla tradizione ecclesiale, offre una riflessione di una ricchezza dottrinale enorme¹.

¹ Riferimenti alle opere di Ireneo: A.H. = *Adversus Haereses* (Denuncia e confutazione della pretesa gnosis); Epid. = *Epidexis* (Dimostrazione della predicazione apostolica). Le citazioni sono una nostra traduzione sulla base dell'edizione critica e traduzione curate da A.

La sua chiarificazione della fede viene provocata da un confronto con dottrine non aderenti all'espressione autentica della fede trasmessa dagli apostoli e fondata in Gesù Cristo, così la netta convinzione di Ireneo. Temi fondamentali in discussione riguardano la conoscibilità di Dio, la (im)possibilità di un rapporto fra Dio e il mondo, la concezione della creazione, l'antropologia e la salvezza dell'uomo. Dalle varie correnti gnostiche vengono elaborate dei racconti e delle teorie che sono una interpretazione particolare dell'evento della rivelazione non corrispondente a ciò che nella Chiesa era stato recepito come la verità rivelata da Gesù Cristo, e quindi base della sua fede². L'errore fondamentale comune a tutte le dottrine gnostiche – così Ireneo – consiste nel rigetto del Dio che è Creatore di tutte le cose, e quindi nella loro concezione di Dio, dell'uomo e del cosmo³. Da qui il vigore con cui Ireneo reagisce a posizioni ambigue.

Nel confronto Ireneo insiste sull'unità di Dio e sulla fede nell'unico Dio che è anche stato Creatore. Si sente sfidato a chiarire in modo particolare il ruolo del Figlio che è venuto a rivelare il Padre. Offre argomenti che sono di grande rilevanza per una lettura della storia in cui viene focalizzata il ruolo del Figlio incarnato che ha legato “fine” e “inizio” e che sta al centro della dinamica in cui attraverso la storia si concretizza il rapporto fra Dio e l'uomo. Scrive Ireneo:

«Il nostro Signore Gesù Cristo, negli ultimi tempi, si è fatto uomo tra gli uomini per ricollegare la fine all'inizio, cioè l'uomo a Dio» (*«In novissimis temporibus homo in hominibus factus est, ut finem conjugeret principio, hoc est hominem Deo»*) (A.H. IV,20,4).

ROUSSEAU per *Sources Chrétiennes* (SC). Per la bibliografia rimandiamo a B. BENATS, *Il ritmo trinitario della verità. La teologia di Ireneo di Lione*, Città Nuova, Roma 2006, pp. 487ss.

² Non possiamo soffermarci qui sulle questioni rilevate al pensiero gnostico e sulla loro interpretazione della fede cristiana. Rimandiamo a B. BENATS, *Il ritmo trinitario*, cit., pp. 25-90. Vedi anche F.M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée*, Vrin, Paris 1947; M. SIMONETTI, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 1994; G. FILORAMO, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Bari 1983, ²1987; S. PÉTREMENT, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Cerf, Paris 1984; A.H.B. LOGAN, *Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism*, Clark, Edinburgh 1996; A. ORBE, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III* (BAC, 384-385), 2 vol., BAC, Madrid 1976.

³ A.H. IV,pr,4. Vedi anche A.H. II,1,1 e A.H. V,19,2.

L'intento di questo contributo è di articolare alcune linee che mostrano il legame che Ireneo esplicita fra il momento culmine in cui il Figlio di Dio – con l'espressione “negli ultimi tempi” viene enunciata la centralità di tale momento – si rende presente in mezzo agli uomini e l'inizio della storia, anch'esso per Ireneo non pensabile in modo separato da ciò che Cristo opera. Ne vogliamo mettere in evidenza quattro aspetti:

1. il significato della rivelazione “visibile e palpabile” nel Figlio incarnato per la comprensione del rapporto fra Dio e la storia dell'uomo;
2. la conseguenza di tale evento dell'incarnazione per la comprensione e per la possibilità di realizzarsi dell'uomo, in quanto il Figlio incarnato “rendendosi simile all'uomo e rendendo l'uomo simile a se” ha fatto apparire l'immagine secondo il quale l'uomo era stato creato all'inizio;
3. l'impatto del Figlio incarnato su ogni uomo che ha vissuto sin dalla creazione;
4. l'unità dell'economia e la fede nel Creatore che consegue dalla visione sul Figlio incarnato che ha “collegato la fine al principio”.

Nell'insieme di questi elementi apparirà chiaramente come a partire dalla comprensione del Figlio fattosi uomo che ha manifestato Dio e il suo rapporto con l'umanità nell'insieme della storia, diventa possibile una rilettura della storia in cui viene chiarificato in modo forte la realtà della creazione e del Creatore.

Per Ireneo stesso è un tema che non è di poca importanza nel corso della sua esposizione. Lo menziona già all'inizio della sua opera maggiore l'*Adversus Haereses*, elencando alcune questioni che vengono suscitate dalle dottrine gnostiche che ha appena esposto:

«Far conoscere perché la venuta del Figlio di Dio avvenne negli ultimi tempi, vale a dire perché colui che è il Principio apparve soltanto alla fine» (A.H. I,10,3)⁴.

⁴ Cf. A. ROUSSEAU, SC 263, p. 228; W.C. VAN UNNIK, *An Interesting Document of the Second Century theological Discussion: Irenaeus adv. haer. 1,10,3*, in «Vigiliae Christianae» 31 (1977) 196-228.

1. Il Figlio che «negli ultimi tempi si è fatto visibile e palpabile» (A.H. IV,7,2) ha fatto conoscere i misteri di Dio

L'esperienza fondamentale dei discepoli di Gesù e della Chiesa è che Gesù ha dischiuso in un modo del tutto impareggiabile la conoscenza di Dio e la possibilità di vivere in rapporto con lui. Continuamente Ireneo ribadisce quanto in Gesù il Padre stesso si è rivelato. E ciò non soltanto portando una conoscenza nuova, ma la sua stessa presenza rendeva visibile tale manifestazione di Dio.

«Non potremmo imparare i misteri di Dio altrimenti, se non vedendo il nostro Maestro e percependo, con i nostri orecchi, il suono della sua voce...» (A.H. V,1,1).

Non è un qualsiasi maestro che fa conoscere Dio nel suo essere più profondo e tutto ciò che ne consegue riguardo alla realtà creata, ma uno che «essendo il Verbo, si è fatto uomo» (A.H. V,1,1). Dio si fa conoscere in modo tangibile e visibile nel suo Figlio fattosi uomo⁵. Nessuno d'altronde sarebbe capace di rivelare il Padre, se non il Figlio per il rapporto diretto che ha con il Padre, così perspicacemente osserva Ireneo. E ripetutamente

⁵ Nel contesto della polemica antignostica, la realtà di tale affermazione viene ribadita in tanti modi, argomentando sull'unità della persona di Gesù Cristo, realmente Verbo, Figlio di Dio. «Gesù, il quale ha sofferto per noi e ha abitato fra noi, questo stesso Gesù è il Verbo di Dio» (A.H. I,9,3). «Il Verbo di Dio (...) che era da sempre presente all'umanità, si è unito e mescolato secondo il beneplacito del Padre all'opera da lui stesso modellata e si è fatto carne: ed è questo Verbo fattosi carne che è Gesù Cristo nostro Signore, ed è lui che ha sofferto per noi, che è risuscitato per noi, che di nuovo verrà nella gloria del Padre per risuscitare ogni carne, far apparire la salvezza...» (A.H. III,16,6). Tutto il Vangelo attesta la reale umanità nella quale il Figlio ha vissuto fra gli uomini e ha sofferto anche la sua passione. Scrive ancora Ireneo: «Il Vangelo non conosce un altro Figlio dell'uomo all'infuori di colui che è nato da Maria e che ha sofferto la passione; non conosce un Cristo che se ne sarebbe volato lontano da Gesù prima della sua passione, ma riconosce in colui che è nato Gesù Cristo, il Figlio di Dio, e proclama che è quello stesso che, dopo aver sofferto la passione, è risuscitato» (A.H. III,16,5). A causa della mancata unità del divino e dell'umano, le dottrine gnostiche non sanno concepire l'unico soggetto nel Figlio incarnato: per questo dicono che la parte divina, il Cristo dall'alto, prende possesso dell'esistenza del Gesù "corporeale" e lo lascia di nuovo prima della passione (quando ha finito la sua funzione rivelatrice, cf. A.H. III,16,1), oppure – come avviene nelle dottrine rispettivamente degli ebioniti e dei doceti – nel Cristo viene riconosciuta soltanto la realtà umana o quella divina. Per la cristologia gnostica, si veda, oltre alle opere indicate alla nota 2, ciò che abbiamo scritto in B. BENATS, *Il ritmo trinitario*, cit., pp. 70-74.

ricorda tale fatto riferendosi al *loghion* di Mt 11,27, in cui Gesù dice che «nessuno conosce il Padre tranne il Figlio, né il Figlio tranne il Padre, e colui al quale il Figlio li rivelerà».

Quando Gesù afferma che «nessuno conosce il Padre se non il Figlio...» – dice Ireneo –, innanzitutto vuole

«mostrare ai suoi discepoli che lui stesso è il Verbo che produce la conoscenza del Padre e (...) rimproverare la pretesa dei Giudei di possedere Dio pur disprezzando il suo Verbo attraverso il quale Dio è conosciuto» (A.H. IV,6,1).

Per la comunione totale con il Padre, il Figlio può esprimere il Padre: «Il Padre ha tutto in comune col Figlio» («*in omnibus Pater communicans Filio*») (A.H. II,28,8). L'intensità di tale rapporto s'intende quando Gesù, nel Vangelo di Giovanni, dice che egli è nel Padre e che il Padre è in lui⁶. Il Figlio, rivelando il Padre, «non è fuori di lui», ma nel seno del Padre⁷ (A.H. III,11,5).

L'esperienza fatta con Gesù costituisce un momento particolare nella storia: un *kairos* unico perché colui che “negli ultimi tempi” si è incarnato e ha vissuto in mezzo agli uomini, offre all'uomo un'esperienza quanto mai diretta di Dio.

«È a tutti che il Padre si è rivelato, rendendo il suo Verbo visibile a tutti» («*omnibus revelavit se Pater, omnibus Verbum suum visibilem faciens*») (A.H. IV,6,5)⁸.

Per la visibilità che caratterizza tale presenza, la conoscenza di Dio ha una nuova consistenza. Diventa pienamente percepibile la portata dell'affermazione cristiana che il Figlio è la conoscenza del Padre:

«Tramite il Verbo in persona divenuto visibile e palpabile, il Padre si è mostrato, e se non tutti hanno creduto in lui nello stesso modo, tutti hanno visto il Padre nel Figlio: perché la realtà invisibile che si vedeva nel Figlio

⁶ Gv 14,10-11. Vedi A.H. III,13,2 e III,6,2. Cf. anche A.H. V,18,1.

⁷ Cf. Gv 1,18.

⁸ Vedi anche A.H. IV,7,2: «Revelationem acceperunt ab ipso Filio, qui et in novissimis temporibus visibilis et palpabilis factus est et cum humano genere locutus est». Cf. ancora A.H. III,11,6; III,18,1; V,18,7; Epid. 6.

era il Padre, e la realtà visibile nella quale si vedeva il Padre era il Figlio (*“omnes viderunt in Filio Patrem: invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius”*)» (A.H. IV,6,6).

Considerando l'eccezionale manifestazione del Padre nel Figlio incarnato, non viene però soppresso la storia precedente. Non è soltanto in quel momento particolare che l'uomo viene a conoscere il vero Dio, come alcune correnti eretiche ammettono. Gli “ultimi tempi”, nei quali il Figlio fattosi uomo in modo visibile è stato presente fra gli uomini, sono sempre collegati con “l'inizio”, con il “principio” in cui ha preso esistenza l'uomo in quanto “opera modellata da Dio”. E da quel momento iniziale era sempre il Figlio a rivelare il Padre, bensì in modi diversi a seconda del modo in cui il Padre ha voluto manifestarsi⁹.

La particolarità di ciò che in Cristo si è sperimentato diventa la chiave per la comprensione della storia intera.

«Perché ogni profezia, prima del suo compimento, è per gli uomini solo un insieme di enigmi e di ambiguità; ma quando arriva il momento e giunge a compimento la predicazione, allora essa trova la sua interpretazione esatta. Per questo, letta dai Giudei nell'epoca presente, la Legge assomiglia a una favola: perché non hanno ciò che è la spiegazione di tutto, cioè la venuta del Figlio di Dio come uomo. Letta invece dai cristiani, essa è un *tesoro che per un tempo è rimasto nascosto nel campo, ma che la croce di Cristo ha rivelato e spiegato...*» (A.H. IV,26,1)¹⁰.

La presenza visibile del Figlio fattosi uomo dà la possibilità di comprendere in modo appropriato la storia precedente e tutte le profezie, fa-

⁹ Cf. A.H. IV,20,5 e tante altre espressioni disseminate nell'intera esposizione dell'*Ad-versus Haereses*. Lo stesso Figlio rivelava Dio attraverso la creazione (cf. A.H. IV,6,6; IV,20,7; II,6,1. Vedi B. BENATS, *Il ritmo trinitario*, cit., pp. 219-224) e attraverso le manifestazioni in modo profetico mediante lo Spirito (cf. A.H. IV,20,6; IV,20,4; IV,12,4; IV,33,10; V,22,1; Epid. 6, 34, 50, 68, 73, 92. Vedi B. BENATS, *Il ritmo trinitario*, cit., pp. 225-232).

¹⁰ Notiamo come Ireneo indichi in particolare la croce, ossia il mistero di Cristo crocifisso, come centro e punto focale dell'azione del Figlio incarnato e dell'intera economia. Vedi al riguardo A. ORBE, *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, vol. 2, Piemme-PUG, Casale Monferrato-Roma 1995, pp. 280-283; Y. DE ANDIA, *Modèles de l'unité des testaments selon Irénée de Lyon*, in «*Studia Patristica*» XXI (1989) 49-59, pp. 57-58; D. WANKE, *Das Kreuz Christi bei Irenäus von Lyon*, W. de Gruyter, Berlin-New York 2000, pp. 380-382.

cendo emergere anche la profondità delle rivelazioni già avvenute¹¹. D'altra parte, le profezie consentono di cogliere più a fondo il nuovo, facendo riconoscere la ricchezza e gli aspetti molteplici della manifestazione di Dio nel Figlio incarnato. Le prefigurazioni e gli annunci dei profeti e patriarchi sono d'aiuto, dice Ireneo, «affinché gli uomini che sarebbero venuti dopo di loro, avendo il timore di Dio, accogliessero agevolmente la venuta del Cristo, istruiti come erano dalla Scrittura» (A.H. IV,23,1)¹².

In base a quello che è emerso finora sul significato del momento nodale della storia sperimentato nel Figlio incarnato, possiamo affrontare alcune conseguenze fondamentali riguardo alla comprensione della storia e del rapporto che ne appare fra Dio e l'uomo. Essa esprime qualcosa sul momento attuale in cui può realizzarsi il disegno originario della creazione. Essa dischiude il senso della creazione e riprende il destino di ogni uomo in ordine ascendente fino a Adamo che viene raggiunto dal Cristo. Essa mostra l'unità dell'economia in cui Dio si relaziona all'uomo e chiarisce il modo in cui Dio ha fatto ogni cosa, riconoscendo il ruolo del Padre, del Figlio e dello Spirito nell'opera creativa.

2. «Rendendosi simile all'uomo e rendendo l'uomo simile a sé» (A.H. V,16,2) il Figlio fattosi uomo ha fatto apparire l'immagine secondo cui l'uomo era stato creato all'inizio

Nell'evocare la vita di Gesù, viene in evidenza il realismo con il quale Ireneo ne descrive l'autentica condizione umana. Il Figlio incarnato si

¹¹ «Grâce à la clé qui est Jésus Christ, le chrétien lit dans l'Ancien Testament sa foi trinitaire, même si la révélation y demeure imparfaite, car l'incarnation du Fils et le don de l'Esprit constituent la nouveauté radicale des "derniers temps"», J. FANTINO, *La théologie d'Irénee. Lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire*, Cerf, Paris 1994, p. 52. Von Balthasar aveva già osservato: «Damit hat der Alte Bund verborgen ebenso trinitarische Gestalt wie der Neue sie offen hat, und der trinitarische Glaube des Neuen Bundes ist der Schlüssel, der alle Rätsel des Alten unmittelbar aufschließt» (H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 2, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962, p. 82).

¹² Per l'unità dell'economia, «nelle parole dei santi profeti» si trova già «l'inizio del Vangelo» (A.H. III,10,6). Nelle profezie infatti, nota Polanco Femandois, «aunque en forma de figuras, se encontraba ya el Hijo de Dios encarnado» (R. POLANCO FERNANDOIS, *El concepto de profecía en la teología de san Ireneo*, BAC, Madrid 1999, p. 177).

rende solidale con l'uomo in ogni suo stato di vita¹³. Attraversando ogni età, penetrando nella condizione storica dell'uomo, diventando simile a noi, Gesù fa trovare all'uomo, in ogni momento della sua vita, il modello concreto per realizzare il disegno secondo il quale è stato creato. In uno sguardo sull'insieme della storia, collegando l'evento dell'incarnazione alla stessa creazione, diventa molto incisivo il riferimento al racconto della creazione dell'uomo nella Genesi, dove viene descritto come egli è fatto da Dio "a sua immagine e somiglianza" (Gn 1,26).

Attraverso Gesù Cristo diventa concreta e visibile l'immagine secondo il quale l'uomo era stato creato all'inizio¹⁴. Ireneo costata che nella storia precedente era «facilmente persa» (A.H. V,16,2) la somiglianza dell'uomo con Dio perché non era ancora visibile l'immagine secondo la quale era stato creato. Si evidenzia quindi quanto l'incarnazione del Figlio abbia un significato decisivo nel comprendere il principio in cui l'uomo è stato creato. Il Figlio si è fatto uomo, diventando così com'è l'opera modellata all'inizio, in modo che l'uomo possa vedere l'autentica immagine di Dio pienamente simile a Dio. Viene facilitata quindi la crescita dell'uomo verso la realizzazione del suo essere "a immagine e somiglianza di Dio". Esistenzialmente e storicamente, infatti, dovrà realizzarsi l'essere a immagine e somiglianza di Dio. Tale condizione storico-esistenziale è caratteristica dell'essere umano, e trova la sua radice nella differenza fra Dio e l'uomo¹⁵. Guardando la storia dalla creazione sin al momento vissuto col Figlio incarnato, Ireneo osserva che la Mano di Dio – il Figlio – «dall'inizio alla fine ci modella, ci rende idonei in vista della vita, è presente alla sua opera e la rende perfetta a immagine e somiglianza di Dio» (A.H. V,16,1)¹⁶. E specifica:

¹³ Cf. fra altri A.H. II,22,4.

¹⁴ «Alla fine, il Figlio stesso di Dio ha mostrato la somiglianza, facendosi uomo e assumendo in se stesso l'antica opera modellata» (A.H. IV,33,4). In Epid. 32 Ireneo dice: «Il Signore riceveva una carne formata secondo la stessa "economia" di quella di Adamo (...) per farsi quest'uomo stesso del quale è scritto che era, all'inizio, a immagine e somiglianza di Dio».

¹⁵ «*Deus facit, homo autem fit*» (A.H. IV,11,2). Vedi anche A.H. IV,39,2 e V,2,3. In A.H. III,20,2 viene specificato che si tratta di un progredire dell'uomo verso una somiglianza con «colui che è morto per lui», riferimento alla dimensione pasquale di questo conformarsi all'immagine di Dio. Sullo sfondo della storia in cui l'uomo si realizza rinascendo in Dio, appare sempre l'immagine di Cristo crocifisso e risorto.

¹⁶ Vedi anche A.H. V,1,3: «Mai Adamo è sfuggito alle Mani di Dio, alle quali parlava il Padre quando diceva: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza". Ed è

«La verità di tutto questo appariva quando il Verbo di Dio si fece uomo, *rendendosi simile all'uomo e rendendo l'uomo simile a sé*, affinché, attraverso la somiglianza con il Figlio, l'uomo divenisse prezioso agli occhi del Padre. Nel tempo anteriore, infatti, si diceva bensì che l'uomo era stato fatto a immagine di Dio, ma questo non appariva, perché il Verbo era ancora invisibile, egli a immagine del quale l'uomo era stato fatto: è d'altronde per questo motivo che la somiglianza era facilmente persa. Ma quando il Verbo di Dio si fece carne, confermò l'una e l'altra cosa: *fece apparire l'immagine in tutta la sua verità, diventando egli stesso ciò che era sua immagine, e ristabilì la somiglianza in modo stabile*, rendendo l'uomo totalmente simile al Padre invisibile attraverso il Verbo d'ora in poi visibile» (A.H. V,16,2).

Per rendere l'uomo simile a sé, il Verbo di Dio si rende simile all'uomo¹⁷. Grazie al Figlio incarnato, diventa quindi possibile che l'uomo cresca e diventi “conforme” alla sua immagine, a Gesù¹⁸. L'azione del Figlio viene descritta come il “ristabilire” la somiglianza che era andata perduta. Il Figlio fattosi uomo «ha restaurato nell'opera da lui modellata il privilegio originario che è di essere stato fatto a immagine e somiglianza di Dio» (A.H. V,2,1).

Con grande evidenza e semplicità Ireneo evoca il quadro della storia nella sua profonda unità quando, parlando della guarigione del cieco nato¹⁹, fa vedere come il Signore semplicemente continui l'opera di modellazione dell'uomo intero che aveva cominciato all'inizio.

per questo che, alla fine, non per la volontà della carne né per la volontà dell'uomo, ma per il beneplacito del Padre, le Mani di Dio hanno reso l'uomo vivente, affinché Adamo divenisse a immagine e somiglianza di Dio». Mediante le Mani del Padre, «l'uomo intero» diventa a immagine e somiglianza di Dio (A.H. V,6,1). È nel tempo che l'uomo, all'inizio modellato dalle Mani di Dio, diventa a immagine e somiglianza di Dio (A.H. V,28,4). Vedi anche A.H. IV,39,2.

¹⁷ Interessante il modo in cui Sesboué parla di una “reciprocità dell'immagine” fra Adamo e Cristo (B. SESBOÛÉ, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, Desclée, Paris 2000, pp. 148-150). Vedi anche Epid. 22, con le note di A. ROUSSEAU, SC 406, pp. 257-261.

¹⁸ Commenta Hamman: «Le Christ est ce que l'homme devient» (A.-G. HAMMAN, *L'homme icône de Dieu. La Genèse relue par l'Eglise des Pères*, PUF, Paris 1998, p. 20); infatti: «Il réalise parfaitement l'épure de la Génèse. Image et ressemblance trouvent en lui leur fondement, leur référence, leur cause exemplaire et finale» (*ibid.*)

¹⁹ Gv 9,1-11.

«Colui che aveva modellato Adamo all'inizio e al quale il Padre aveva detto: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza", egli stesso, essendosi manifestato agli uomini alla fine dei tempi, rimodellava gli occhi di colui che, proveniente da Adamo, era nato cieco» (A.H. V,15,4).

Riflettendovi Ireneo scrive:

«Poiché noi siamo modellati dal Verbo nel seno materno, lo stesso Verbo rimodellò gli occhi del cieco nato, mostrando apertamente colui che ci ha modellato nel segreto, poiché il Verbo stesso era divenuto manifesto agli uomini... il Signore che ha rimodellato gli occhi era colui che aveva modellato tutto l'uomo, eseguendo la volontà del Padre» (A.H. V,15,3).

Nella manifestazione di Dio in Gesù Cristo si rivela, quindi, la verità sull'uomo e sul rapporto originario fra l'uomo e Dio. Descrivendo la storia dell'uomo, Ireneo prende sul serio quanto la situazione dell'umanità intera, in seguito all'atto di disobbedienza e alla pretesa orgogliosa di Adamo, sia stata condizionata dalla dilatazione delle pratiche del male, dalla morte che ha sigillato la finitudine, dall'uscita fuori del rapporto immediato con Dio. Il Figlio incarnato assume e trasforma tale realtà. Nel Cristo Gesù «ricuperiamo ciò che abbiamo perso in Adamo, cioè di essere a immagine e somiglianza di Dio»; perché «quando il Figlio si è incarnato e si è fatto uomo, ha ricapitolato in se stesso la lunga storia degli uomini» (A.H. III,18,1)²⁰.

La nozione di "ricapitolazione", che ha scorto nella teologia paolina, acquista nel pensiero di Ireneo un significato molto approfondito²¹. Esplicita soprattutto l'impatto dell'azione salvifica del Figlio incarnato, ma si riferisce anche all'intera economia in cui Dio vuole far giungere l'uomo alla vita²². Esprime quindi la consapevolezza del legame fra Gesù e il disegno

²⁰ Vedi anche A.H. V,12,4.

²¹ Vedi R. NOORMANN, *Irenäus als Paulusinterpret*, Mohr, Tübingen 1994, pp. 447-449; B. SESBOÛÉ, *Tout récapituler*, cit., pp. 125-128.

²² Nell'unico concetto di ricapitolazione viene condensata una molteplicità di dimensioni. Vedi B. BENATS, *Il ritmo trinitario*, cit., pp. 441-453. Dell'abbondante bibliografia sul tema, ricordiamo: B. SESBOÛÉ, *Tout récapituler*, cit., pp. 130-159; G. WINGREN, *Man and the Incarnation. A Study in the Biblical Theology of Irenaeus*, Oliver and Boyd, Edinburgh 1959, pp. 79-85, 122-132, 170-180, 192-201; A. HOUSIAU, *La christologie de S. Irénée*, Duculot, Louvain-Gembloux 1955, pp. 216-224; J. DANÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique*, Desclée & Cie, Paris-Tournai 1961, pp. 156-169; G. JOPPICH, *Salus carnis. Eine Untersuchung in der Theologie des hl. Irenäus von Lyon*, Vier-Türme Verlag,

originario della creazione, ma anche l'effetto retroattivo di ciò che Gesù ha operato. Guardiamolo più da vicino.

3. «Ricapitolando in sé ogni cosa», il Figlio incarnato ha raggiunto ogni uomo vissuto sin dall'inizio della storia

Quando Ireneo evoca la ricapitolazione, viene in evidenza fortemente il legame già sottolineato prima fra gli "ultimi tempi" in cui il Figlio si è incarnato e ciò che Dio ha operato nella creazione e nei vari momenti della storia successiva. Infatti, Gesù «ha ricapitolato in sé l'opera modellata all'inizio» (A.H. III,21,9). Specificando ancora di più la parte che il Figlio aveva già nella creazione, Ireneo scrive:

«L'Autore del mondo è veramente il Verbo di Dio. È lui il nostro Signore: egli stesso, negli ultimi tempi, si è fatto uomo, mentre era già nel mondo e sul piano invisibile sosteneva tutte le cose create e si trovava impresso (*infixus*) nella creazione intera, perché come Verbo di Dio governava e disponeva tutte le cose. Ecco perché è venuto in modo visibile "nel suo proprio territorio" (*in sua*), e "si è fatto carne" ed è stato appeso al legno, per ricapitolare in se stesso tutte le cose» (A.H. V,18,3).

Ciò che viene operato dalla ricapitolazione punta alla vita dell'uomo, secondo l'intento originario di Dio nella creazione²³. Il cambiamento causato non significa quindi una spaccatura nell'andamento progressivo della storia, ma segna il compimento dell'atto creativo. È la stessa creazione, di cui Dio da sempre si è preso cura, che viene colmata: Dio non ha preso di nuovo fango per modellare il secondo Adamo, ma l'ha fatto uscire da Maria perché non fosse un'altra opera ma la sua stessa creazione a essere salvata (cf. A.H. III,21,10). Il Verbo fattosi uomo «ebbe quindi anch'egli carne e sangue per ricapitolare in sé non un'altra opera, ma l'opera modellata inizialmente dal Padre...» (A.H. V,14,2).

Münsterschwarzach 1965, pp. 101-113; Y. TORISU, *Gott und Welt*, Steyler Verlag, Nettetal 1991, pp. 157-179; J. FANTINO, *La théologie d'Irénée*, cit., pp. 240-258; R. NOORMANN, *Irenäus als Paulusinterpret*, cit., pp. 430-466; E. OSBORN, *Irenaeus of Lyons*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 97-116.

²³ Cf. A.H. III,18,7; V,14,1; Epid. 6.

Entrando nella realtà umana, facendosi carico di tutte le vicende dell'uomo e del suo vissuto concreto, facendosi uomo, può incentivare la realizzazione del disegno originario della creazione²⁴.

Non soltanto l'uomo che ha vissuto contemporaneamente a Gesù e coloro che vivono nel tempo successivo della Chiesa sono beneficiati dall'azione del Figlio incarnato che si mette a capo di tutti gli esseri visibili. Partendo dagli "ultimi tempi", la salvezza e la vita risalgono anche alle generazioni precedenti. Spiegando la parabola degli operai dell'ultima ora, Ireneo ricorda come tutti ricevano lo stesso stipendio, «cominciando dagli ultimi», perché in quel momento il Signore si è reso presente a tutti²⁵. La ricapitolazione ha quindi anche un *effetto retroattivo*, in modo tale che coloro che hanno vissuto durante il tempo dell'alleanza veterotestamentaria diventano partecipi pienamente del compimento che in modo profetico già avevano sentito annunciare²⁶.

Affinché la ricapitolazione sia efficace e totale, e affinché l'economia di Dio sia veramente universale, anche Adamo stesso deve esservi incluso. Dice Ireneo: «Se dunque l'uomo è salvato, è necessario che sia salvato l'uomo che è stato modellato per primo» (A.H. III,23,2), altrimenti «tutto il genere umano è ancora sotto il potere della perdizione» (A.H. III,23,8). Nella comprensione di Ireneo vengono raggiunti tutti gli uomini in ordine ascendente fino ad Adamo.

«Ciò che è stato legato non può essere slegato se non si rifà in senso inverso il cappio del nodo» (A.H. III,22,4).

In questo modo, Cristo stesso, il Figlio, diventa "padre" di coloro che hanno vissuto sotto l'antica alleanza, e che sarebbero dunque i suoi "progenitori".

«È per questo che il Signore diceva che i primi sarebbero stati gli ultimi, e gli ultimi i primi. Il profeta, da parte sua, indica la stessa cosa quando dice: "Da padri che erano sono diventati tuoi figli"²⁷. Perché il Signore, diventando il Primogenito dai morti e ricevendo nel suo seno i padri antichi, li ha

²⁴ Sulla necessità per una ricapitolazione reale che il Cristo sia veramente Dio e diventi veramente uomo cf. B. SESBOÛÉ, *Zeit und Ewigkeit bei Irenäus von Lyon*, in A. RAFFELT (ed.), *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2001, pp. 133-145, in particolare p. 137.

²⁵ A.H. IV,36,7.

²⁶ Cf. anche R. POLANCO FERNANDOIS, *El concepto de profecía*, cit., pp. 332-349.

²⁷ Sal 44,17.

fatto rinascere alla vita di Dio, diventando egli stesso il principio dei viventi poiché Adamo era divenuto il principio dei morti» (A.H. III,22,4)²⁸.

Dopo aver ricordato che Dio aveva già esercitato la sua provvidenza in favore di tutti gli uomini senza eccezione sin dalla creazione, Ireneo dice perciò con parole concise e incisive:

«Come noi eravamo prefigurati e preannunciati nei primi, così essi a loro volta trovano in noi, cioè nella Chiesa, la loro forma compiuta e prendono il compenso delle loro fatiche» (A.H. IV,22,2).

Cristo stesso lo ha mostrato in modo figurativo nella lavanda dei piedi e nell'ultima cena:

«Come all'inizio, nella persona dei primi uomini, siamo tutti stati ricondotti in schiavitù diventando debitori della morte, così alla fine, nella persona degli ultimi, tutti coloro che sin dall'inizio furono i suoi discepoli sono stati purificati e lavati dalla morte e sono giunti alla vita di Dio: perché colui che ha lavato i piedi dei suoi discepoli ha santificato e condotto alla purificazione il corpo tutto intero. È anche per questo che serviva il cibo mentre erano sdraiati, per indicare coloro che erano sdraiati nella terra [cioè i morti] e ai quali veniva a portare la vita» (A.H. IV,22,1).

Nella sua incarnazione e ricapitolazione il Figlio ha quindi voluto «collegare la fine all'inizio» (A.H. IV,20,4)²⁹, affinché la vita arrivi a tutti³⁰

²⁸ Vedi anche A.H. IV,5,2, dove Ireneo sta provando che c'è un unico Dio in tutta la storia riferendosi alla discussione di Gesù con i Sadducei che negano la risurrezione. Dice poi: «Se non è Dio dei morti ma dei viventi, e se viene chiamato il Dio dei padri che si sono addormentati, certamente sono viventi per Dio e non sono periti, essendo "figli della Risurrezione" (Lc 20,36). Ora la Risurrezione è il nostro Signore in persona, come egli stesso lo dice: "Sono la Risurrezione e la Vita" (Gv 11,25). E i padri sono suoi figli, perché è stato detto dal profeta: "Da padri che erano sono diventati tuoi figli". Il Cristo stesso è dunque, con il Padre, il Dio dei viventi che ha parlato a Mosè e che si è manifestato ai padri».

²⁹ Nel pensiero di Ireneo troviamo regolarmente l'idea che il Figlio collega inizio e fine: vedi A.H. III,23,3; IV,8,1; IV,12,4; IV,20,4; IV,25,1; V,1,3. Il modo in cui discende e risale il frutto della manifestazione di Dio viene elaborato in particolare attorno alla persona di Abramo: vedi A.H. IV,7,1.

³⁰ Importante perciò che abbia raggiunto anche i morti, avendo «dimorato per tre giorni nelle regioni inferiori della terra» (A.H. V,31,2), per diventare nella sua risurrezione

e Dio possa essere «al di sopra di tutte le cose, attraverso tutte le cose e in tutti noi»³¹.

L'attenzione concreta per l'insieme della storia e più specificamente per tutte le creature, viene per Ireneo percepibile anche nel modo in cui l'evangelista Luca presenta la genealogia di Gesù in un ordine ascendente:

«Una genealogia che va dalla nascita del Signore nostro fino ad Adamo e comprende settantadue generazioni: congiunge in tal modo la fine al principio e dimostra che il Signore stesso ha ricapitolato in se stesso tutte le genti disseminate fin dal tempo di Adamo, tutte le lingue e le generazioni umane insieme a Adamo stesso. Per questo lo stesso Adamo è stato denominato da Paolo “figura di colui che doveva venire”: il Verbo, artefice di tutte le cose, infatti, aveva abbozzato in lui la futura “economia” dell’umanità di cui si sarebbe rivestito il Figlio di Dio» (A.H. III,22,3).

Altri significativi contenuti sono ancora insiti nell’uso che Ireneo fa del concetto di “ricapitolazione”, ma in questo contesto non possiamo percorrere nella loro ampiezza tutte le dimensioni del pensiero di Ireneo. Diamo, in conclusione, ancora uno sguardo rapido all’unità dell’economia e alla fede nel Creatore che consegue dalla visione sul Figlio incarnato che ha “collegato la fine al principio”.

4. «Homo in hominibus factus est, ut finem coniungeret principio» (A.H. IV,20,4). Una prospettiva sulla presenza dell’unico Dio nella storia intera e su Dio creatore

Nell’evento in cui il Figlio si fa uomo e condivide l’esistenza umana in tutte le sue dimensioni, si è reso pienamente manifesto il progetto di Dio sulla creazione e si è realizzato in modo decisivo il suo compimento. Nelle parole e nelle azioni del Figlio incarnato, e in particolare nella sua Pasqua, la rivelazione di Dio trova la chiave di comprensione decisiva, grazie alla quale diventa possibile leggere in modo appropriato le successive manifestazioni di Dio nel corso della storia sin dal suo inizio.

“Primogenito dai morti” (A.H. II,22,4; III,16,3; III,22,4; IV,20,2; V,31,2; Epid. 38, 39). Vedi ancora Epid. 78 e A.H. III,19,3.

³¹ Ef 4,6, citato, tra altri, in A.H. V,18,2.

Riflettendo a partire dall'affermazione paolina che il fine della Legge è Cristo, Ireneo conclude che Cristo «deve dunque essere stato anche il suo principio»: «Colui che ha portato il fine è anche colui che ha realizzato il principio» (A.H. IV,12,4). E ne trova conferme nella Scrittura. Vede nel discendere del Figlio per liberare il popolo afflitto in Egitto una specie di anticipazione della sua “discesa” radicale che è l’incarnazione, in cui in modo visibile e tangibile egli si rende presente fra gli uomini nella loro storia³²; «dal principio, infatti – sottolinea Ireneo, facendone una chiave ermeneutica della storia precedente all’incarnazione –, il Verbo di Dio si era abituato a salire e discendere per la salvezza di coloro che erano malmenati» (A.H. IV,12,4).

È la realtà sperimentata negli “ultimi tempi” con Gesù che rimanda alla storia precedente nella quale viene riconosciuta un’analoga presenza del Figlio, anche se certamente in modi conformi ai vari momenti storici. Gesù Cristo, il Figlio fattosi uomo, e il Verbo mediante il quale Dio ha creato tutto, come anche colui che rivela Dio attraverso il carisma profetico, sono gli stessi.

«Secondo la sua grandezza, [Dio] è sconosciuto a tutti gli esseri che sono stati fatti da lui: perché nessuno ha scrutato la sua elevatezza, né fra gli antichi né fra i contemporanei. Tuttavia, secondo il suo amore, è *conosciuto in ogni tempo grazie a colui mediante il quale ha creato tutte le cose: e quello non è altro che il suo Verbo, il nostro Signore Gesù Cristo, che, negli ultimi tempi, si è fatto uomo tra gli uomini per ricollegare la fine all’inizio*, cioè l’uomo a Dio. Ecco perché i profeti, dopo aver ricevuto dallo stesso Verbo il carisma profetico, hanno predicato in anticipo la sua venuta secondo la carne (...). Dall’inizio, infatti, il Verbo ha annunciato che Dio sarebbe stato visto dagli uomini, che avrebbe vissuto e conversato con loro sulla terra e si sarebbe reso presente all’opera da lui modellata...» (A.H. IV,20,4).

Infatti,

«Visto che il rivelatore del Padre, il Verbo, era *ricco e molteplice*, non era sotto una sola forma né sotto un solo aspetto che si faceva vedere a coloro che lo vedevano, ma secondo le diverse realizzazioni delle sue “*economie*”» (A.H. IV,20,11).

³² Cf. A. ROUSSEAU, SC 210, p. 254. Vedi anche A.H. IV,7,4.

L'unico Verbo, in quanto "ricco e molteplice", è capace di rivelare il Padre in vari modi nel corso della storia, adatti alla varietà delle situazioni concrete. Il Figlio rivela infatti "quando e come" il Padre vuole³³. Indirizza dunque il suo operare alla volontà del Padre, alla realizzazione del suo progetto con la creazione. E proprio a questo si riferisce un concetto base della teologia di Ireneo e della teologia antica: l'"economia".

Numerosi testi di Ireneo evocano come il Figlio concretamente entra in rapporto con l'uomo; talvolta si trova in dialogo – il Verbo si trattiene con Adamo nel paradiso terrestre³⁴, con Abramo³⁵ e con Mosè³⁶ –, altre volte in premura d'amore verso il suo popolo prendendo su di sé una funzione salvifica³⁷.

Attraverso i vari momenti della storia progressivamente si realizza il "progetto" del Padre sin dalla creazione che chiama l'uomo a vivere in comunione con lui; Dio stesso come un "architetto"³⁸ ha progettato il cammino della storia verso la sua piena realizzazione, e "compono" con l'abilità di un musicista che sa collocare in modo adatto e con la cadenza giusta le note nella melodia³⁹. «Dio – così sottolinea Ireneo –, all'inizio, ha modellato l'uomo in vista dei suoi doni»; tutte le sue azioni successive, nella loro molteplicità, erano in funzione di questo, in modo da disporre «il genere umano in vista della "sinfonia" della salvezza» (A.H. IV,14,2).

Tra i vari momenti dell'economia c'è un nesso profondo per il riferimento all'unico Dio che in tutta la storia si rivela all'uomo e lo vuole fare entrare in comunione con lui. La molteplicità di manifestazioni nella storia (e l'azione multiforme dello Spirito e del Verbo in favore dell'uomo) per Ireneo svelano anche qualcosa dell'identità profonda di Dio, dell'unico Dio che esiste come Padre, Figlio e Spirito. La fede trinitaria della Chiesa non è speculazione, ma esplicitazione di ciò che Dio ha fatto conoscere di sé. Ciò

³³ Cf. A.H. IV,6,7.

³⁴ Epid. 12; cf. anche A.H. IV,10,1.

³⁵ A.H. IV,7,4; IV,10,1; Epid. 44-45.

³⁶ A.H. III,6,2; IV,5,2; IV,7,4; IV,10,1; Epid. 46.

³⁷ Discende per liberare il popolo dall'Egitto quando vede la sua afflizione (A.H. III,6,2; IV,7,4; IV,12,4; Epid. 46); appare in sogno a Giacobbe sulla scala che indica l'ascensione dell'uomo (Epid. 45).

³⁸ Cf. A.H. II,11,1; IV,14,2.

³⁹ Cf. A.H. II,25,2.

appare anche nel modo in cui Ireneo scrive sulla creazione e sul ruolo del Verbo/Figlio in essa.

Per concludere vorremmo soltanto illustrare ancora tale realtà attraverso alcune espressioni sulla comprensione del Dio creatore. Scrive Ireneo:

«Così dunque c'è un solo Dio, che, attraverso il Verbo e la Sapienza, ha fatto e organizzato tutte le cose. È lui il Creatore...» (A.H. IV,20,4).

«Non ha creato tutte le cose attraverso degli angeli né attraverso delle potenze che si sono staccati dalla sua volontà, perché Dio non ha bisogno di nulla; ma è attraverso il suo Verbo e il suo Spirito che fa tutto, dispone tutto, governa tutto, dà l'esistenza a tutto...» (A.H. I,22,1).

Viene sottolineato che Dio non aveva bisogno di aiutanti “esterni” o mediatori fra se e l'azione creatrice, visto che il Padre

«da sempre ha presso di se il Verbo e la Sapienza, il Figlio e lo Spirito. Mediante loro e in loro ha fatto tutte le cose, liberamente e spontaneamente, e a loro parla quando dice: “Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza”. È dunque da se stesso (*a semetipso*) che ha preso la sostanza delle cose che sono state create ed il modello delle cose che sono state fatte e la forma delle cose che sono state ordinate» (A.H. IV,20,1)⁴⁰.

Nelle sue riflessioni attorno alla comprensione di Dio come Creatore, si coglie quanto per Ireneo la comprensione di Dio sia profondamente trinitaria. Dio non è soltanto principio assoluto di tutte le cose in senso materiale (perché crea dal nulla), ma Dio crea *da se stesso*. Il Figlio e lo Spirito sono considerati il “se stesso” del Padre. Analizzando i testi di Ireneo si può concludere come intende non tanto una semplice descrizione in funzione della creazione, ma una vera e propria “coesistenza” del Padre, Figlio e Spirito⁴¹. È qui che appare altrettanto sconvolgente il significato del Figlio incarnato, che apre spazi di conoscenza profonda del mistero di Dio e spazi di comunione inaudita con Dio.

⁴⁰ Vedi anche A.H. II,30,9; e ancora I,22,1; II,2,4-5.

⁴¹ Cf. B. BENATS, *Il ritmo trinitario*, cit., pp. 254-288.

L'ARCHÊ ALLA LUCE DEL TELOS E LA STRUTTURA TRINITARIA DEL PENSIERO DI GREGORIO DI NISSA

GIULIO MASPERO

PATH 8 (2009) 317-331

1. Introduzione

Il rapporto tra protologia ed escatologia è un elemento portante del pensiero dell'uomo, sia a livello filosofico che teologico, in quanto manifesta la concezione della relazione della divinità con il mondo, e di conseguenza con la materia e la storia.

Da questa prospettiva il pensiero di Gregorio di Nissa è particolarmente notevole: in esso si evidenzia la ricca trama di relazioni che lo legano alla tradizione precedente e a Origene in particolare. M. Alexandre ha mostrato in un suo prezioso studio¹ come l'affermazione della corrispondenza di *archê* e *telos* e della possibilità di conoscere il primo alla luce del secondo fosse già presente nell'opera dell'Alessandrino. In questo modo ha anche individuato i tratti specifici della concezione nissena, concentrandosi particolarmente sull'ambito antropologico. Appoggiandosi alle conclusioni di questo lavoro, si cercherà di mostrare l'originalità nissena da un punto di vista essenzialmente teologico: in concreto, la tesi che si cercherà di provare è che la specificità del pensiero di Gregorio nella concezione dell'inversione del rapporto tra protologia ed escatologia ha il suo fondamento nella

¹ Cf. M. ALEXANDRE, *Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse*, in U. BIANCHI (ed.), *Archê e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, Milano 1981, 122-159.

dottrina trinitaria e può, dunque, essere colta solo a partire dall'insieme delle opere e della dottrina del Nisseno.

Per la vastità del tema trattato, il presente studio si divide in una prima parte, di taglio più analitico, tesa a mostrare, attraverso alcuni esempi, la presenza e il ruolo dell'inversione negli scritti del Nisseno, e una seconda parte sintetica, che, attraverso una considerazione più sistematica, cercherà di evidenziare il valore strutturale dell'inversione stessa a partire dai fondamenti trinitari del pensiero di Gregorio.

In primo luogo, si può schematicamente affermare che la filosofia greca è caratterizzata da una concezione necessaria della corrispondenza di *archê* e *telos*: in particolare Platone, con la sua dottrina del rapporto tra l'anima e il mondo delle idee, sembra porre la ragione della necessità della corrispondenza nell'*archê*, mentre Aristotele la pone nel *telos*, in base alla sua teoria dell'atto e all'identificazione del motore immobile con la causa finale. La filosofia neoplatonica riprende queste tradizioni, combinandole nella concezione della storia come *exitus-reditus*: tutto avrebbe avuto origine dal primo principio, mediante un processo di emanazione caratterizzato da una corruzione, e tutto sarebbe destinato a tornare all'unità. Per questa corrispondenza, dunque, la conoscenza dell'*archê* si rivelerebbe sufficiente anche per scoprire il *telos*, in quanto essi sono necessariamente connessi, analogamente a ciò che avviene nell'ambito delle scienze naturali².

La concezione del rapporto tra *archê* e *telos* può, allora, essere collegata alla distinzione tra filosofia e teologia, poiché quest'ultima è caratterizzata proprio da una irriducibilità del *telos* all'*archê*, e quindi da un'inversione, rispetto a quanto avviene in una concezione segnata dalla necessità e dall'eterno ritorno, come nel pensiero greco³. Per ciò il presente studio cerca di mostrare l'originalità nissena proprio a partire dalla completezza della formulazione trinitaria di Gregorio e dalle conseguenze che ne seguono.

² Significativamente, per la Grecia classica il termine *historia* indicava sia le scienze naturali che la storia.

³ Si noti che l'inversione è presente anche agli esordi della teologia latina, fin da Tertuliano (cf. A. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu chez Tertullien*, in J. GRANAROLO [ed.], *Autour de Tertullien. Hommage à René Braun*, II, Nice 1990, 106).

2. L'inversione in Gregorio

2.1. *La vita di Cristo*

Alcuni esempi possono servire a comprendere come per il Nisseno esista una connessione reale tra il *telos* e l'*archê*, ma una connessione libera, in modo tale che l'*archê* è comprensibile solo alla luce del *telos* e lo spazio che separa gli estremi acquista un valore immenso.

Nella *Or cat*, Gregorio, infatti, dà un esempio della sua esegesi antiariana, mostrando quanto sia essenziale partire dalla libertà divina per comprendere il mistero rivelato. Infatti, gli uomini muoiono perché sono nati, mentre per Cristo, che è Dio, il Figlio incarnato, bisogna dire il contrario. Lui è nato per la croce, cosicché il senso del suo inizio è proprio la fine, cioè la salvezza dell'uomo:

«E forse chi ha meditato diligentemente il mistero direbbe con più ragione che la morte non è sopravvenuta a causa della nascita, ma al contrario, in vista della morte fu assunta la nascita: infatti, Colui che da sempre è non si sottopone alla nascita corporea per il bisogno di vivere, ma per richiamare noi dalla morte alla vita»⁴.

Qui si riuniscono mirabilmente la teologia della filiazione e la teologia della croce; tutto è retto dal principio dello scopo; Cristo viene alla vita per morire, affinché noi possiamo passare dalla morte alla vita. La sua generazione virginale è unita inscindibilmente con la vittoria della croce⁵ e tutto l'insieme della sua vita, della sua storia personale, proclama il suo essere Figlio consustanziale e unigenito del Padre.

Proprio la salvezza del genere umano è, infatti, la luce che dalla fine illumina il principio. Nell'incarnazione, nel momento della nascita del Signore, l'Altissimo si unì inscindibilmente con l'intera natura umana per opera dello Spirito Santo. Per questo la nostra salvezza è perfetta. Lo stesso

⁴ *Or cat*, 32, 15-21 (J. SRAWLEY, *The Catechetical Oration of Gregor of Nyssa*, Cambridge 1903, 115-116). Le sigle delle opere nissene sono quelle in F. MANN, *Lexicon Gregorianum*, Leiden 1999-2007.

⁵ Gregorio in *Virg 2*, 1, 1-11 (SC 119, 262-264) rilegge anche la verginità di Maria in chiave trinitaria, poiché la generazione nel tempo rivela la generazione eterna: cf. M. GORDILLO, *La virginidad transcendente de Maria Madre de Dios en S. Gregorio de Nisa y en la antigua tradición de la Iglesia*, Estudios Marianos 21 (1960) 117-155.

avvenne, dice Gregorio, alla fine della vita di Cristo. Dalla fine, infatti, si trae la conoscenza del principio:

«Dunque, ciò che comprendiamo a proposito della parte finale, lo deduciamo anche riguardo al principio. Infatti alla fine fece in modo che il [suo] corpo si separasse dall'anima nell'economia, ma la sua indivisibile divinità, unita una volta per sempre al sostrato umano, non si staccò né dal corpo né dall'anima. Ma mentre con la [sua] anima entra in paradiso (cf. Lc 23,43), aprendovi il cammino agli uomini nella persona del [Buon] Ladrone, con il [suo] corpo annienta *nel cuore della terra* (Mt 12,40) *colui che della morte ha il potere* (Eb 2,14) e, per questo, anche il corpo è detto Signore, per la divinità insita in esso»⁶.

La divinizzazione della materia raggiunge qui il suo apice. L'unione di natura umana e divina è perfetta: carne, tempo e storia sono veramente salvati. Non si tratta di soli simboli, ma di realtà *divinizzate* in Cristo e, quindi, *divinizzabili* in ogni uomo. Esse non perdono la loro autonomia⁷. Le leggi della natura e del tempo continuano a valere, ma sono diventate adesso cammino per l'imitazione di Dio che si è fatto uomo.

Dunque il tempo e il movimento diventano in Cristo realtà di salvezza. Essere perfetti non vuol dire più sfuggire al dominio del movimento, ma piuttosto governare il movimento per dirigerlo stabilmente al bene.

2.2. *La natura umana*

Dalla vita di Cristo, questa dinamica si estende a tutta la storia dell'uomo, fino a diventare una chiave interpretativa della storia del pensiero. Ne è un esempio il tema platonico della caverna⁸, che manifesta nel Nisseno un'interessante evoluzione⁹. In un primo momento, l'immagine viene uti-

⁶ *Epist* 3, 22, 1-10 (Gregorii Nysseni Opera [GNO] VIII/ 2, 25,21-26,1).

⁷ Per Origene, invece, la storia umana è riflesso di quella angelica (cf. J. DANÉLOU, *Origène*, Paris 1948, 193).

⁸ In Gregorio svolge un ruolo significativo anche la riformulazione aristotelica del mito stesso, cf. W. BLUM, *Eine Verbindung der zwei Höblengleichnisse der heidnischen Antike bei Gregor von Nyssa*, *Vigiliae Christianae* 28 (1974) 43-49.

⁹ Diversi autori mettono in evidenza l'importanza della dimensione diacronica per lo studio del pensiero nisseno: Cf. A.A. MOSSHAMMER, *Historical time and the apokatastasis according to Gregory of Nyssa*, *StPatr* 27 (1991) 70 e J. DANÉLOU, *La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse*, *StPatr* 7 (1966) 159-169.

lizzata per indicare la vita presente, dalla quale bisogna liberarsi¹⁰. La differenza rispetto al neoplatonismo è radicale, perché non è più la materia o il corpo in sé ad essere una prigione, ma la vita presente segnata dal peccato originale¹¹. Il male ormai non è più ricondotto alla natura, ma alla libertà¹². Dopo il viaggio di Gregorio a Gerusalemme, nel 382, si avverte, però, che qualcosa è cambiato: infatti, nelle opere successive¹³, il Nisseno, probabilmente impressionato dal pellegrinaggio alla grotta di Betlemme, mette in evidenza come Dio sia entrato nella caverna, in un movimento esattamente simmetrico rispetto a quello platonico¹⁴. Scrive nell'*Antirrb*:

«Noi infatti affermiamo che Dio, che per essenza è immateriale, invisibile e incorporeo, per una disposizione d'amore verso gli uomini, verso la fine del compimento dell'universo, quando il male già era cresciuto al massimo grado, proprio allora si unì alla natura umana per distruggere il peccato, come un sole che penetra in un'oscura caverna e con la sua presenza per mezzo della luce dissipa le tenebre»¹⁵.

È estremamente interessante rilevare come lo stesso pensiero filosofico venga riletto a ritroso, a partire dall'incarnazione, secondo la prospettiva giovannea della luce che brilla nelle tenebre (cf. Gv 1,5). E questo è possibile perché la risurrezione ha illuminato la nascita del Cristo. A sua volta, quest'ultima può illuminare la storia. E il movimento si espande ulteriormente fino ad acquisire dimensioni cosmiche.

2.3. *La storia e il cosmo*

Infatti, nel *Trid spat*, Gregorio si domanda come mai il Signore, che aveva il potere di scegliere fra tanti il modo della propria morte, ha scelto la croce¹⁶. La questione era fondamentale per rispondere ai neoariani, che

¹⁰ Cf. *Mort*, GNO IX, 37-38; *Inscr*, GNO V, 151-154 e *Beat*, GNO VII/2, 102-105.

¹¹ Cf. J. DANIELOU, *L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, 165.

¹² Sul concetto nisseno di libertà, si veda G. DAL TOSO, *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa. Analisi semiotico-linguistica e prospettive antropologiche*, Frankfurt a.M. 1998.

¹³ Cf. *Diem nat*, GNO X/2, 256-258; *Epist 3*, GNO VIII/2, 20 e *Steph I*, GNO X/1, 75.

¹⁴ Si tratterebbe di un percorso analogo a quello di Girolamo, che dopo essere stato a Gerusalemme abbandonò il neoplatonismo.

¹⁵ *Antirrb*, GNO III/1, 171, 11-17.

¹⁶ Cf. *Trid spat*, GNO IX/1, 298, 20 - 299, 3.

consideravano l'obbedienza di Cristo e l'infamia da lui subita prova della sua inferiorità rispetto al Padre. Il Nisseno afferma che la scelta dello strumento che diede la morte a nostro Signore si può comprendere solo alla luce della risurrezione e della divinità del Cristo: il *telos* illumina l'*archê*. Infatti, la forma stessa della croce rivelerebbe l'estendersi del potere divino a tutto il cosmo e a tutta la storia: Gregorio, riprendendo la teologia paolina della croce come potenza di Dio (1Cor 1,18) e motivo di vanto (Gal 6,14), commenta le quattro dimensioni di Ef 3,18-19, ponendole in relazione con i quattro bracci della croce. Scrive:

«[Paolo] vede, infatti, che questa figura della croce, divisa in quattro bracci che si protendono a partire dall'incrocio centrale, significa la potenza e la provvidenza, che pervade ogni cosa, di colui che apparve su di essa. E per questo Paolo denomina ciascun braccio con nomi specifici, dicendo *profondità* quello che sta al di sotto del centro e *altezza* quello che si trova al di sopra, *ampiezza* e *lunghezza* quelli che si protendono di fianco da una parte e dall'altra a partire dall'incrocio. E mi pare che con queste espressioni il discorso manifesta chiaramente che non esiste essere alcuno che non sia assolutamente sotto il potere della natura divina: sopra i cieli, sotto la terra e fino ai limiti estremi orizzontali di quanto esiste»¹⁷.

Tutto il cosmo è tenuto insieme dalla potenza di Dio, che si rivela nella croce, con la quale l'Autore della vita vince la morte. Tutto è pervaso di senso, perché il Cristo tiene insieme ogni cosa. Commentando il testo di Sal 138,7-9, Gregorio scrive:

«Vedi come disegna con le sue parole la figura della croce? Dice: Tu sei colui che pervade ogni cosa, facendoti vincolo (*syndesmos*) di ogni cosa e comprendendo in sé ogni limite estremo: tu stai in alto, tu sei presente in basso, su di un estremo sta la tua mano e sull'altro la tua destra governa»¹⁸.

Questo testo è particolarmente rilevante perché applica a Cristo la funzione di *desmos* dell'universo, che Filone aveva attribuito al *Logos*¹⁹. Il passaggio è essenziale, perché la funzione di mediazione e di unione è ora

¹⁷ *Ivi*, GNO IX, 300, 8 - 301,1.

¹⁸ *Ivi*, 301, 17 - 302, 2.

¹⁹ Cf. FILONE, *Quis rerum divinarum heres sit?*, 205.1-206.4; *De Plantatione*, 15, 1-16,1; *De fuga et inventione*, 112, 1-3.

svolta da Cristo, nella sua umanità unita indissolubilmente alla divinità, e non più dal *Logos* soltanto, secondo una teologia tipica della scuola alessandrina e che aveva dato grandi risultati. Essa aveva permesso di presentare l'unità della storia, ma correva sempre il rischio di un subordinazionismo per lo meno verbale. Gregorio, invece, ragiona in termini di nature, in modo tale da mettere al centro il mistero dell'unione ipostatica e, quindi, la storicità e la corporeità del Cristo. Questo punto sarà essenziale per cogliere il fondamento trinitario dell'inversione nissena²⁰.

Il tema della croce cosmica è arrivato a Gregorio attraverso la mediazione di Ireneo²¹ e la maggior parte degli autori riconosce la dipendenza diretta da questa fonte²². Ma è un tema già presente in Origene²³, che Gregorio rielabora in modo originale a partire dall'insieme delle sue fonti.

Si tratta di un'operazione propriamente teologica, mediante la quale la storia sacra viene riletta alla luce della sua fine perché se ne possa comprendere il senso, cioè l'assoluta gratuità del dono di Dio all'uomo. Per questo la croce stessa viene sorprendentemente indicata con l'appellativo di *teologo*:

«Per ciò, mi sembra che la divina voce del vangelo miri a proclamare l'esistenza di colui nel quale ogni cosa è stata costituita, che è più eterno di quanto è compreso sotto il suo potere e che, mediante la figura della croce, indica, come in un enigma e in uno specchio, la propria potenza che custodisce tutti gli esseri. E per questo dice che era necessario che il Figlio dell'Uomo non morisse semplicemente, ma che fosse crocifisso, affinché per i più perspicaci la croce diventasse teologo (*theologos*), in quanto proclama

²⁰ Gregorio commenta la stessa figura in *Or cat*, 32, 40-46.52-61, inserendo una citazione praticamente letterale del *Simposio* di Platone, laddove è attribuito ad Eros il ruolo di tenere unito l'universo (Cf. 202d.8-203a.5). È particolarmente significativo come il Nisseno cambi radicalmente il senso del testo platonico, cercando, però, di dare ragione delle intuizioni filosofiche e mistiche in esse contenute: Cf. G. MASPERO, *El Espíritu, la Cruz y la unidad: syndeô, syndemos y syndetikos en Gregorio de Nisa*, *ScrTh* 38 (2006) 445-471. Vedasi anche *Eun*, II, 121, 21 - 122, 5. Una croce cosmica (in forma di *chi*) era presente anche nel *Timeo* (34ab e 36bc), come segno della divinità del demiurgo.

²¹ Cf. IRENEO, *Demonstratio* 34, PO 773. Si afferma che la croce fu scelta da Cristo per annunciare la divinità del Figlio e il suo potere universale.

²² Cf. D.L. BALÁS, *The Meaning of the "Cross"*, 314-315, in A. SPIRA - C. KLOCK (edd.), *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa: Translation and Commentary*, Cambridge 1981, 305-318.

²³ Cf. H.R. DROBNER, *Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, Leiden 1982, 155.

nella sua forma l'onnipotente dominio di colui che su di essa è stato esposto e che è tutto in tutti»²⁴.

La funzione della teologia è, infatti, proprio quella di proclamare la divinità del Figlio, conducendo a ritroso dal *telos* all'*archê* per mostrare come la Trinità sia l'origine e il fine di tutto ciò che esiste.

3. L'inversione e la teologia

3.1. *La sintesi teologica*

M. Alexandre, nel lavoro già citato²⁵, indicava quattro caratteristiche specifiche della concezione nissena del rapporto tra protologia ed escatologia rispetto a Origene: (1) la fine della storia non equivarrebbe al ritorno a un'unità preesistente di puri spiriti; (2) l'escatologia è intesa essenzialmente in termini di risurrezione universale; (3) la dimensione del progresso e delle tappe successive nell'approssimazione al termine è particolarmente evidenziata, insieme con la necessità di risposta da parte dell'uomo; (4) la possibilità di altri mondi non è contemplata, mentre l'unità finale è concepita in termini di movimento infinito.

I tre esempi di inversione nel pensiero di Gregorio, proposti nella prima sezione, permettono di inquadrare le precedenti conclusioni di M. Alexandre nel contesto della teologia nissena, evidenziandone il fondamento trinitario. Infatti, essi, in un movimento di progressiva espansione da Cristo al cosmo, declinano l'inversione in modo da mettere in risalto: (a) la libertà divina nell'incarnazione del Figlio come segno della sua divinità; (b) l'ingresso della luce nella grotta come ragione dell'inversione del movimento neoplatonico di fuga dal mondo materiale, cui il mondo greco riconduceva il male, identificato con l'ignoranza; (c) la riformulazione di ciò in termini di teologia, in quanto questa è concepita come l'annuncio della divinità del Figlio incarnato, attraverso il riconoscimento, nei concreti particolari della storia stessa – come la forma della croce – della sua potenza e dell'unità da lui portata nel cosmo.

²⁴ *Trid spat*, GNO IX, 303, 2-12.

²⁵ Cf. M. ALEXANDRE, *Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse*, cit., 157-158.

Seguendo i tre esempi proposti, si può mostrare la connessione dell'inversione tra *archê* e *telos* con il pensiero trinitario di Gregorio in tre passi successivi.

a) La *libertà nell'incarnazione* è espressa mediante il passaggio dalla teologia del *Logos*, che aveva caratterizzato i primi tre secoli ed era servita a presentare la rivelazione nel contesto del pensiero umano, alla teologia delle nature. Si trattava della necessaria risposta al subordinazionismo neoariano. Con Atanasio e i Cappadoci divenne sempre più chiaro che solo le tre persone divine erano eterne: se la salvezza, cioè la pienezza e l'eternità della vita, era da loro comunicata mediante il battesimo, ciascuna doveva avere la pienezza della vita e quindi identificarsi con l'eternità stessa. Ogni altro essere, allora, doveva aver avuto un inizio nel tempo, compresi i puri spiriti, in accordo con la prima conclusione di M. Alexandre (1). In questo modo scomparve ogni possibile figura di mediazione²⁶ e si esplicitò l'assoluta libertà di Dio nell'atto creativo e provvidente: veniva così tagliata la connessione necessaria che caratterizzava il rapporto tra *archê* e *telos* e si creava la possibilità di riunire i due estremi a partire da una concezione di Dio propriamente trinitaria, quindi caratterizzata dalla libertà.

b) Ma ciò aveva delle serie conseguenze gnoseologiche, perché il *buio della caverna*, simbolo dell'esistenza umana, non poteva più essere ricondotto alla degenerazione collegata alla discesa nella scala ontologica che univa il mondo e Dio. Gregorio, infatti, spinto dalle discussioni trinitarie con i neoariani, evidenzia la distinzione tra essere e conoscere²⁷, rompendo definitivamente la connessione necessaria che univa entrambi, secondo il modo di pensare greco. Quest'ultimo identificava male e ignoranza, in connessione con la dimensione storica e materiale. È proprio questa distinzione tra essere e conoscere a creare lo spazio per il riconoscimento del valore della libertà e della relazione. Ciò può anche essere posto in relazione con l'esclusione di altri mondi possibili nella quarta conclusione di M. Alexandre (4).

²⁶ Sia il neoplatonismo che la gnosi spiegavano il rapporto tra Dio e il mondo in termini di gradi ontologici intermedi via via degeneranti.

²⁷ Dice, ad esempio: «La salute del corpo è un bene per la vita umana, ma essere felici non significa conoscere solamente la definizione di salute, bensì vivere in salute» (*Beat*, GNO VII/2, 142, 7-10). Si veda anche la distinzione tra il piano dell'essere da quello dell'essere detto in *Eun* II, GNO I, 271, 30.

c) La *dimensione cosmica della croce* rivela che il Figlio incarnato è Dio per la rilettura inversa del mistero pasquale a partire dalla risurrezione, e ciò spiega la profondità propriamente teologica, cioè trinitaria, della seconda conclusione di M. Alexandre relativa all'importanza della risurrezione nella concezione escatologica di Gregorio (2). Infatti, questi eventi rivelano che Dio deve essere Padre da sempre e non può avere un Figlio solo in vista della creazione, come pensavano gli ariani. Per ciò, l'essere di Dio deve venire riletto in termini di relazione e la persona deve assumere lo stesso valore ontologico della sostanza. Ma ciò si traduce nell'affermazione dell'inconoscibilità dell'essenza divina: l'apofatismo segue, infatti, dalla presa di coscienza dell'infinita distanza che separa l'essere di Dio dalle capacità di comprensione dell'uomo²⁸. La possibilità di conoscere Dio deve passare, invece, attraverso la sua azione (*energeia*) che rivela il suo essere²⁹, poiché l'azione è conforme alla natura e solo Dio può dare la vita, creare, salvare, e tutte quelle azioni caratteristiche esclusive della sua potenza.

In questo senso, Dio lo si può conoscere solo *a posteriori*, attraverso il suo agire nella creazione e nella storia della salvezza, quindi attraverso la sua libertà. Ma ciò vuol dire che Dio è conoscibile nella dimensione personale e quindi in quella storia concreta che è la rivelazione³⁰.

Proprio a questo apofatismo è legata l'inversione nissena tra *archê* e *telos*, poiché solo alla fine della storia si potrà conoscere veramente ciò che Dio ha fatto e chi Dio è. Infatti, per quanto riguarda la sua conoscenza, essa si potrà dare solo nell'unione, attraverso l'eterna e infinita dinamica dell'*epektasis*, cioè di un movimento di progressiva ed eterna immersione in Lui infinito³¹. D'altra parte, per quanto riguarda la natura e in particolare quella umana, proprio per la creaturalità, essa può essere conosciuta solo nella sua dimensione temporale e, quindi, sociale. Qui si nota la consonanza con le ultime due conclusioni di M. Alexandre: l'importanza del pro-

²⁸ Cf. A. OJELL, «Teologia apofatica», in L.F. MATEO SECO - G. MASPERO (edd.), *Gregorio di Nissa. Dizionario* (= GND), Roma 2007, 515-520.

²⁹ Ad esempio, *Abl*, GNO III/1, 44, 7 - 44, 16.

³⁰ Per un approfondimento sulla relazione tra apofatismo, persona e ontologia in Gregorio si veda G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Roma 2004, 254-265.

³¹ A proposito dell'*epektasis*, Cf. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, 291-307 e L.F. MATEO-SECO, *Progresso o immutabilità nella visione beatifica? Appunti dalla storia della teologia*, in M. HAUKE - M. PAGANO (edd.), *Eternità e libertà*, Milano 1998, 119-140.

gresso (3) e l'impossibilità di altri cicli che seguano il *telos*, proprio perché questo è riconosciuto nella sua dimensione trinitaria (4).

La riflessione trinitaria ha spinto il Nisseno a una concezione dinamica dell'immanenza, che si riflette sulla comprensione del *telos* della storia, a sua volta inteso dinamicamente. L'accesso ad esso ha luogo attraverso la libertà, nell'unione con la storia e il corpo del Signore. All'automatismo della conoscenza intellettuale si sostituisce la necessità dell'intervento della volontà.

L'imitazione (*mimêsis*) di Cristo si presenta così come l'altra faccia dell'apofatismo, con un'autentica dimensione contemporaneamente ontologica e storica: «Quest'imitazione implica non solo l'averne gli stessi sentimenti di Cristo, ma anche partecipare degli stessi misteri della sua vita»³². Infatti, se l'*archê* della vita di Cristo è comprensibile solo a partire dal *telos*, lo stesso si deve dire per la vita dell'uomo, che è salvato venendo inserito per grazia in questo movimento. E ciò ha un'essenziale dimensione sacramentale, tanto che il Nisseno concepisce l'iniziazione cristiana come un cammino che conduce a poco a poco alla mistica, passando dal battesimo attraverso la cresima per compiersi nell'eucaristia, in parallelo ai gradi della crescita spirituale. L'ultimo stadio corrisponde all'ingresso di Mosè nelle tenebre dell'unione con Dio³³, lì dove bisogna superare ogni concezione umana nell'infinita unione dinamica con Lui³⁴.

Gregorio, dunque, riconosce la dimensione propriamente trinitaria del *telos*, che ancora coincide con l'*archê*, ma che ora è caratterizzato da un'assoluta libertà e dinamicità. Questo implica che tutto ciò che è compreso fra i due estremi sia caratterizzato, in quanto opera del Creatore, ancora una volta dalla cifra della libertà e della dinamicità, intese qui in senso parte-

³² L.F. MATEO-SECO, *Imitación y seguimiento de Cristo en Gregorio de Nisa*, ScrTh 33 (2001) 618.

³³ Cf. G. MASPERO, *Contemplazione ed Eucaristia nelle Omelie sul Cantico dei Cantici di Gregorio di Nissa*, in L. TOUZE, *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina*, Roma 2007, 301-318.

³⁴ Qui si nota specialmente la differenza rispetto a Origene, per il quale l'Eucaristia, con la sua dimensione corporale, era per le persone semplici, mentre il vero uomo spirituale non ne avrebbe bisogno. Sul valore simbolico dell'Eucarestia in Origene, si veda: J. DANIELOU, *Origène*, cit., 74-79. Si tenga presente che per l'Alessandrino i termini *angelo* e *uomo* indicherebbero sostanzialmente la stessa realtà (Cf. ORIGENE, *Commentarii in evangelium Joannis* II, 23, 144, 6-7 e 146, 6-7; SC 120, 302 e 304).

cipato. Esso può essere letto come un'unità – *oikonomia* – dotata di senso proprio grazie al rapporto con l'*archê* e il *telos* trinitario.

La necessità di partire dal *telos* per comprendere l'*archê* non è dettata, quindi, solo da ragioni gnoseologiche, ma dall'ontologia stessa. Questo passaggio conferisce sommo valore alla storia e alla corporeità, intese finalmente in senso propriamente teologico e non filosofico, grazie alla luce promanata dal *telos* trinitario.

3.2. *Dinamica*

Lo spazio tra l'*archê* e il *telos* non è allora più caratterizzato dalla necessità e da una funzione meramente simbolica, ma è fonte di autentica novità. La concezione dinamica diventa positiva, tanto che proprio la capacità di cambiamento che caratterizza la natura umana le dà la possibilità di progredire infinitamente verso il meglio, verso Dio:

«Dunque, il ragionamento mostra che ciò che sembra essere temibile – voglio dire il fatto che la nostra natura è mutevole – è, invece, come un'ala per il volo verso le cose più grandi, poiché sarebbe per noi un castigo il non poter intraprendere il cambiamento verso ciò che è meglio. Dunque non si rammarichi colui che vede nella [sua] natura la disposizione al cambiamento, ma muovendosi in ogni cosa verso il meglio e trasformandosi *di gloria in gloria*³⁵ cambi così, diventando ogni giorno costantemente migliore, nella crescita quotidiana, e perfezionandosi sempre più, senza poter mai giungere al limite della perfezione. Infatti in questo consiste la vera perfezione: non smettere mai di crescere verso il meglio e non porre alcun limite alla perfezione»³⁶.

Come ha giustamente sottolineato A. Spira³⁷, la concezione della virtù di Gregorio rappresenta una vera e propria rivoluzione concettuale. Si tratta di un movimento infinito verso l'infinito, che scardina il fondamento stesso della logica aristotelica. Il mondo greco identificava, infatti, la perfezione con il finito³⁸. Con la rivelazione, invece, il tempo e la storia assurgo-

³⁵ 2Cor 3,18. Cf. J. DANÉLOU - H. MUSURILLO, *From glory to glory*, New York 1979, 69.

³⁶ *Perf*, GNO VIII/1, 213, 20 - 214, 6.

³⁷ Cf. A. SPIRA, *Le temps d'un homme selon Aristote et Grégoire de Nyssa*, in «Colloques internationaux du CNRS», Paris 1984, 289s.0020

³⁸ Cf. E. MUEHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen 1966, 29-58.

no ad una dignità somma, perché, in Cristo, sono diventati cammino a Dio. E questo ha conseguenze estremamente pratiche, come la considerazione, sorprendente per l'epoca, che l'embrione è già umano fin dall'inizio del suo concepimento³⁹ o la condanna netta della schiavitù⁴⁰.

E tutto ciò è possibile solo perché il *telos* trinitario si è reso presente come anticipazione escatologica nel Cristo, il Figlio incarnato. Tutto passa da Lui: è bella la formulazione di J. Daniélou quando scrive che quello cristiano non è un *eschaton*, ma un *eschatos*⁴¹; il *telos* è Cristo stesso.

Gli eletti saranno *immagini dell'Immagine*⁴², e per ciò ciascuno di loro sarà *alter Christus, ipse Christus*. Così Gregorio, commentando il fatto che, nel terzo giorno della creazione di Gn 1,11-12, il germoglio precede il seme, afferma che ciò significa che la risurrezione non sarà altro che il ritorno a quello stato iniziale⁴³, specificando che:

«Adamo, il primo uomo, era, infatti, la prima spiga. Ma, dopo che la natura fu frantumata in una moltitudine dall'insorgere della malvagità, come il frutto si sviluppa all'interno della spiga, così noi singoli, denudati della forma di quella spiga e mischiati con la terra, rinasciamo di nuovo nella risurrezione secondo la bellezza originaria, diventati, invece di quell'unica prima spiga, infinite miriadi di messi»⁴⁴.

Il peccato introduce la molteplicità e la molteplicità diventa un principio positivo. Così J. Daniélou stesso sintetizza la novità nissena:

³⁹ Cf. *An et res*, PG 46, 125C-128A; *Mort*, GNO IX, 51,5-52,1. In questo Gregorio si stacca dall'opinione di Origene e di Metodio: I. RAMELLI, «Embrione», in GND, 238-239.

⁴⁰ Il Nisseno è il primo a formulare esplicitamente questo principio e proprio a partire dal valore infinito della libertà umana, in quanto immagine divina: Cf. P. GARNSEY, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge 1996, 243. Sul fondamento trinitario dell'affermazione, vedasi: G. MASPERO, *La dimensione trinitaria della dignità dell'uomo. L'Ad Ablabium e l'analogia sociale di Gregorio di Nissa*, in A. RODRÍGUEZ LUÑO - E. COLOM (edd.), *Teologia ed Etica Politica*, Roma 2005, 149-170.

⁴¹ Cf. J. DANÉLOU, *Christologie et eschatologie*, in A. GRILLMEIER - H. BACHT (edd.), *Das Konzil von Chalkedon*, III, Würzburg 1954, 269-286. Per un approccio simile riguardo alla teologia nissena, vedasi A. OJELL, *El «telos» escatológico de la vida cristiana. La vida en Cristo según San Gregorio de Nisa*, in C. IZQUIERDO et AL. (edd.), *Escatología y vida cristiana*, Pamplona 2002, 353-373.

⁴² *Perf*, GNO VIII/1, 196, 12.

⁴³ Cf. *An et res*, PG 46, 156D.

⁴⁴ *Ivi*, 157B.

«L'idea di cambiamento è, in Gregorio, perfettamente positiva e rappresenta un contributo di valore alla teologia. Per Platone, in effetti, ogni cambiamento è un difetto e, se il mondo intelligibile è superiore al mondo sensibile, è precisamente in quanto esso è immutabile. Lo stesso Origene non sfugge a questa difficoltà: il cambiamento non è mai per lui altro che una degenerazione rispetto ad uno stato di perfezione iniziale. Ma con Gregorio l'equazione bene = immutabilità, male = cambiamento è invertita»⁴⁵.

Alla stessa conclusione giungono altri autori, come B. Otis⁴⁶ e, soprattutto, il già citato A. Spira, la cui bella e dotta analisi di come fosse concepito il tempo di un uomo dall'epoca greca a Gregorio mette in chiaro risalto il ruolo centrale e la novità radicale costituiti dal concetto nisseno di storia – intesa come vita personale – nello sviluppo del pensiero⁴⁷.

Chiarissima è, poi, la conclusione di A. Luneau, che ha studiato il pensiero di Gregorio dalla prospettiva della dottrina delle età del mondo. Egli giunge a definire la teologia nissena come la sintesi finale del pensiero greco in questo ambito. Considerando il suo rapporto con Ireneo, scrive:

«L'uno e l'altro credono al progresso senza fine dell'uomo e ne danno la medesima ragione. Tuttavia ciò che il vescovo di Lione solo affermava, Gregorio lo sviluppa, dando un maggiore spazio alle spiegazioni. Soprattutto, vivendo all'epoca delle dispute trinitarie, Gregorio scopre nella Trinità una ragione nuova e suprema dell'umana "infinitezza". Poiché, come la rivelazione ha insegnato all'uomo, il Dio-Essere è in primo luogo il Dio-Amore. Di conseguenza l'insaziabile desiderio dell'uomo, trasformato in tensione d'amore dalla grazia del Verbo, diviene la miglior immagine della vita divina, di quel "super-movimento" nel seno della vita trinitaria»⁴⁸.

J. Daniélou ha visto proprio in Ireneo i primi abbozzi di un'autentica teologia della storia⁴⁹. L'attenzione allo sviluppo temporale e la concezione

⁴⁵ J. DANIELOU, *Introduction a M. CANÉVET, La colombe et la ténèbre: textes extraits des «Homélie sur le Cantique des Cantiques» de Grégoire de Nysse*, Paris 1967, 13-14.

⁴⁶ B. OTIS, *Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time*, StPatr 14 (1976) 327-357.

⁴⁷ A. SPIRA, *Le temps d'un homme selon Aristote et Grégoire de Nyssa*, cit., 283-294.

⁴⁸ A. LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, Paris 1964, 180.

⁴⁹ J. DANIELOU, *Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire*, RSR 34 (1947) 227-231.

storica della natura umana di Gregorio rappresenterebbero, secondo lo stesso Daniélou, una tradizione asiatica propria insieme con Ireneo⁵⁰. Ciò si nota anche nel confronto con Origene: questi, infatti, segue lo schema *archê-telos*, ma il corpo è escluso da questo movimento. Proprio il reinserimento della corporalità nella dinamica dell'*exitus* e del *reditus* sarebbe opera specifica di Gregorio, sotto la spinta del perfezionamento della formulazione trinitaria.

4. Conclusione

Lo studio del pensiero di Gregorio di Nissa a partire dai dati precedentemente noti sul rapporto tra protologia ed escatologia evidenzia come l'affermazione che il *telos* illumina l'*archê* abbia radici trinitarie e possa essere considerata, per questo, caratteristica fondamentale della teologia stessa.

Infatti, l'identificazione della dimensione autenticamente trinitaria dell'*archê* ha obbligato il Nisseno a concepire l'*exitus* in termini di libertà, conferendo dignità propria a quanto è fra essi compreso. Ora esso può essere colto come unità e quindi riconosciuto come dotato di senso. La rivelazione ha permesso di compiere un salto qualitativo nella storia, che ha radicalmente costituito in essa un passato e un avvenire, soppiantando la malinconia greca con la speranza cristiana⁵¹.

In un certo senso il passaggio è quello da una concezione servile a una propriamente filiale, così come la *theologia* è per Gregorio il riconoscimento della divinità del Figlio in quanto senso di tutto ciò che esiste. Anche la parabola del *Figliol prodigo* è interpretata come cammino dell'umanità di ritorno alla vera patria dove ciascuno vuole tornare, poiché l'*archê* e il *telos* sono il Padre stesso⁵².

Si tratta della stessa dinamica teologica che caratterizza il Prologo giovanneo, che muove dall'immanenza, per tornare ad essa, comprendendo la storia tra l'*exitus* e il *reditus* trinitari, per rivelare la filiazione divina come senso di ogni cosa. E proprio il quarto evangelista è chiamato *il teologo* per antonomasia⁵³.

⁵⁰ Cf. J. DANIELOU, *L'Être et le Temps chez Grégoire de Nysse*, cit., vii.

⁵¹ Cf. J. DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953, 9-10.

⁵² *Or dom*, GNO VII/2, 26, 26 - 27, 3.

⁵³ Gregorio stesso è testimone di questa denominazione (Cf. *Theod*, GNO X/1, 71, 5 e *Eun* III, 6, 41, 1-2; GNO II, 200, 16-17), che sembra debba esser fatta risalire a Origene (*Fragmenta in evangelium Joannis* 3, 3; E. PREUSCHEN, *Griechische Christliche Schriftsteller* 10, 483).

«IN LUI SONO CREATE TUTTE LE COSE»

Il rapporto dell'escatologia con la protologia e le sue conseguenze per la teologia nella scuola francescana, in S. Tommaso d'Aquino e seguaci

GIOVANNI IAMMARRONE

PATH 8 (2009) 333-352

1. La teologia medievale sulla questione

L'intera teologia occidentale medievale deve ad Agostino l'impostazione generale della riflessione teologica. Per quanto concerne il nostro tema in particolare, il Dottore africano le ha consegnato quattro punti decisivi: la creazione, il peccato, la riforma, la gloria¹ e, aggiungiamo, l'inserimento di Gesù Cristo in tale ordine in prospettiva postlapsaria: Gesù Cristo infatti per lui è «la fulgidissima luce di predestinazione e di grazia, il Salvatore, il Mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Gesù Cristo (1Tim 2,5)»², ma in quanto Medico divino, Redentore inviato dal Padre per risanare il genere umano alienatosi da Dio³. In questa visione soteriologico-cristologica fu seguito, al di là di alcune eccezioni (Rupert di Deutz, Onorio di Autun, Ubertino da Casale, Giovanni Duns Scoto), praticamente da tutta la teologia medievale. Già questa impostazione fa pensare che

¹ Cf. B. SESBOÜÉ, *Introduzione*, in *Storia dei dogmi*, II, Piemme, Casale Monferrato 2000², 23.

² *De praedestinatione sanctorum*, 15, 30; PL 44, 981.

³ Cf. *Conf.*, X, 43. L. LADARIA scrive: per Agostino la creazione avviene "in principio", vale a dire, "nel Verbo". «Questa interpretazione la ripete in tutte le sue opere»: *La creazione del cielo e della terra*, in *Storia dei dogmi*, cit., 47; da lui «la creazione non è legata, in modo esplicito, all'inizio della storia della salvezza. Agostino insiste più sulla creazione nel Figlio, quale Parola preesistente del Padre, che nel Figlio che si deve incarnare»: *Ivi*, 50-51.

essa non sia stata in grado di rileggere il “proton” alla luce dell’“eschaton”, Gesù Cristo quale fine di tutto il disegno divino di salvezza che sta anche alle origini di esso, secondo la visione neotestamentaria (cf. Col 1,1-20; Ef 1,3-10, ecc.).

Ma, al riguardo, va rilevata un’altra caratteristica della teologia agostiniana, assunta quasi in blocco dalla teologia medievale: la visione della risurrezione di Gesù quanto al suo valore salvifico ed ermeneutico per la comprensione del mistero di Gesù Cristo e della sua funzione per l’intera storia della salvezza, creazione compresa. La risurrezione di Gesù, ovviamente affermata come realtà salvifica dal vescovo di Ippona e dalla teologia medievale, non è colta da loro come l’evento per il quale Gesù è passato con *salto qualitativo* dalla condizione di esistenza inferma “secondo la carne” (*kenosi*) a quella di esistenza gloriosa e santificante “secondo lo Spirito” (*doxa*) e la comunità cristiana postpasquale ha riletto in profondità la sua dimensione salvifica, la sua identità personale e quindi la sua funzione chiave nel piano di Dio quale suo vertice (*eschaton*), ma allo stesso tempo anche quale sua radice, suo elemento portante sin dagli inizi nella creazione e, ancora più “remotamente”, nel progetto di salvezza (*mysterion*) concepito dal Dio (Padre) eterno (*proton*)⁴. Per questo si può consentire in sostanza con F.G. Brambilla quando scrive che già in larga parte nella teologia patristica, ma poi in misura maggiore in quella medievale (vedremo però che proprio al riguardo si danno delle differenze tra la scuola francescana, San Tommaso d’Aquino e seguaci) non si riuscì a legare strettamente i dati antropologici e cosmologici a Gesù Cristo, per cui si sposò

⁴ Ha scritto al riguardo Jungmann: la risurrezione e l’ascensione nel Medioevo sono considerate «come degli eventi che danno alla vita di Gesù la sua conclusione risolutiva; come tali sono anche rappresentati in numerosissime variazioni dell’arte cristiana del tardo Medioevo; non più quindi come gli eventi decisivi della storia della salvezza, attraverso i quali ha inizio il rinnovamento dell’umanità e la nuova creazione, che avevano formato l’oggetto preferito dell’arte cristiana nelle età primitive della Chiesa»; e aggiunge: «In questo periodo si seguono meditativamente e devotamente le orme della vita terrena battuta da nostro Signore, si venera il suo esempio, si crede nella redenzione contenuta in questi fatti; ma quando si arriva all’ingresso dell’Uomo-Gesù nella sua nuova esistenza e più che mai quando si giunge alla sopravvivenza del Mediatore e del Sommo Sacerdote, le orme spariscono; egli torna semplicemente ad essere la seconda persona della divinità. Il Cristo pasquale scompare dalla coscienza e nella mente del popolo la Pasqua va sempre più perdendo terreno, sino a lasciare il suo posto al Natale come festa precipua della cristianità»: J.A. JUNGSMANN, *La predicazione alla luce del Vangelo*, Paoline, Roma 1965, 61. Questo rilievo critico, a nostro avviso, vale più per la teologia che per la vita liturgica.

un cristocentrismo cronologico (Gesù Cristo centro del piano salvifico di Dio dopo la creazione), ma non un *cristocentrismo logico* (Gesù Cristo centro e criterio ermeneutico di esso nella sua interezza e globalità e quindi principio di rilettura di tutti i contenuti teologici)⁵.

Certo, la teologia medievale considera l'«eschaton» come il termine di arrivo della creazione, quindi la connessione tra i due momenti ad essa non è estranea. Tuttavia, a nostro parere, esula dal suo orizzonte una visione chiara e riflessa dell'«eschaton» come realtà radicalmente nuova rispetto alle origini (*proton*) e, ancor più, come criterio della loro comprensione, tra l'altro anche per il fatto che queste, come vedremo, da essa nel suo insieme sono considerate, pur se in prospettive diverse rispetto a Gesù Cristo, lo stato elevato e del tutto positivo da cui l'umanità è decaduta e che la redenzione operata da Cristo ha iniziato a reintegrare e reintegrerà pienamente nel futuro (redenzione come *reintegratio* delle origini).

Questa visione della funzione salvifica di Cristo, che non arriva a considerarlo, in particolare *in quanto Risorto*, perno e criterio ermeneutico di *tutto* l'agire storico-salvifico divino, sempre a dire di Brambilla, si riflette nella collocazione che i teologi medievali in genere riservano alla predestinazione (elezione) divina dell'uomo e del mondo: essa non è inserita nel contesto della riflessione sul mistero di Cristo quale criterio dell'agire divino e della risposta dell'uomo, ma in quello della trattazione su Dio, sulla provvidenza divina rispetto al mondo e all'uomo⁶, quindi è inglobata e risucchiata dal rapporto generale Dio-umanità⁷.

Tuttavia, i teologi medievali, come vedremo, danno una loro risposta, almeno indiretta, alla problematica del rapporto tra l'escatologia e la protologia, precisamente nella trattazione della tesi della *predestinazione di Gesù Cristo*. Possiamo dire che la funzione che nella visione teologica della comunità neotestamentaria e nella teologia contemporanea per la ricomprensione delle origini in prospettiva cristiana è riservata alla risurrezione di Gesù quale evento escatologico, nella teologia medievale è riservata alla tesi della predestinazione di Gesù Cristo che ingloba quella del mondo e dell'uomo. D'altra parte va tenuto presente che anche nel Nuovo

⁵ Cf. F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 2005, 135-136.

⁶ Si vedano, ad esempio, le trattazioni della tematica in Alessandro d'Hales, Bonaventura, Tommaso, Scoto.

⁷ Cf. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, cit., 200.

Testamento la confessione (*eulogia*) dell'“elezione divina” (*mysterion*), pur se radicata nell'esperienza postpasquale che ha colto il Risorto quale inizio e meta delle vie divine, rappresenta il luogo in cui nel modo più chiaro è indicata la funzione protologica di Cristo quale “eschaton” dell'agire salvifico divino⁸.

Alla luce di quanto rilevato sin qui sulla teologia medievale in prospettiva generale, passiamo a esporre il modo in cui la scuola francescana e San Tommaso, nella trattazione della tematica della predestinazione di Cristo e, aggiungiamo, della “*gratia Capitis*”, hanno dato risposte alla questione che ci occupa e a indicare l'incidenza delle loro posizioni al riguardo in altri settori della teologia.

2. La scuola francescana

2.1. *Intuizioni originarie e primi passi*

Per comprendere l'orientamento di fondo della scuola francescana bisogna tenere presenti due intuizioni di san Francesco fondatore:

- 1) il mondo è stato creato dal Padre per il Figlio nello Spirito Santo (cf. *Regola non bollata*, XXII, 1-1-3: FF 63-64)⁹;
- 2) il Signore Dio «ha creato e formato (l'uomo) a immagine del suo Figlio diletto secondo il corpo e a similitudine di lui secondo lo spirito» (*Ammonizione*, V,1: FF 153).

A parere di alcuni studiosi (tra gli altri G. Biffi e M. Hubaut) in queste profonde intuizioni di un Santo “non teologo” va vista la radice dell'orientamento della scuola francescana nella riflessione sulla funzione di Gesù Cristo rispetto al mondo e all'uomo raggiunti fin nelle origini.

Un cenno va fatto alla “Somma” attribuita ad Alessandro d'Hales quale prima espressione accademica del pensiero francescano. Trattando

⁸ Si veda al riguardo M. BORDONI, *L'orizzonte cristocentrico della creazione in relazione alla questione della sua visione antropocentrica*, in ATI, *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?*, EMP, Padova 1993, 367-398.

⁹ I passi delle *Fonti Francescane* (FF) sono presi dalla seconda edizione pubblicata dall'EMP di Padova nel 2004.

della predestinazione, essa si pone la domanda esplicita: «Siamo predestinati per mezzo di Cristo»? La risposta è affermativa:

«Il Figlio naturale di Dio è figlio dell'uomo e ogni predestinato è figlio di adozione grazie alla partecipazione alla sua grazia traboccante. Donde la sua grazia è come la luce nel sole, le nostre grazie invece come raggi paragonati al sole»¹⁰.

Il discorso è impostato senza riferimento al peccato e alla redenzione. Ciò significa che l'umanità sin nelle sue origini è ancorata a Gesù Cristo e questi non è subordinato alla previsione e ordinato al superamento del peccato dell'uomo e del suo mondo già presenti in quanto creature alla mente divina.

2.2. *Bonaventura da Bagnoregio*

Il Dottore Serafico espone il tema della predestinazione nel contesto della trattazione su Dio¹¹. Nel Commento al terzo libro delle Sentenze tratta la tematica nel contesto dell'esposizione sull'*unione ipostatica*, chiedendosi se il Figlio di Dio in qualità di uomo sia predestinato¹²: qui non dice nulla sulla predestinazione degli altri uomini in Cristo, tanto meno di tutta la realtà in lui.

In un altro contesto sostiene che la predestinazione di Cristo rispetto a quella degli uomini ha valenza di “esemplare direttivo”, di “causalità efficiente dispositiva” e di “causalità eccitativa”, non di vera mediazione causale efficiente¹³. Dall'insieme del discorso si evince inoltre che essa è rapportata all'elezione dei predestinati dalla “massa damnata” o “massa perditionis”, quindi collocata nell'orizzonte postlapsario in cui si muove Agostino.

Nelle questioni dedicate alla “*gratia Capitis*” scrive che l'essere principio della grazia è di Cristo Capo per via dispositiva e meritoria per la natura umana e per via di efficienza per la natura divina, così che, come dice la Glossa, tutti i giusti, da Abele in poi, «sono illuminati con la forza

¹⁰ *Summa Halensis*, n. 28; IV, 47.

¹¹ Cf. *I Sent.*, dd. 40.41; I, 699-744.

¹² Cf. *III Sent.*, d. 7, a. 2, qq. 1-3; III, 177-184.

¹³ Cf. *III Sent.*, d. 11, a. 1, q. 3; III, 245-248.

della divinità»¹⁴. Non pensa perciò a un'illuminazione di Cristo Capo quale evento escatologico retroattivo sino ad abbracciare Adamo in quanto creatura e la creazione intera.

Bonaventura ritiene che nessuno ha mai conseguito la grazia se non ha avuto Cristo nel cuore come fondamento e nessuno ha mai conseguito la salvezza «sine fide Mediatoris»¹⁵. Ma dal contesto appare che la portata mediatrice universale di Cristo che ha presente è postlapsaria. Scrive inoltre che si deve pensare che la fede in Cristo salvatore (*fides Christi*) nei cuori di coloro che si dovevano salvare precedette Cristo stesso¹⁶. Tuttavia, anche qui l'asserzione si colloca nella prospettiva del dopo Adamo peccatore. Rileva inoltre che la grazia dell'unione, radice della "gratia Capitis", è da considerare efficace nei santi, ovvero in quelli che sono giustificati per la fede, sin "a principio", "a primordio"¹⁷ e la grazia di Cristo non mancò nel tempo antecedente la sua venuta, pur se non era così abbondante come dopo la sua venuta¹⁸. Però tutto il discorso si muove sempre nell'orizzonte dei figli di Adamo peccatore.

Il Serafico si chiede anche se Cristo Capo influisce con la sua grazia su ogni creatura, sia angelica che umana. All'obiezione che sostiene che gli angeli sarebbero stati beati anche se Cristo non si fosse incarnato, risponde che ciò non costringe a dire che Cristo non influisca su di loro in alcun modo; certo, non influisce sul piano essenziale della grazia e della gloria (che quindi non sono legate al Verbo incarnato), ma può influire e di fatto influisce sul piano del "bene esse"¹⁹. Anche da queste asserzioni si deduce che Cristo Capo esercita un influsso di riconciliazione e restaurazione negli uomini e negli angeli, ma il "proton" della loro esistenza creaturale non è incluso nella sua mediazione.

¹⁴ *III Sent.*, d. 13, a. 2, q. 1, resp.; III, 284: «virtute divinitatis illuminantur».

¹⁵ *Ivi*, ad 3; III, 285.

¹⁶ *Ivi*, ad 4; III, 285.

¹⁷ *Ivi*, q. 2, ad 4; III, 288.

¹⁸ «Non dicendum quod in tempore praecedenti gratia Christi non defuit; attamen non debet illud tempus gratiae, sed umbrae dici, quia non erat tanta redundantia gratiae, quae velamen figuram effugaret et onus Legis alleviaret»: *Ivi*, q. 3, ad 6; III, 290.

¹⁹ «Non influit primum motum et sensum, qui sunt essentialia gratiae et gloriae. Aliquo tamen modo potest influere quod facit ad bene esse»: *Ibid.*, ad 4. Altrove il Dottore Serafico aggiunge che Cristo Capo secondo la natura umana ha un'efficacia anche sugli angeli, tuttavia «solo sul piano accidentale, poiché Cristo, influenzando su e redimendo le sue membra, ripara la rovina angelica: *Ibid.*, ad 3.

Nel “Breviloquium” il Dottore Serafico, trattando lo stato delle origini, non fa menzione della “gratia Cristi”: sia il mondo che l’uomo in quanto creature di Dio sono visti senza riferimento a Cristo. Ne costituisce una testimonianza eloquente l’esposizione della tematica dell’immagine di Dio: Bonaventura, dietro l’insegnamento agostiniano, vede l’uomo come immagine di Dio in quanto nel suo essere spirituale uno e nelle tre potenze memoria, intelletto e volontà riproduce l’esemplare divino uno e trino. Per la costituzione dell’uomo a immagine di Dio e l’origine del mondo la mediazione di Gesù Cristo non rientra nell’ottica bonaventuriana. È vero che egli, parlando della teologia come scienza, dice che essa ha come suo oggetto (*subjectum*) Dio «ut a quo omnia» e Cristo «ut per quod omnia»²⁰, facendo così pensare a una mediazione universale di Cristo; ma dal contesto si evince che il Cristo al quale qui fa riferimento è il Cristo in quanto unisce in sé il divino e l’umano; ciò però non implica che al Verbo fatto carne sia ancorata tutta la realtà sin dalle origini.

Secondo alcuni studiosi il Dottore Serafico nelle opere tardive avrebbe ampliato il suo orizzonte teologico e avrebbe attribuito a Gesù Cristo in quanto Verbo fatto carne una mediazione rispetto agli angeli, all’uomo e al mondo al di là della prospettiva puramente redentrice²¹. In verità nell’ultimo Bonaventura, specialmente nell’“Hexameron”, è dato trovare espressioni che danno l’impressione che Gesù Cristo, quale punto in cui si intersecano la linea verticale e orizzontale della realtà, sia il centro del sapere, del conoscere, dell’essere, insomma di tutto il reale e quindi la sua mediazione si estenda anche agli “inizi” della creazione²².

Ma tutte queste e altre numerose simili espressioni, a nostro avviso, non riescono a scalfire la posizione/opzione bonaventuriana di fondo: il Verbo *increatedo* è il mediatore del piano della creazione e di tutto ciò che in essa è fondato e da essa promana. Le varie affermazioni del Serafico

²⁰ Cf. *Brevil.*, 1, 1; V, 210.

²¹ Cf. A. GERKEN, *Die Theologie des Wortes*, Patmos, Düsseldorf 1963. Per gli angeli apporta i passi seguenti: *Brevil.*, *Prolog.*, 3; V, 205; *Sermo de SS.mo Corpore Christi*, 31; V, 563; *Sermo XIII in Nativitate Domini*, IX, 118; *Hex.*, 3, 12; V, 345. Per l’uomo, nel discorso sulla mediazione del Verbo incarnato per la visione di Dio, quindi in orizzonte escatologico che porta necessariamente a quello protologico, i testi apportati a p. 304, n. 2, sono: *Hex.*, 1, 38; V, 35; 3, 19; V, 346; *Sermo XIII in Nativitate Domini*, IX, 118; *Sermo IV in Ascensione Domini*, IX, 319ss.

²² Si veda *Hex.*, 1; 1-39; V, 329-335.

nell'«Hexaemeron» su Gesù Cristo, centro e mediatore di tutta la realtà, non riguardano tanto il *Verbum incarnatum/incarnandum*, quanto il Verbo divino. Le origini, la creazione, l'uomo in quanto creatura da lui non sono inseriti nella mediazione di Gesù Cristo Verbo che si sarebbe e si è fatto carne. Il Verbo incarnato è colui che «convenientissime» è venuto a ri-formare la creazione e a portarla al suo fine in modo superiore. Nell'«Itinerarium» questa visione è strutturale²³.

Certo, non possiamo tralasciare un paio di passi bonaventuriani in cui il Serafico finalizza e quindi radica l'esistenza dell'uomo e del mondo in Gesù Cristo, da precisare, in quanto Crocifisso, quale prima intenzione del Padre: «Non è Cristo che è ordinato quale fine a noi, ma noi siamo ordinati come fine a lui, perché non si dà il capo per le membra, ma le membra per il capo»²⁴; come anche: «Dio amò e ama Cristo più che tutto il genere umano, [...] la vita di quell'uomo valeva più di mille mondi»²⁵. Si tratta di testi significativi, ma poco rilevanti nell'insieme del pensiero bonaventuriano, che non revocano sostanzialmente la sua opzione soteriologica di fondo, espressa con chiarezza nel testo seguente:

«Fu del tutto conveniente alla nostra riparazione l'incarnazione del Verbo, perché come il genere umano era venuto all'esistenza attraverso il Verbo increato ed era caduto nella colpa abbandonando il Verbo ispirato, così potesse risollevarsi dalla colpa per la mediazione del Verbo incarnato»²⁶.

Opportunamente anche A. Gerken rileva:

«Per quanto ci è dato di vedere, Bonaventura non si è mai domandato in via diretta, se il Dio Uomo *in quanto tale* in precedenza sia l'esemplare *dell'uomo*»²⁷.

²³ Rinviamo a G. IAMMARRONE, *La cristologia francescana*, EMP, Padova 2007, 145-172.

²⁴ *III Sent.*, d. 32, a. u., q. 5; III, 705: «Non enim Christus ad nos finaliter ordinatur, sed nos finaliter ordinamur ad ipsum, quia non caput propter membra, sed membra propter caput».

²⁵ «Potest concedi et dici, quod Deus magis dilexerit et diligat Christum quam totum genus humanum; [...] vita illius hominis praeponderabat toti mundo, immo mille mundis»: *Ibid.*

²⁶ *Brevil.*, 4, 1; V, 242.

²⁷ «Soweit wir sehen, hat Bonaventura nie direkt danach gefragt, ob der Gottmensch als solcher von vornherein Exemplar des Menschen ist»; G. GERKEN, *Bonaventuras Konvenienzgründe*, in «Wissenschaft und Weisheit» 23 (1960) 141, n. 44. I corsivi sono nostri.

Possiamo quindi concludere che la posizione di Bonaventura sul rapporto dell'evento escatologico Gesù Cristo rispetto all'origine degli angeli, dell'uomo e del mondo si muove all'interno di un *orientamento cristo-centrico*, ma nel senso di *logo-centrico*²⁸; esso, pur dichiarato esplicitamente senso e centro del tutto²⁹, non costituisce il criterio ermeneutico dell'*intero* progetto salvifico del Dio eterno che dalla prima creazione si sta realizzando nella storia e troverà il suo compimento nell'"eschaton"³⁰.

2.3. Giovanni Duns Scoto

Dopo Bonaventura nella scuola francescana il pensiero matura verso una visione *cristo-centrica* radicale, già adombrata negli scritti del Fondatore di Assisi, come visto, e in via di elaborazione teologica nei "Sermoni" di Antonio di Padova³¹ nonché negli scritti del Dottore Serafico. Al riguardo sono da registrare affermazioni significative di Giovanni Peckham, Matteo d'Acquasparta, Raimondo Lullo e, in particolare, Ubertino da Casale³². Questa progressione speculativa arriva a elaborazione teologica accademica compiuta in Giovanni Duns Scoto (1265/66-1308). Ci fermiamo a prendere in considerazione il suo contributo speculativo relativo alla tematica che stiamo trattando.

Della risurrezione quale evento escatologico il Dottore Sottile parla poco, come del resto la teologia medievale. Anche nel suo caso l'argomento che va preso in considerazione è la predestinazione di Cristo nel cui contesto egli proietta luce sull'incarnazione, su tutto il mistero di Gesù Cristo (condizione di vita storica, morte e risurrezione gloriosa) nonché sulla sua

²⁸ Così A. DE VILLALMONTE, *Orientación cristocéntrica en la teología de San Buenaventura*, in «Estudios Franciscanos» 59 (1958) 312-372.

²⁹ Cf. *Hex.*, 1,10; V, 330.

³⁰ Vale la pena richiamare una valutazione, a nostro avviso precisa, di Longpré, che nel lontano 1927 scriveva: «S'il manque encore à sa pensée l'affirmation capitale de la primauté absolue du Christ dans les plans divins – S. Bonaventure, en effet, contrairement à Alexandre de Halès, fait dépendre l'incarnation de la prévision de la chute – au moins après un tel effort de centralization autour du Verbe fait chair, la théologie du Christ-Roi était sur la voie des intuitions finales et Duns Scot pouvait apparaître»: P.E. LONGPRÉ, *La royauté de Jésus-Christ chez Saint Bonaventure et le B. Duns Scot*, Librairie Saint-François, Montréal 1927², 16.

³¹ Per ciò rinviamo a IAMMARRONE, *La cristologia francescana*, cit., 112-119.

³² Per tutto ciò cf. *Ivi*, 215-231.

funzione riguardo a tutta la realtà dall'inizio al compimento escatologico. La posizione di Scoto sulla tematica della predestinazione di Cristo ci è arrivata in due versioni, l'una nell'opera di propria mano, l'*Opus Oxoniense* (Ox.), l'altra in appunti di suoi discepoli, i più importanti dei quali denominati *Reportata Parisiensia* (Rep. P.)³³. Quale è la sua sostanza?

La posizione del Dottore scozzese su questo punto è chiara. Nell'elencazione dei diversi "momenti" in cui con razionalità teologica in certo senso "scompone" il progetto salvifico eterno di Dio, colloca sempre al primo posto l'elezione di Gesù Cristo alla gloria eterna di Dio e all'unione ipostatica finalizzata al raggiungimento di tale scopo³⁴. Per questo egli può affermare che il Verbo nella carne è "l'opera di Dio più eminente" (*summum Dei opus*)³⁵, "il bene sommo tra gli esseri" (*summum bonum in entibus*) predestinati da Dio³⁶, "il sommo bene della grazia" (*summum bonum gratiae*)³⁷, che nel disegno di Dio non può essere occasionato da o subordinato a nessun altro; nella predestinazione di Dio egli fu l'"uomo sommo" (*summus homo*) che ci sarebbe stato anche se Adamo non avesse peccato³⁸; egli è la realtà intesa come fine immediato da Dio sin dall'eternità³⁹; Gesù Cristo non solo è stato predestinato da Dio anche prima della previsione della caduta e della redenzione dell'umanità, ma la sua elezione avrebbe avuto luogo anche se Dio non avesse avuto in mente di creare altri⁴⁰; perciò tutto il processo salvifico divino va considerato come processo previsto in relazione a Cristo⁴¹.

³³ Cf. Ox., III, d. 7, q. 3; XIV, 348ss; Rep. P., III, d. 7, q. 4; XXIII, 301ss.

³⁴ Si vedano i classici passi scotiani di Ox., III, d. 7, q. 3; XIV, 348-349; 354-355; Rep. P., d. 7, q. 4; XXIII, 301-304.

³⁵ Cf. Rep. P., III, d. 7, q. 4, n. 4; XXIII, 303.

³⁶ Cf. Ox., III, d. 7, q. 3; XIV, 355.

³⁷ Cf. Ox., III, d. 13, q. 4, n. 9; XIV, 464.

³⁸ Cf. *Reportatio Minor*, fol 60ra, citata da W. PANNENBERG, *La dottrina della predestinazione di Duns Scoto nel contesto dello sviluppo della dottrina scolastica*, Biblioteca francescana, Milano 1995, 121.

³⁹ Cf. Ox., III, d. 19, q. u.; XIV, 714: «Incarnatio Christi non fuit occasionaliter praevisa, sed sicut finis immediate videbatur a Deo ab aeterno, ita Christus in natura humana, cum sit propinquior fini, caeteris prius praedestinabatur, loquendo de his, quae praedestinantur».

⁴⁰ Apportiamo il seguente passo scotiano di una radicalità cristocentrica unica: «Dico tamen quod lapsus non fuit causa praedestinationis Christi, imo si nec fuisset Angelus passus, nec homo, adhuc fuisset Christus sic praedestinatus, imo, etsi non fuissent creandi alii quam solus Christus»: Rep. P., III, d. VII, q. 4; XXIII, 303.

⁴¹ «Fuit totus processus praevisus de Christo»: *Ibid.*

Riteniamo comunque che vada precisato che Scoto, pur se sottolinea l'unicità di Cristo nel disegno di Dio, di fatto non lo isola e separa dagli uomini, ma lo vede rapportato a loro come colui che, oltre a essere il primo è anche il capo di tutti loro. Il Dottore Sottile afferma ciò varie volte in modo *implicito* nell'opera uscita dalle sue mani, in particolare quando scrive che egli è stato eletto da Dio "prima" (*prius*) di tutti gli altri⁴²; sostiene ciò in modo *esplicito* in brani di alcune "Reportationes"; dice, ad esempio, che Gesù Cristo «fu predestinato ad essere il capo della curia celeste»⁴³.

Da tutto ciò che abbiamo richiamato si evince con chiarezza che il Dottore scozzese pone Gesù Cristo quale principio, radice e meta di tutto il disegno salvifico di Dio, dall'inizio (disegno divino eterno e creazione) sino alla fine, alla gloria escatologica. Tuttavia, va rilevato il rapporto che stabilisce tra Gesù Cristo quale perno e centro incondizionato di tale disegno e la sua funzione redentrica nei riguardi dell'umanità, perché su questo punto alcuni studiosi formulano rilievi critici, pur riconoscendo a lui la grande prestazione teologica di attribuire a Gesù Cristo la centralità e fontalità mediatrice che gli spetta nella storia della salvezza secondo il Nuovo Testamento.

Scoto ripete più volte che Gesù Cristo non è occasionato o subordinato alla caduta dell'uomo nel peccato e alla sua redenzione. Nell'affermare ciò nell'"Oxonienne" sostiene che egli non sarebbe venuto come redentore né *forse* (*forte*) in condizione passibile, perché non vi sarebbe stata alcuna necessità che quell'anima gloriosa, per la quale Dio prevede e preordinò non soltanto una gloria somma ma anche immediata, sin dal principio fosse unita a un corpo passibile, nel caso che non dovesse essere realizzata la redenzione; nel testo della "Reportatio Parisiensis", lasciando cadere il *forse* (*forte*), ritiene che se l'uomo non avesse peccato il Verbo/Figlio si sarebbe incarnato in forma non passibile ma gloriosa, per cui solo l'assunzione della funzione redentrica affidatagli dal Padre ha fatto di lui un uomo fragile,

⁴² Da tenere presente che il "prius" per i teologi medievali non indicava solo una relazione temporale, ma anche causale. Scrive san Tommaso: «Illud quod est primum in quolibet ordine, est causa omnium quae sunt post»: *STh*, III, q. 56, a. 1, in corp. San Bonaventura da parte sua afferma: «Quanto aliquid prius, tanto fecundius est aliorum principium»: *I Sent.*, d. 27, p. I, q. 2, ad 4; I, 472.

⁴³ *Reportatio Ripoll/ Barcinonensis*, edita da E. LONGPRÉ in «Studi Francescani» 5 (1933) 219-225; 223.

esposto alla sofferenza, crocifisso⁴⁴; anzi, in tal caso sarebbe stato solo un “comprehensor” e non anche un “viator”; in altre parole, non avrebbe percorso un cammino storico di donazione a Dio nella fragilità e passibilità, ma sarebbe stato subito creato e confermato nella condizione di gloria⁴⁵.

Questa posizione, che riconosce a Gesù Cristo il primato per il fatto che non subordina la sua esistenza alla caduta dell’umanità nel peccato e alla sua redenzione, a qualche teologo che pur riconosce a Scoto il merito di muoversi in questo punto nella linea del Nuovo Testamento⁴⁶, appare non solo fragile, ma lontana dalla visione neotestamentaria concreta che vede un’unità profonda nel piano di Dio riguardante il mistero di Cristo, in particolare nel mistero pasquale di morte/risurrezione, e perfino illogica in quanto fa dipendere dalla previsione della caduta dell’uomo nel peccato e della redenzione da parte di Dio la venuta del Verbo/Figlio nella carne *in condizione passibile, non gloriosa, perfino non soggetta al divenire storico*⁴⁷. Si dice: se egli è il primo, l’assoluto, l’incondizionato nel disegno di Dio, la sua condizione di esistenza nella fragilità, passibilità, storicità non può dipendere dal peccato occasionale dell’uomo previsto e permesso da Dio; la realtà pesante della passibilità, la storicità e la “condizione di viatore” non possono essere subordinate alla previsione del peccato dell’uomo da parte

⁴⁴ «Et ideo in quinto instanti vidit Deus Mediatorem venientem passurum, redempturum populum suum; et non venisset Mediator, ut passurus, ut redempturus, nisi aliquis prius peccasset, neque fuisset gloria carni dilatata, nisi fuissent redimendi, statim fuisset totus Christus glorificatus»: *Rep. Par.*, III, d. 7, q. 4; XXIII, 303.

⁴⁵ «Sed ad hoc devenit propter demerita nostra ut mediator reconciliaret nos Deo propter passionem suam, et quod si peccatum non fuisset, non fuisset mediator ad coniungendum cum Deo in patria, sed tantum fuisset comprehensor et non viator»: *Reportatio Ripoll/Barcinonensis*, 223.

⁴⁶ Va rilevato il tributo che gli rende G. Biffi, che, nel meditare sul “perché” di Cristo, scrive: Duns Scoto «piuttosto che lasciarsi intricare dalle complicazioni della questione ipotetica e dalla questione dei “motivi”, si pone a considerare l’ordine delle predestinazioni divine, e si domanda se Cristo sia stato il primo dei predestinati. Ed è un colpo d’ala, che consente di evadere dall’angustia delle problematiche precedenti»: G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, Jaca Book, Milano 1994, 33.

⁴⁷ Oltre alle critiche classiche rivolta a Scoto, specialmente da parte dei tomisti, di non tenere conto sufficientemente del dato biblico ed ecclesiastico che lega intimamente incarnazione e redenzione, vanno tenute presenti perciò anche quelle che gli sono rivolte in questi ultimi tempi alla luce dell’unità del mistero pasquale: il Cristo, Verbo fatto carne, centro e perno del disegno di Dio costituisce un’unità, quindi la sua passione e morte redentrici non vanno viste come un momento *secondo* e *subordinato* al peccato dell’uomo, ma come realtà previste e intese da Dio sin dall’inizio del suo progetto salvifico: cf. *Ivi*, 37-39.

di Dio; il Cristo pasquale *crocifisso-risorto*, centro e perno dell'intero disegno eterno di Dio dalla creazione all'"eschaton", è da collocare nei disegni di Dio già sin dal primo "momento"⁴⁸.

Riteniamo che questa critica abbia una sua logica e teologica consistenza. Comunque, al di là di questi rilievi, la dottrina radicalmente cristocentrica di Scoto nella sostanza si colloca nella linea del Nuovo Testamento ed è in grado di rapportare a Gesù Cristo l'intera realtà creata e la storia umana *dall'inizio alla fine* e fare di lui, ovviamente visto nella prospettiva del Padre che lo ha predestinato nello Spirito e quindi in ottica trinitaria, il loro perno, la loro base costante e il loro criterio ermeneutico.

Certo non si può tralasciare la domanda, se il Dottore Sottile abbia fatto valere questa intuizione cristologica nella sua riflessione diretta sul mistero di Dio e dell'uomo. Per quanto riguarda Dio è indubbio che attraverso il mistero di Cristo abbia colto il volto di Dio come amore senza riserve che liberamente e liberalmente riversa la sua carità sul mondo e sull'uomo, destinatari in e per lui della sua libera donazione. Tuttavia le pagine che egli dedica alla riflessione su Dio non risultano decisamente influenzate dalla sua visione del Verbo incarnato quale rivelazione di Dio medesimo, mentre vi abbondano idee filosofiche attinte al di fuori del mistero di Cristo⁴⁹.

Un simile rilievo vale anche per ciò che dice sull'uomo e sul mondo in quanto creature: pur essendo da lui radicalmente ancorati con tutto il loro essere a Gesù Cristo nella tesi della predestinazione quale primo momento della storia della salvezza⁵⁰, nella riflessione teologica ad essi direttamente

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, ove G. Biffi aggiunge: «L'attenzione e l'interesse passano così da Adamo a Gesù Cristo: dal peccato e dalla figura di Adamo al Cristo risorto da morte, il supremo valore concretamente voluto per se stesso da Dio prima di tutti i secoli».

⁴⁹ Si vedano i volumi 2-6 dell'*Opera Omnia* in corso di pubblicazione [a cura della Commissione Scotista]); contengono la trattazione sul mistero di Dio dell'*Ordinatio*.

⁵⁰ L. Ladaria al riguardo ha delle riserve. Scrive che con la tesi della predestinazione assoluta del Cristo «la creazione può essere situata in relazione alla storia della salvezza e proprio nel suo interno. Ma non è sicuro che Duns Scoto sia arrivato a questa integrazione, probabilmente perché l'idea di questo ruolo centrale di Cristo viene dedotta dall'idea della creazione e della sua perfezione»: LADARIA, *La creazione del cielo e della terra*, cit., 68. In verità il Dottore Sottile considera il Cristo un assoluto, indipendente anche dalla creazione e dalla sua perfezione, come appare in particolare dal passo seguente: «Dico autem quod lapsus non fuit causa praedestinationis Christi, imo si nec fuisset Angelus lapsus, nec homo, adhuc Christus sic praedestinatus, imo, et sic non fuissent alii creandi quam solus Christus»: *Rep. P.*, III, d. VII, q. 4; XXIII, 310. Questa sua "indipendenza" tuttavia non

dedicata non viene messa adeguatamente a frutto la loro dimensione “cristica”; infatti la dottrina della creazione dell’uomo a immagine di Dio in particolare è agostiniana, trinitaria e psicologico-interiore; non fa riferimento a Gesù Cristo mediatore⁵¹. Così questi, che Scoto pur considera “summus homo” e primo nelle intenzioni di Dio, di fatto nelle riflessioni antropologico-protologiche non è adeguatamente presentato da lui modello e chiave di lettura dell’umano uscito dalle mani creatrici di Dio; in questo senso, a nostro avviso, esse non sono armonizzate con la posizione cristocentrica sostenuta nella riflessione sulla predestinazione di Cristo.

2.4. *La scuola scotista*

La scuola scotista in seguito ha mantenuto e sviluppato il pensiero del Maestro in particolare nell’attribuire a Gesù Cristo la funzione di centro e fine di tutta la realtà nelle intenzioni di Dio Trinità. Pur non risolvendo il problema aperto da Scoto dell’unità del disegno predestinante divino (“sostanza” e “modo” come due momenti del disegno eterno di Dio riguardante la realizzazione di Gesù Cristo), ha radicato in forma *più esplicita* del Maestro la realtà nella sua interezza e in tutto il suo essere nella sua mediazione⁵², come risulta dai seguenti passi di un suo illustre appartenente:

«Dio, volendo manifestare la sua bontà, predestinò gli uomini e gli angeli eletti, tra i quali Cristo fu il primo predestinato»;

«Dio appena volle comunicare se stesso alle creature, determinò e predestinò Cristo Dio e uomo, affinché fosse capo e fine di tutte le creature»⁵³.

è isolamento, perché, come visto, Scoto ancora, ora implicitamente ora esplicitamente, sin dall’inizio l’umanità a Gesù Cristo.

⁵¹ Cf. *II Sent.*, q. u.; II, 21-28.

⁵² Per la storia della posizione scotista si veda J.F. BONNEFOY, *Il primato di Cristo nella teologia contemporanea*, in *Problemi e orientamenti di teologia contemporanea*, II, Marzorati, Milano 1957, 152-180.

⁵³ BONAVENTURA BELLUTI, *Disputationes de Incarnatione Dominica ad mentem Doctoris Subtilis*, Cataniae 1645, disp. 7, p. 2, n. 40, 108. Istruttivo al riguardo lo studio di F. COSTA, *Cristo fonte di grazia per il «Corpo della Chiesa» secondo gli scotisti francescani conventuali Bartolomeo Mastri (1602-1673) e Bonaventura Belluto (1603-1676)*, in «Miscellanea Francescana» 103 (2003) 307-365.

La tesi del primato assoluto di Cristo e quella della sua regalità universale, da essa costantemente e tenacemente sostenute, sono conseguenze di questa posizione teologica che estende il potere salvifico di Cristo all'intera realtà sin dalle origini, nella linea di Col 1,15-17 ed Ef 1,3-5. Anche dagli scotisti tuttavia, a nostro avviso, tutte le conseguenze di tale posizione dottrinale per una delineaazione *cristiana* del volto di Dio e dell'uomo non sono state tratte con rigore.

3. Tommaso d'Aquino

È largamente riconosciuto a Tommaso, almeno in quanto autore della "Summa theologiae", un'attenzione particolare ai misteri della vita di Gesù, dall'incarnazione al ritorno glorioso di Cristo e, all'interno di ciò, al valore non solo apologetico ma anche salvifico della risurrezione di Cristo⁵⁴. Tuttavia, se prendiamo in considerazione quanto l'Aquinate espone sulla risurrezione quale evento escatologico, sia nella sua opera principale che nelle altre, si deve prendere atto che non le attribuisce la funzione di fattore di ricomprensione di tutto il mistero salvifico sin dalle origini. Ad ogni modo, per vedere come riflette sulle origini e le inserisce nel contesto del piano salvifico integrale di Dio che giunge a compimento nell'"eschaton", va preso in considerazione il suo pensiero sulla predestinazione di Cristo e sulla "gratia Capitis".

Tommaso tratta la tematica della predestinazione di Cristo nel "Commento alle Sentenze"⁵⁵ e nella "Summa theologiae"⁵⁶. Nella prima opera non si trovano elementi degni di rilievo per la nostra trattazione. Nella seconda invece sono meritevoli di nota due sue affermazioni: Gesù Cristo, predestinato Figlio di Dio in quanto uomo, è *l'esemplare* e la *causa* della nostra predestinazione⁵⁷. Dal contesto si comprende che Gesù Cristo è messo in rapporto con gli inizi dell'umanità nella mente stessa di Dio predestinante. Ma in qual modo Tommaso radica l'essere dell'uomo nel mistero di Cristo quale suo esemplare e sua causa? Dice che se si considera la

⁵⁴ Su ciò si vedano: J.P. TORRELL, *La Summa di San Tommaso*, Jaca Book, Milano 2003, 69-71; G. IAMMARRONE, *Gesù Cristo e la Chiesa in San Tommaso d'Aquino*, Herder-Miscellanea Francescana, Roma 1997, 85-88.

⁵⁵ Cf. *III Sent.*, d. 7, q. 3, a. 1.

⁵⁶ Cf. *STh*, III, q. 24, aa. 1-4.

⁵⁷ Cf. *ivi*, aa. 3-4.

predestinazione come atto del Dio eterno, quella di Cristo non può essere esemplare della nostra perché «alla stessa maniera e con un identico atto eterno Dio ha predestinato noi e Cristo»; se invece la si considera nel suo *termine*, nel suo effetto, quella di Cristo può essere esemplare della nostra

«*a.* per il bene a cui veniamo predestinati: Cristo ad essere Figlio naturale, noi ad essere figli adottivi (cf. Rm 8,29); *b.* per il modo di conseguire tale bene, ovvero, per la grazia, perché senza merito fu la sua ed è la nostra»⁵⁸.

Lo stesso discorso fa per la causalità della predestinazione di Cristo rispetto alla nostra. Richiamando Ef 1,5: «Ci ha predestinati a figli adottivi per mezzo di Gesù Cristo», rileva che come nell'atto eterno di Dio quella di Cristo non è causa della nostra perché con un unico e medesimo atto Dio ha predestinato lui e noi; in quanto tale atto ha un termine in Cristo e in noi, quella di Cristo è causa perché

«Dio ha predestinato la nostra salvezza stabilendo *ab aeterno* che essa si compisse per opera di Gesù Cristo; poiché cade sotto la predestinazione eterna non solo il fatto che si compie nel tempo, ma anche il modo e l'ordine del suo compimento»⁵⁹.

Per comprendere meglio il pensiero dell'Aquinate è utile tenere presente la risposta che nel contesto dà all'obiezione 3 che recita:

«Tolta la causa, viene tolto anche l'effetto. Ma tolta la predestinazione di Cristo, non si toglie la nostra, perché anche se non si fosse incarnato il Figlio di Dio, sarebbe stato possibile un altro modo per la nostra salvezza, come dice S. Agostino (*De Trin.*, 13,10). Dunque la predestinazione di Cristo non è causa della nostra».

La risposta di Tommaso è la seguente:

«Se Cristo non avesse dovuto incarnarsi, Dio avrebbe predisposto che gli uomini si salvassero per altra via. Ma, avendo predisposto l'incarnazione di Cristo, stabilì insieme con ciò (*simul cum hoc*) che essa fosse la causa della nostra salvezza»⁶⁰.

⁵⁸ *Ivi*, a. 3.

⁵⁹ *Ivi*, a. 4.

⁶⁰ *Ivi*, a. 3; si veda anche ad 3.

Si può forse dedurre da queste affermazioni che l'uomo e ovviamente anche il suo mondo, di cui egli, secondo Tommaso, è il fine, sono radicati *sin nel loro essere creaturale e dalle loro origini* in Cristo quale esemplare e causa della loro predestinazione? Lo si potrebbe pensare e di fatto qualche studioso lo pensa, come I. Biffi, che scrive: nell'eterna scelta trinitaria

«è avvenuta la “impredestinazione” dell'uomo in Cristo; in essa viene annodato il nostro legame inscindibile e imprescindibile con lui. La storia svolge un progetto eterno. [...] Gli uomini sono contenuti nello stesso atto di predestinazione che ha come oggetto Cristo: essi si ritrovano nell'identica intenzione con la quale Dio ha voluto Gesù Cristo, in una congiunzione dall'inizio, inscindibile da lui; lo stesso pensiero e lo stesso amore eterni li ha voluti e desiderati»⁶¹.

Se non che questa valutazione deve confrontarsi con la posizione assunta chiaramente da Tommaso nella stessa opera e in altre, espressa con le parole: «Se non ci fosse stato il peccato, non si sarebbe verificata l'incarnazione»⁶². L'aver indicato nella previsione divina del peccato e della sua redenzione il vero, *decisivo* motivo dell'evento dell'incarnazione⁶³ e l'aver ritenuto che gli uomini quali creature elevate alla vita divina siano stati pensati da Dio “prima di” e “prescindendo da” Cristo e questi perciò sia stato voluto da Dio per la loro salvezza, che qui è la redenzione (come risulta dalla risposta all'obiezione su richiamata)⁶⁴, fa sì che le affermazioni su riportate sulla

⁶¹ *Gesù Cristo «misura» dell'uomo in Tommaso d'Aquino*, in PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA. *Atti della Decima Seduta Pubblica. Cristo, Figlio di Dio, uomo perfetto «misura del vero umanesimo»*, LEV, Città del Vaticano 2005, 15-27; 22.

⁶² *STh*, III, q. 1, a. 3: «Peccato non esistente, incarnatio non fuisset». Nel commento *In 1Tim 1,15*, l. 4, n. 40 alla domanda se il Verbo non si sarebbe incarnato se non ci fosse stato alcun peccatore, l'Aquinate risponde: «Il problema non è di grande importanza, poiché Dio ordinò che le cose avvenissero come dovevano avvenire. E non sappiamo che cosa avrebbe disposto se non avesse avuto la prescienza del peccato; tuttavia i testi autorevoli sembrano indicare chiaramente che non si sarebbe incarnato, se l'uomo non avesse peccato e io propendo per questa tesi».

⁶³ Da tenere presente l'affermazione dell'Aquinate che segue al passo citato: «Dio avrebbe potuto incarnarsi anche prescindendo dal peccato» (*potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari*): *STh*, III, q. 1., a. 3. E di fatto Tommaso non esclude altri ragionevoli motivi dell'incarnazione, ma ritiene che il *decisivo* sia stato la redenzione dal peccato.

⁶⁴ Ciò trova conferma nella posizione di Tommaso, secondo la quale «dopo il peccato del primo uomo, la grazia personale non fu data ad alcuno se non per la fede nel Mediatore, espli-

predestinazione di Cristo e dell'uomo debbano essere intese unicamente in prospettiva *postlapsaria*. Ciò significa che l'uomo e il mondo alle origini in quanto creature chiamate all'esistenza da Dio non sono ancorati all'essere di Gesù Cristo, sono sottratti alla sua radicale mediazione⁶⁵.

La stessa conclusione sembra che si debba ricavare dall'analisi della sua visione della "gratia Capitis", attribuita "instrumentaliter" a Gesù Cristo anche in quanto uomo⁶⁶. Richiamiamo alcuni testi dell'Aquinate. Nella "Summa" afferma che Cristo ebbe e ha «una pienezza di grazia che si estende a tutti gli effetti di essa»⁶⁷. Sostiene che egli è Capo di tutti gli uomini, pur se in gradi diversi; anzi, è Capo anche degli angeli, perché sono destinati al medesimo fine degli uomini e perciò anche loro fanno parte del Corpo Mistico, la Chiesa⁶⁸. Queste affermazioni, specialmente quella secondo cui gli angeli e gli uomini sono ordinati a un unico fine, la gloria della fruizione divina⁶⁹, potrebbero far pensare che Tommaso riconduca anche l'esistenza degli uomini e degli angeli in quanto creature a Gesù Cristo uomo; radichi in lui, evento escatologico, la protologia.

Ma si può attribuire una simile visione all'Aquinate, che, come visto, per l'opzione amartiocentrica sposata, non connette la creazione dell'uomo e del suo mondo a Gesù Cristo mediatore? Non ci sembra. Almeno nelle sue opere teologiche, con la probabile eccezione dei commenti biblici, non arriva a questa ricomprensione cristologica radicale di tutta la realtà. Gesù Cristo mediatore non fonda, ma solo ripara la creazione e l'esistenza dell'uomo in prospettiva *postlapsaria*⁷⁰. Ci sembra perciò esatta la valutazione di L. Ladaria:

cita o implicita»: *De Ver.*, q. 29, a. 7, ad 7. Il "prima del peccato" non è rapportato a Cristo.

⁶⁵ Nota al riguardo M. Serenthà: «Nella prospettiva dell'Aquinate, non c'è per sé un rapporto intrinseco tra creazione di Adamo e Cristo, tra la prima elevazione dell'uomo e la seconda; tra la grazia accordata ad Adamo prima del peccato e la grazia portata da Cristo. L'uomo ha senso, e senso compiuto, pure a prescindere da Gesù Cristo»: M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia*, LDC, Leuman (To) 1981, 1982, 276.

⁶⁶ *STh*, III, q. 8, a. 3; q. 27, a. 5. In ciò Tommaso si distanzia da Agostino che attribuisce la santificazione dell'anima a Cristo in quanto Dio.

⁶⁷ *STh*, III, q. 7, a. 7.

⁶⁸ Cf. *STh*, III, q. 8, a. 4.

⁶⁹ Cf. *Ivi*.

⁷⁰ Per ciò che concerne gli angeli, si tenga presente che Tommaso sostiene che il potere di Cristo giudice su di loro è "accidentale"; la loro sorte essenziale (ovvero la loro esistenza e il suo fine in Dio) è rapportata a Gesù Cristo in quanto Dio: cf. *STh* III, q. 59, a. 6. Altrove l'Aquinate scrive che gli angeli, quanto al loro premio essenziale, non sono viatori e quindi Gesù Cristo non meritò per loro; poiché in certo qual modo sono viatori

«Non si trova in Tommaso uno sviluppo particolare del nesso tra la creazione e la salvezza nel disegno divino. La sua posizione circa la ragione dell'incarnazione è conosciuta: questa è soprattutto un rimedio al peccato. Con un tale presupposto, non è facile armonizzare dall'interno questi due momenti dell'opera di Dio *ad extra*. [...] Si è evidenziato il fatto che, nelle sue opere esegetiche, san Tommaso non ha dimenticato la dottrina della creazione in Gesù Cristo e l'ha esposta in modo più dettagliato che non nelle sue opere sistematiche. Ma si deve tenere presente la sua tendenza a interpretare i testi biblici in riferimento al Verbo preesistente più che al Verbo incarnato. Non si tratta dunque di un'omissione dei dati biblici, ma questi non raggiungono tutto il loro vigore nell'esposizione sistematica»⁷¹.

Tommaso è stato detto “di Dio creatore” (G. Chesterton e O.H. Pesch); si può dire anche “di Cristo redentore”, ma non di “Cristo mediatore” di tutta la realtà creata sin nelle sue origini. Nello schema *exitus-reditus* secondo cui è strutturata la “Summa” Cristo senza dubbio occupa una posizione centrale: quella di «via per tendere a Dio»⁷²; tuttavia in quanto egli è «il nostro Salvatore, [che], su testimonianza dell'Angelo, è venuto a salvare il popolo dai suoi peccati, e ci ha dimostrato in se stesso la via della verità»⁷³.

Questa posizione cristologica sostanzialmente amartiocentrica lascia un segno ovviamente in altri settori della teologia dell'Aquinata. Ad esempio, nella sua riflessione su Dio creatore la mediazione e rivelazione di Cristo non hanno seri riflessi sul volto divino. Certo, il Creatore di Tommaso è il Dio Unitrino rivelato da e in Cristo, ma la riflessione trinitaria tomasiana risente poco della funzione mediatrice e rivelatrice radicale di Cristo⁷⁴. Lo stesso si può dire della riflessione antropologico-teologica. La visione protologica di Tommaso dell'uomo creato a immagine di Dio non include il Cristo quale mediatore e archetipo dell'umano chiamato all'esi-

rispetto al premio accidentale, in quanto provvedono a noi, il merito di Cristo vale anche per loro: *De Ver.*, q. 29, a. 7, ad 5. Come si vede, è costante il suo pensiero di non “agganciare” l'essere creaturale degli angeli alla mediazione di Gesù Cristo.

⁷¹ LADARIA, *La creazione del cielo e della terra*, cit., 67.

⁷² *STh*, I, *Prol.*: «via tendendi ad Deum».

⁷³ *STh*, III, *Prol.*: «Salvator noster, [che], teste Angelo, populum salvum faciens a peccatis eorum, viam veritatis nobis in seipso demonstravit». In questa prospettiva redentrice vanno letti, a nostro avviso, i vari passi di altre opere di Tommaso che presentano Gesù Cristo come “via” a Dio, ad es., In Io 7,33; lect. 4,1; In Io. 14,6; lect. 2,3.

⁷⁴ Si veda *STh*, I, qq. 3-44.

stenza di Dio⁷⁵. La visione agostiniana dell'uomo immagine di Dio Uno e Trino da lui è accolta quasi integralmente⁷⁶. Per questo l'Aquinate, al di là di qualche espressione che potrebbe far pensare il contrario, specialmente nel "Commeno al Vangelo di Giovanni", vede e presenta Gesù Cristo fondamentalmente come "via" donata all'uomo peccatore per *ritornare* a Dio, non come "via" donata all'uomo creatura sin dalle origini per *andare* a Dio⁷⁷.

4. I seguaci di Tommaso

I teologi posteriori che si sono orientati al pensiero dell'Aquinate, all'interno dell'Ordine dei Predicatori e fuori, di fatto hanno condiviso pressoché all'unanimità questa sua visione cristologica e i suoi riflessi in campo teologico e antropologico. Apportiamo, solo per esemplificare, i nomi di Giovanni di San Tommaso, Silvestro di Ferrara, Tommaso de Vio (Gaetano), più recentemente Reginald Garrigou-Lagrange⁷⁸.

L'indirizzo, come visto, si è distinto dalla prospettiva francescana e scotista in particolare⁷⁹.

Ambedue gli indirizzi non hanno agganciato *esplicitamente* la proto-logia all'evento escatologico Gesù Cristo risorto. Tuttavia, nell'articolare il riferimento degli eventi delle origini, la creazione del mondo e dell'uomo, a Gesù Cristo hanno seguito percorsi sensibilmente diversi.

⁷⁵ Si veda *STh*, I, q. 93, aa. 1-9.

⁷⁶ Si veda la chiara esposizione del tema dell'immagine in Agostino e in Tommaso fatta da B. MONDIN, *Antropologia teologica*, Paoline, Alba 1977, 99-120 (con alcune pagine dedicate anche a Bonaventura).

⁷⁷ Di parere diverso è O.H. Pesch, che, riferendosi alla visione tomasiana della predestinazione di Cristo, ha scritto: Cristo è via e fonte di ogni grazia, per cui «keine Gnade *Dei* im Unterschied zu einer *gratia Christi*»: *Thomas*, in *LTbK*², 10, Freiburg im Breisgau 1965, 132. Abbiamo visto come può essere interpretata la posizione di Tommaso al riguardo. Per completezza possiamo tener presente che l'Aquinate in *IV Sent.*, d. 25, q. 2, a. 2, aveva sostenuto che Adamo aveva avuto una fede implicita nel Cristo (cf. anche *De Ver.*, q. 14, a. 11) e in *STh*, IIa IIae, q. 2, a. 7 «*fidem explicitam de Incarnatione secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriae*». Si tratta di asserzioni "erratiche", segni della *complessità* del suo pensiero, che a nostro avviso, fanno saltare l'impianto amartiocentrico della sua visione cristologica.

⁷⁸ Cf. al riguardo A. MICHEL, *Justice originel*, in *DThC*, VIII, cc. 2020-2042.

⁷⁹ Per la storia della posizione tomistica al riguardo e il suo rapporto con quella francescana, si veda il già citato studio di BONNEFOY, *Il primato di Cristo*, 152-180.

H. DE LUBAC UND K. RAHNER ZUM VERHÄLTNIS VON NATUR UND ÜBERNATUR

KARL H. NEUFELD, SJ

PATH 8 (2009) 353-369

Formuliert man das Thema wie hier, kann schon eine Tendenz wirksam werden, weil es nicht nur das Verhältnis von Natur zur Übernatur gibt, sondern auch das von der Übernatur zur Natur, je nach dem vorausgesetzten Gesichtspunkt. Natürlich können Menschen sich die Frage nur verdeutlichen im Ausgang von ihrer Natur, d.h. von der Schöpfung aus. Der Mensch ist eben nicht Gott, der dieses Verhältnis aus seiner Ungeschaffenheit und endlosen Güte gerade in der Schöpfung grundlegt. Wohl setzt der Mensch «Natur» als geschaffene voraus; doch wenn er dann einmal auf die Offenbarung Gottes gestoßen ist, hat auch er – wenngleich analog – eine Möglichkeit, das Verhältnis der Übernatur zu seiner Natur in den Augen Gottes zu ahnen dank der ihm zugekommenen offenbarenden Botschaft. Dennoch bleiben die Sicht des Menschen und die Sicht Gottes unterschieden.

1. Thematische Entwürfe

Eine theologische Erfassung und Deutung wäre dann direkt und indirekt möglich, insofern in jede Aussage über Evangelium und Glaube das Verhältnis von Gott und Mensch hineinspielt. Ausdrücklich und direkt haben sich im vorigen Jahrhundert H. de Lubac und K. Rahner in ihrem Denken mit den Fragen zum Verhältnis Natur und Übernatur auseinandergesetzt, weil ihnen schien, dass sich in dessen Betrachtung Einseitigkeiten und Schiefheiten eingenistet hatten, die für manche unzu-

treffende Folgerung den Grund abgaben. Bei beiden finden sich zunächst viele gemeinsame Punkte. Vor allem der so genannte «Extrinsezismus» der früheren Deutung verfällt der entschiedenen Kritik des einen wie des anderen. Der theologische Charakter dieses Verhältnisses und seiner Wirklichkeiten wird betont herausgestellt, im Werk Gottes begründet, oder anders gesagt: die Unterscheidung zwischen Natur und Übernatur ist nicht formal symmetrisch und gleicherweise unabhängig zu treffen. Trotz der Begriffe, die den Eindruck einer Abhängigkeit des Übernatürlichen von der Natur nahe legen, sehen H. de Lubac und K. Rahner den sachlichen Ursprung dieses Verhältnisses in der ungeschaffenen Wirklichkeit Gottes, von der alles Geschaffene, also auch die Natur in diesem Sinn abhängt. Der Vorschlag, es so zu sehen, tat sich nicht leicht, und es war noch schwieriger, für ihn breiteres Verständnis im katholischen Denken zu gewinnen; denn das verlangte einen ziemlich mühsamen Wandel im Vergleich zur herkömmlichen Sicht.

Außerdem waren beide Theologen Jesuiten des vorigen Jahrhunderts, wo sich eine wesentliche Vertiefung der jesuitischen und ignatianischen Spiritualität durchgesetzt hat¹. Die «Exerzitien» üben ein, immer wieder neu das richtige Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu entdecken, mag auch diese Bemühung in ihrer französischen Gestalt einen Akzent haben, der sich in der deutschen nicht findet. Vielleicht lässt sich sagen, die französische Akzentsetzung betone die göttliche Kraft, während die deutsche mehr nach der Möglichkeit des Menschen fragt, wie sich diese Kraft als göttliche vom Menschen erfassen und verstehen lässt. Damit ist nicht behauptet, auf der je anderen Seite sei man völlig unsensibel für die Sicht gewesen, die jeweils vom anderen betont ist. Henri de Lubac hat gegen Ende seines Lebens den ersten Band der Sammlung «Théologie dans l'histoire»² unter den Titel setzen lassen «La lumière du Christ», den er schon 1941 einem Vortrag gegeben hatte³, dessen Text sich jetzt als *Épilogue* findet⁴. Hier geht es darum, die Eigenheit des Christentums angesichts der Relativierungen der neueren Religionsgeschichte deutlich zu

¹ Dank vor allem der Herausgabe der «*Monumenta Historica S. J.*» (= MHSJ), Madrid/Rom seit 1893. Vgl. dazu H. RAHNER - K. RAHNER, *Die asketischen Schriften in den "Monumenta Historica S. J."*, in ZKTh 108 (1986) 422-433.

² I und II, Desclée De Brouwer, Paris 1990.

³ Als Heft der Collection témoignage chrétien in Le Puy bei Mappus erschienen.

⁴ Paris 1990, I, 203-222.

machen und aufzuweisen, wie im Licht Christi alles erst seinen eigentlichen und vollen Sinn bekommt. «L'Évangile inaugure le temps de la grâce ... La transcendance du christianisme n'est donc pas seulement relative à telle ou telle réalisation antérieure ... C'est une transcendance absolue»⁵. Diese Wirklichkeit gesehen im Licht Christi ergibt sich aber nicht erst mit der Erscheinung des Herrn, mag sie für uns auch erst dann erkennbar und formulierbar werden.

Karl Rahner hat schon früh seinen Traktat «De Deo create et elevante», der in den sämtlichen Werken jetzt unter dem Titel «Der Mensch in der Schöpfung»⁶ allgemein greifbar ist, betont als «Offenbarungstheologie» begonnen und durchgeführt. In seinem Denken ist damit die Fülle der Offenbarung angesprochen, die christlich gar nicht zu teilen ist. Das lässt tiefere Gemeinsamkeiten erkennen, zu denen noch weitere hinzugefügt werden könnten. Offensichtlich indes existieren zugleich unterschiedliche Akzente in den beiden Denkwelten, was bislang noch nicht so wahrgenommen wurde⁷. Beobachtet man also den Unterschied und in der Folge sogar eine Spannung zwischen beiden, dann erklärt sich das im Blick auf die jeweilige geistige Herkunft.

2. Unterschiedliche Ausgangspunkte

Sachlich hat dieser Unterschied mit der nicht gleichen Lage von Glaube und Kirche auf den beiden Seiten des Rheins zu tun, wofür der eher konfliktuelle Gegensatz zwischen Christentum und Gesellschaft im französischen Kontext und die auf Zusammenwirken angelegte Situation im deutschen Kontext bezeichnend ist. Auf der einen Seite sieht man die Gefahr im Mangel an Unterscheidung oder einer illegitimen Vermischung, während auf der anderen das mangelnde Miteinander oder eine unbegründete Trennung als Bedrohung gilt.

K. Rahners Stellungnahme zum Ansatz von H. de Lubac aus dem Jahre 1950 bleibt äußerst interessant, weil sie auf die ausdrückliche Anfrage der Schweizer Zeitschrift «Orientierung» für breitere interessierte Kreise ohne

⁵ Ebd. 209.

⁶ SW 8, Freiburg 1998.

⁷ Erst längere Zeit nach Abfassung dieses Textes wurde uns die Arbeit von F. GIANFREDA, *Il Dibattito sulla «Natura pura» tra H. de Lubac e K. Rahner* (Pazzini Editore, Villa Verucchio [Rn] 2007) bekannt, auf die hier nicht eingegangen werden kann.

große wissenschaftliche Einzelnachweise antwortet. Grundlage war die Zusammenfassung der Position durch einen Professor von Lyon-Fourvière, die nach H. de Lubac zu einfach und zu wenig ausgearbeitet blieb, um ein zu summarisches Verständnis vermeidbar zu machen. K. Rahner behielt damals den Gedanken der «reinen Natur» als logischen Grenzbegriff bei, ohne dass deutlich wurde, ob dies Ergebnis eines Missverständnisses oder einer anderen Beurteilung war, wenn auch mögliche Rücksicht auf die frühere Tradition sich hier ebenfalls ausgewirkt haben könnte, die der Rahnerschen Deutung eine Zensur ersparte. In dieser Form konnte die Theorie während der 50er Jahre als Stück Rahnerscher Theologie weiter diskutiert werden. Rahner präziserte den Gedanken durch eine eigene Formel, die des «übernatürlichen Existentials», die H. de Lubac nicht gefallen hat.

Man wird sich an Rahners Text halten müssen, wie er 1954 im ersten Band seiner «Schriften zur Theologie» unter dem Titel «Über das Verhältnis von Natur und Gnade»⁸ noch einmal überarbeitet veröffentlicht wurde. Vor allem die erste Fußnote macht aufmerksam, dass dieser Beitrag größere Aufmerksamkeit fand als Rahner erwartet hatte. Eine negative Reaktion brachte die «Schweizer Kirchenzeitung»⁹, worauf Rahner die positive Stellungnahme von H.U. von Balthasar und L. Malevez mit dem Hinweis anführt, dass schon E. Brisbois 1936 eine wesentlich dem «übernatürlichen Existential» entsprechende Deutung vorgelegt habe. Rahner nimmt auch zufrieden die Zitation M. Blondels durch L. Malevez auf. Er glaubte sich damals durch diese Stimmen aus dem französischen Raum bestätigt. Heute mag sich eine genauere Überprüfung dieses Eindrucks nahe legen; nicht dass sich Rahner getäuscht hätte, weil die Protagonisten von Fourvière damals ihren Beitrag zur Diskussion nicht einbringen konnten. Die Linie v. Balthasars schien ja recht zu geben. Dabei war sich Rahner über die Unterschiede durchaus nicht im Unklaren, die ihm der Beitrag D, an den allein er sich halten konnte, deutlich werden ließen und die ihn zu Kritik veranlassten¹⁰. Zudem stellte er fest, die Beiträge de Lubacs, Bouillards und Rondets, die er kannte, seien ihrem Charakter nach vor allem dogmenhistorische Untersuchungen, die in der Frage nach den

⁸ *Schriften zur Theologie* I, 323-345; ursprünglich in «Orientierung» 14 (1950) 141-145.

⁹ Vom 7.9.1950 auf S. 441-444.

¹⁰ *Schriften zur Theologie* I, 330 Anmerkung 2.

systematischen Positionen der Autoren nicht leicht zu deuten seien. Diese aber konnten damals an einer offenen Auseinandersetzung nicht mehr teilnehmen. Erst während des Zweiten Vatikanischen Konzils bekam z.B. de Lubac eine neue Möglichkeit, den ihm wichtigen Fragepunkt wieder aufzugreifen und das zwischenzeitlich Erarbeitete einzubringen. Er wollte jedoch zugleich unterstreichen, dass dadurch die erste Stellungnahme nicht als falsch erwiesen sei. Darum nahm er jetzt den historischen und den systematischen Teil in seinem Doppelwerk deutlich auseinander und erweiterte den zweiten beträchtlich. Auch später arbeitete er daran weiter, immer jedoch betonend, dass hier keine «retractatio» vorliege, die im Nachhinein einen entscheidenden Schatten auf den ursprünglichen Ansatz hätte fallen lassen können. Da aber solche Behauptungen nicht verstummten, betrieb er als Kardinal eine Neuausgabe seines «Surnaturel» in der Gestalt von 1946. Im Februar 1991 wenige Monate vor seinem Tode erschien diese Neuausgabe. Damit sollte nicht bestritten sein, dass er im Rahmen wissenschaftlicher Diskussion auch viel gelernt hatte, wohl aber sollte energisch und entschieden Verwahrung dagegen eingelegt sein, er habe ursprünglich etwas Falsches oder Irriges gesagt, das eine berechtigte Korrektur im Sinne der Glaubenslehre erfordert hätte.

Davon ist auch «Petite catéchèse sur Nature et Grâce»¹¹ getragen, wo H. de Lubac das Zweite Vatikanische Konzil und sein «Le vrai surnaturel»¹² gegen neuere Missverständnisse zu verteidigen sucht. So ist es angezeigt, dem sich entwickelnden Denken de Lubacs in dieser Frage genau nachzugehen. Er war überzeugt, hier die Wurzel einseitiger und auch falscher Tendenzen entdeckt zu haben. In der Folge war er jedem Kompromiss in dieser Frage abhold, weil ihm die Gefährlichkeit solcher Haltung hier erschreckend begegnet war. Manche wollten hier später bei ihm Altersstarrheit erkennen, doch das belegt nur ein schwerwiegendes Fehltriteil gegenüber seiner Person und seiner Sache. Es geht um die rechte Auffassung von der Offenbarung, vom Glauben und auch von der Theologie. Vor allem liegt hier nach de Lubac ein Missverständnis der Gottesfrage vor, wie es dann im neuzeitlichen Denken den modernen Atheismus oder das «Drama des atheistischen Humanismus» hat möglich werden lassen. Nur wer diese Beobachtungen wirklich ernst nimmt, ahnt, warum der französische

¹¹ (Fayard), Paris 1980.

¹² Ebd. 18-25 und 127-136.

Theologe so hartnäckig auf der Frage des Übernatürlichen bestanden hat. Es geht nicht um ein Nebenthema, sondern um die rechte Auffassung des Verhältnisses von Gott und Mensch nach der jüdisch-christlichen Tradition. Das bestimmt das rechte Selbstverständnis des Menschen, das rechte Weltverständnis und das der christlichen Offenbarung und das des christlichen Lebens.

3. Konsequenzen

Die wichtigsten Folgen finden sich nicht in Ideen und Überzeugungen, sondern vor allem im Verhalten und Handeln, d.h. in der Lebenspraxis der Menschen. Sein ganzes Professorenleben lang hat sich H. de Lubac mit der Frage des modernen Atheismus auseinandergesetzt, wie sie ihm in der französischen Denktradition bekannt war. Darin sah er eine logische Verlängerung der Voraussetzung einer «natura pura», die gewissermaßen eine von Gott unabhängige Natur besagte. Nur unter solcher Voraussetzung wird eine Wirklichkeit ohne Gott denkbar. Diese Sicht und dieses Urteil haben auch mit der spirituell geistlichen Situation zu tun, in der de Lubac lebte. Das ist noch zu betrachten. Doch schon jetzt wird verständlich, warum er nicht zu Kompromissen in dieser Frage geneigt war; denn die Idee einer «natura pura» war nichts anderes als ein solcher Kompromiss und die geistigen Folgen erklärten sich nach ihm gerade auch aus dieser Kompromisshaftigkeit. H. de Lubacs Entscheidung hier vertritt keine Trennung; er war in der Nachfolge M. Blondels einer der mutigsten Vertreter gegen jeden Extrinsezismus. Eine Wirklichkeit ohne Gott kann es nicht geben und jeder Versuch, sich so etwas vorzustellen, fördert die Tendenz, sie unabhängig von Gott zu denken und zu machen. Das aber heißt für de Lubac: ein unerträglicher innerer Widerspruch, selbst wenn sich solches Denken fromm und rücksichtsvoll gibt.

Gern erkennt er an, dass die Vertreter der klaren Trennung zwischen Gott und Welt eine lobwürdige Absicht verfolgen, nämlich Gott in seiner absoluten Wirklichkeit anzuerkennen und in keiner Weise mit der Schöpfung zu vermischen. Doch um dann einen freien und gnadenhaften Kontakt mit der Schöpfung zu erreichen, verlangen sie dazu wenigstens so etwas wie eine «reine Natur», ohne jedoch zu bedenken, dass diese Forderung schon zuviel konzidiert. Denn die Existenz einer solchen Natur – gedacht oder wirklich – möchte von Gott abstrahieren,

um diesem die volle Gnadenhaftigkeit seiner Gnade zu sichern. Aber diese Gnadenhaftigkeit hängt nicht an einer Bedingung der Natur und kann davon auch nicht gesichert werden, sondern sie hat ihre einzige Wurzel in der Liebe Gottes und lässt sich deshalb nur im Ausgang von dieser Liebe richtig denken. Eine reine Natur ist gerade wegen des vollen Respekts der Göttlichkeit Gottes nach jüdisch-christlicher Vorstellung überflüssig. Die Annahme einer reinen Natur ist nicht mehr christlich, sondern ein schwerer Irrtum mit katastrophalen Folgen. Doch dabei bleibt H. de Lubac nicht; er versucht auch die Gründe für sein Urteil näher zu erklären.

Im Band «Augustinisme et Théologie moderne»¹³ hat H. de Lubac die entscheidenden Gründe für die Entwicklung in einer historischen Nachzeichnung herausgestellt. Das theologische Denken nach dem Konzil von Trient sei der Aufgabe dieses Moments nicht gerecht geworden. Der Versuch, die Ergebnisse der Kirchenversammlung mit den Überlieferungen der Schulen des Mittelalters in Einklang zu bringen, habe zu unangemessenen und schwachen Lösungen auch für das Übernatürliche geführt. Dazu habe auch die unterschiedliche Situation von Katholiken im Gegenüber zu nichtkatholischen Christen beigetragen. Die Trennung zwischen Spiritualität und akademischem Denken war schon gemeinsames Erbe der westlichen Christenheit wegen des Entstehens der Universitäten; die protestantische Reform vollzog sich auch deshalb hier wie dort unterschiedlich, und die Konsequenzen sollten sich zeigen. In den Ländern lateinischer Sprachen gewann sie keinen überragenden Einfluss. Dort setzte sich die Aufklärung gegen das katholische Denken durch. Diese Entwicklung zeigt nach H. de Lubac schon die Schwäche des Denkens am Ende des Reformationsjahrhunderts. Das Übernatürliche wurde nicht in seinem christlichen Wesen dank der Offenbarung betrachtet, sondern nur als Erfordernis einer rational-systematischen Konzeption. Die allgemeine Einstellung neigte im Gefolge der Philosophie Descartes' mehr und mehr dem Rationalismus zu, einer Betrachtung, die von mathematischen Anschauungen bestimmt war und fraglos die Möglichkeit eines solchen Denkens gegenüber aller Wirklichkeit annahm. Ohne es zu bemerken, hatte diese Sicht schon eine schwerwiegende Reduktion der Wirklichkeit vorgenommen.

¹³ (Aubier), Paris 1965; dt. *Das Erbe Augustins*, Einsiedeln 1971.

Zur gleichen Zeit lebte die deutsche Welt im 30jährigen Krieg, der eine andere geistige Entwicklung zur Folge hatte. Das Denken sah sich vor dunklen Wirklichkeiten, vor Zweifeln und unlösbaren Schwierigkeiten, der Sinn öffnete sich dem Mystischen, wie z.B. der Einfluss eines Denkers wie Jakob Böhme belegt. Hier bekam das Problem Natur und Übernatur einen gänzlich anderen Charakter, was sich weiter durch analoge Erfahrungen der Folgezeit verstärkte. So ergibt sich eine je anders getönte Rationalität für H. de Lubac und für K. Rahner im Blick auf die Erörterung einer Frage wie der des Übernatürlichen. Bekannt ist ja für Rahner, wie oft und nachdrücklich ihn das «Geheimnis» beschäftigt hat. Schon die Konzentration auf den Gedanken der «reinen Natur» bei de Lubac scheint Folge solcher besonderen Ausrichtung, während dieser Punkt für Rahner zweitrangig bleibt und nur logische Bedeutung hat.

Der Ausdruck gibt ja keine existierende Wirklichkeit wieder. Dennoch bedeutet er für H. de Lubac den Beginn einer gefährlichen Entwicklung, und er sagt auch, warum. Geht es nicht anders, kann er sogar diesen Begriff gelten lassen, wenn jemand sonst unverzichtbare Wahrheiten der christlichen Offenbarung nicht gewahrt sieht. Doch H. de Lubac erkennt hier eine Enge und Schwäche des Denkens, die grundsätzlich nicht nötig wären. Es geht nicht um ein Problem der Wirklichkeit, sondern um eines des Menschen. Und so sagt er:

«Das neue System hat also manche beachtliche Dienste geleistet. Alles, was es sichern wollte, muss auch weiterhin gesichert bleiben. Aber seine Technik war trotzdem unzureichend, und selbst seine Inspiration blieb oft unsicher. Auf weite Sicht haben sich manche seiner Ergebnisse als verfehlt erwiesen. Hat es nicht zwischen Natur und Gnade eine Kluft aufgerissen, die zuletzt mörderisch wurde? Wurde nicht die relative Autonomie, die es der Natur zubilligte, schließlich, so wie sie bestimmt wurde, eine Versuchung zur Unabhängigkeit? Hat es dergestalt nicht die Bewegung der "Laisierung" begünstigt, die von der Renaissance ausgegangen und schon in früheren Jahrhunderten vom Averroismus vorweggenommen worden war? Und ließ sich der Dualismus, den es aufrichten wollte, überhaupt denken? Ist es sicher, dass es wenigstens den Gedanken des Übernatürlichen in seinem unverletzlichen Kern zu bewahren vermochte? War dem Gegner nicht schon zuviel zugestanden, wenn man hypothetisch einen Zustand setzte – und damit im Menschen eine Zone des Handelns freigab –, wo nicht die Grundsätze der umgreifenden Liebe und der unbedingten Unterwerfung unter Gott herrschten, sondern nur die der ausgleichenden

Gerechtigkeit? Und haben schließlich die antibaianischen Theologen die beiden Ordnungen, die sie so eifrig auseinander hielten, wirklich sauber zu unterscheiden gewusst? Haben sie alle ein echtes Verständnis für das Mysterium der Gnade gehabt? Gibt es nicht zu denken, dass die von ihnen ausgelöste Bewegung im nächsten Jahrhundert zum Erfolg einer Theorie geführt hat – die zwar nicht verurteilt wurde, aber doch mehr als verdächtig war –: der Theorie einer *natura creata supernaturalis*? Da die einen dafür hielten, das Übernatürliche sei ungeschuldet nur in Beziehung zu uns Sündern, die andern, es sei schon Adam gegenüber ungeschuldet gewesen, konnten Parteigänger und Gegner des Baius sich oft genug darin finden, dieses Übernatürliche auf eine rein äußerliche und relative Art zu definieren: aufgrund seiner Unerreichbarkeit oder Ungeschuldetheit, ohne auf die letzte Quelle dieses „Umsonstseins“ zurückzugehen, die alle Gnade in jeder Hypothese und für jegliche Natur unnaturalisierbar sein lässt, weil sie ihre Quelle im innerlich Göttlichen selbst hat»¹⁴.

Man sollte diese Bemerkungen de Lubacs selbst sehr aufmerksam lesen, die er zu Glanz und Elend der Theorie der «reinen Natur» macht. Für ihn spielte dabei die Erfahrung eines Spätjansenismus im französischen Glaubensleben und in der Frömmigkeit mit, der ihm innerhalb der Kirche gefährlich schien. Demgegenüber gab es in der Kirche in den deutschen Ländern andere Gefahren und Herausforderungen. Die Theologieggeschichte bietet indes noch eine allgemeinere Erklärung. Die Trennung von Theologie und Philosophie hat Philosophien befördert, die sich dann zu säkularisierten Theologien entwickelten und zu den totalitären Systemen des vergangenen Jahrhunderts beitrugen. Dagegen erwies sich ein Denken nötig, das viel verlangt und nicht nur in einer Rückkehr zu früheren Positionen bestehen kann. Die Forschung de Lubacs beansprucht nicht, alles zu sagen, weist aber die Richtung für die weiteren Bemühungen. Dafür gibt es innere und äußere Gründe im Rahmen der heutigen Christlichkeit, die im französischen wie im deutschen Raum jeweils bestimmte Eigenheiten besitzen.

4. Auseinandersetzung?

Die an Rahner gerichtete Anfrage kam 1950 aus der Schweiz oder über die Schweiz, selbst wenn sie in Lyon formuliert war. Nicht allein die

¹⁴ Ebd. 308f.

Übertragung spielt eine Rolle, sondern auch Umstände für die konkrete Einordnung des Problems. Es ist unbekannt, wer aus der Redaktion der «Orientierung» sich an P.E. Delaye (1880-1967) gewandt hat, um ihn oder einen anderen um eine Darstellung der umstrittenen Fragen für den deutschen Raum zu bitten. K. Rahner nahm den Text als Zusammenfassung der Position von «Fouvière», der ihm von Zürich aus zur Verfügung gestellt wurde, um seine Stellungnahme anzuregen. Das sollte der Information eines breiteren interessierten Publikums dienen, das sich fragte, worum es in der Enzyklika «*Humani generis*» gehe. Die Vorbereitung und Umsetzung dieser Information schließt also einige Vermittlungen in sich, die für ein richtiges Verständnis möglicherweise nicht ohne Bedeutung sind. H. de Lubac ist in «*Meine Schriften im Rückblick*»¹⁵ kurz darauf eingegangen mit der Bemerkung: «Es erschien sogar – in friedlicherer Manier als viele andere – ein Beitrag von Karl Rahner, der einen deutschen Aufsatz kritisierte, der nicht von mir stammte und von dessen Existenz ich nicht einmal wusste. Was Rahner mir entgegenhielt oder vielmehr glaubte, mir entgegenhalten zu müssen, entsprach übrigens dem, was ich selber dachte, abgesehen von der Beimischung Heideggerischen Vokabulars, das mir in einer Studie über die scholastische Tradition weder nötig noch opportun erschien».

Doch schon früher hatte er in «*Pretite catéchèse...*»¹⁶ die Formel «übernatürliches Existential» hingenommen, auch wenn er überzeugt war, dass es bessere Ausdrücke dafür gäbe. Auch hier zeigt sich der Unterschied im Sprachgebrauch, der sich einer unterschiedlichen philosophischen Kultur zu verdanken scheint. Ein so sensibler Mensch für linguistische Möglichkeiten wie H. de Lubac reagiert äußerst aufmerksam auf die Art und Weise, etwas zu sagen. Zweifellos spricht und schreibt Rahner anders. Doch fragt sich, ob diese Unterschiede im Ausdruck Gegensatz oder gar Widerspruch in der Sache besagen, mögen auch durchaus eigene Akzentsetzungen deutlich werden. Sowohl Rahner wie de Lubac haben einen Dissenz in der Sache immer bestritten.

Halten wir uns an Rahners Text von 1954, um seinen Umgang mit dem Thema deutlicher herauszustellen. Während H. de Lubac von Anfang

¹⁵ *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur 1992², jetzt *Oeuvres complètes* XXXIII, Paris 2006; dt.1996, 191 Anm. 5.

¹⁶ (Fayard), Paris 1980, 20 Anm. 2.

an die Frage des Übernatürlichen in die Mitte seiner Forschungen stellte, geht es Rahner um das «Verhältnis von Natur und Gnade», womit er das Problem mehr im traditionellen Sinn aufgreift. Nicht zufällig führt er schon gleich die Enzyklika «*Humani generis*»¹⁷ an., so dass sich sein Ansatz von dem de Lubacs absetzt. Er will und muss die Diskussion berücksichtigen, die zur Stellungnahme des Lehramtes geführt hat, soweit sie ihm zugänglich ist. Natürlich will er nicht nur eine einfache Verteidigung der bekannten Position vorlegen, sondern möchte eine umfassende Reflektion zum Problem anregen, die mehr auf ein Miteinander als auf einen Gegensatz aus ist. Er kann zwar eine mindestens oberflächliche Differenz nicht in Frage stellen, wie sie sich aus den neueren Diskussionen zu ergeben schien. Aber war sie begründet oder gar gerechtfertigt? Deshalb müht er sich um eine Erfassung und Darstellung, die eine Vereinbarkeit der entscheidenden Punkte der Kontrahenten deutlich werden lässt. Darüber hinaus möchte er durch Zufügung eines weiteren Elementes die Diskussion in einem Moment lebendig halten, wo sie in Gefahr war, wegen des lehramtlichen Eingriffs abzubrechen oder in fruchtlose Suche nach Schuldigen zu ersticken.

Heute bleibt nur festzustellen, dass Rahners Beitrag das Problem für die weitere Auseinandersetzung damals erhalten hat, freilich um den Preis, dass er ihr auch die Prägung gegeben hat. Da H. de Lubac nichts sagen durfte, konnte seine Absicht nicht voll zur Geltung kommen. Seine radikale Infragestellung der «*natura pura*» blieb weitgehend unverstanden. Demgegenüber war Rahners Formel flexibel, weil der Innsbrucker Theologe nicht an der «*natura pura*» wie de Lubac interessiert war. Für ihn ging es vor allem um eine Deutung des Verhältnisses mittels seiner Formel vom «übernatürlichen Existential», die de Lubac für ein Erbe Heideggers ansah, das ihm in diesem Zusammenhang wenig hilfreich schien. Der Begriff «Existential» bezieht sich zu dieser Zeit im Denken Rahners allerdings nicht auf Heidegger, dem er durchaus kritischer als alle anderen katholischen Denker gegenüberstand¹⁸, die mit dem Philosophen von Freiburg in Berührung gekommen waren. Außerdem ist zu berücksichti-

¹⁷ D 3018; Rahner arbeitete immer mit der Ausgabe des Denzinger, die er von 1952-55 in drei Auflagen selbst betreut hat.

¹⁸ Vgl. vor allem *Introduction au concept de Philosophie Existentielle chez Heidegger*, in RSR 30 (1940) 152-171, jetzt auch SW 2, 319-346.

gen, dass er nur einige Grundideen skizzieren möchte ohne den Anspruch, alles zu berücksichtigen, was für die Frage wichtig wäre. Ausdrücklich verzichtet er auf eine Kritik der «nouvelle théologie»; das war in der gegebenen Situation angezeigt und weise, selbst wenn dadurch seine eigene Sicht nicht so deutlich hervortritt, wie man vielleicht wünschen könnte. Er betont indes den spekulativen Charakter seines Beitrags und bezieht sich damit stillschweigend auf den s.E. eher historischen Charakter der Beiträge aus Fouvrière. Für die spekulative Theologie ist eine eigene Rechenschaft über das Verhältnis zwischen Übernatürlichem und Natur unverzichtbar. Dazu unterstreicht er die «oboedientia potentialis» mit dem Bemerkten, dass H. de Lubac dieses Element nicht zu schätzen scheine. Doch seine ganze Argumentation ist hier nicht mehr als erster Entwurf, es bleiben weitere Aufgaben. Leider hat die Lage des Augenblicks die Weiterarbeit nicht begünstigt. Zahllose vermeintliche Erklärungen des orthodoxen Glaubens erschöpften sich in Wiederholungen von «Humani generis». Das Verbot von Stellungnahmen H. de Lubacs oder H. Bouillard's ließ deren Interesse nicht gerade stärker werden, auf einer sehr niedrigen Ebene das Anliegen weiter zu verteidigen; denn von Argumentation konnte die Rede nicht sein. Gleichwohl hat de Lubac später in bewundernswerter Geduld die Sache wieder aufgegriffen, selbst wenn er bisweilen seine Enttäuschung über eine andauernde allgemeine Verständnislosigkeit nicht verbergen konnte.

Rahner hatte zunächst gar keine endgültige Lösung im Sinn. Unter seinen Anregungen waren jedoch die personalen Kategorien wichtig, um das Verhältnis angemessen zu erfassen und zu formulieren. Das Übernatürliche ist eben kein einfach objektiver Sachverhalt, sondern persönliches Geschenk an eine Person, was ein eigenes Verhältnis einschließt und ohne das ein wesentliches Stück dieser Wirklichkeit verloren ginge¹⁹. Es geht um Verbundenheit im Sinne der deutschen Sicht, die schon angesprochen wurde. Hier schließt sich die christologische Konkretisierung und Vertiefung an, die er später genauer entwickelte. Wird hingegen die klare Unterscheidung betont, dann mag das nicht genügen. Rahner bestreitet ja die Unterscheidung nicht, doch seine Art des Unterscheidens, um zu einen, vollzog sich anders als die H. de Lubacs. Deswegen war Rahner in dieser Diskussion am Verhältnis von Philosophie und Theologie inte-

¹⁹ Das kam aber wegen der früheren Art der Behandlung des Problems noch nicht so klar zum Ausdruck; der alte Sprachgebrauch weckte immer noch einen anderen Eindruck.

ressiert, was zu einer Betrachtung beider Seiten im Miteinander einlädt, während H. de Lubac Theologie in dieser Frage vor allem als Klärung des Übernatürlichen aus sich selbst anzielt. Darin folgt Rahner jedoch de Lubac nicht. Beide lehnen Abhängigkeit des Übernatürlichen von Natur ab, wobei de Lubac zunächst jede Abhängigkeit überhaupt zurückweist, um das Übernatürlich-Sein als solches zu betonen, nämlich das Wohlwollen und die Liebe Gottes. Rahner fragt, wie der Mensch um diese Wirklichkeit wissen kann und was die Bedingungen solchen Wissens sind. So sucht er von Anfang an, die Weise des Menschen und den Menschen im Denken des Übernatürlichen mit zu berücksichtigen. Hier wirkt sich für ihn die Erscheinung der Offenbarung in Jesus Christus aus, über den er damals wegen des Jubiläums von Chalkedon intensiv nachzudenken begann²⁰. Das Problem wird also auf beiden Seiten unterschiedlich entwickelt. Heute mag man fragen, welcher Ansatz passender ist oder ob nicht beide auf ihre Weise zu einer verantwortlichen Betrachtung dieser Frage erforderlich sind.

H. de Lubac hat schon in diesem Sinn Rahners Absicht anerkannt ebenso wie die Tatsache, dass dessen Beitrag die weitere Diskussion der Frage bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil ermöglicht hat, auch wenn er sich durch die Art und einige Elemente Rahners behindert fühlte. So hat die Lage damals zu Komplikationen geführt, weil beide Theologen je im eigenen Stil und mit durchaus unterschiedlichen Ergebnissen Stellung genommen hatten. Jeder stellte den Extrinsezismus der damals herkömmlichen Lösung in Frage und untersuchte dazu den Begriff der Natur und seine Rolle vor allem im Hinblick auf dessen Bestimmung an den untermenschlichen Wirklichkeiten. Doch schon die Bedingungen für diese Wirklichkeiten sah der eine so, der andere so, so sehr beiden auch bewusst war, dass dazu weitere Klärung nötig sei. Ob ihnen der Unterschied der jeweiligen Theologiegeschichte dabei bewusst wurde, ist nicht eindeutig zu sagen.

²⁰ Vgl. K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, in *Schriften zur Theologie* I, 169-222 aus dem Band «Das Konzil von Chalkedon» III, Würzburg 1954.

5. Schwerpunkte

Ein wichtiger Punkt für Rahners Forschungen war die mögliche Erfahrung der Gnade im geistlichen und pastoralen Leben, was auch theologisch Konsequenzen hat. Dem hat er sich immer wieder aufmerksam zugewandt. Diese Erfahrung hat ja eine eigene Natur, die von ihrem Gegebensein aus auf Entfaltung drängt. Es geht nicht nur um einen Glaubensartikel, wie man in der gängigen Erklärung sagte. Rahner erinnert an seine eigenen Professoren und meint, dass diese Auffassung nicht wirklich die Menschlichkeit und ihre Möglichkeiten berücksichtigt. Das hatte ihn schon früher bei «Hörer des Wortes» beschäftigt, als er den Menschen als den zu ergründen suchte, dem Gott sich offenbart, indem er sich selbst dem Menschen mitteilt und schenkt, ein Gedanke, der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil für «Dei Verbum» entscheidend wurde. Über ihn war H. de Lubac ausgesprochen glücklich. Die Offenbarung setzt die Marksteine einer «Heilsgeschichte» für die Welt und den Menschen. Hier deutet sich mit einer der wichtigsten Entscheidungen des letzten Konzils auch die tiefere Gemeinsamkeit zwischen H. de Lubac und K. Rahner erneut unverkennbar an. Rahner entdeckt hier seine Konzeption von Heilsgeschichte; H. de Lubac findet die Philosophie von M. Blondel wieder, der er soviel verdankte.

Die Hinweise müssten genügen, weil eine weitere und tiefere Analyse in diesem Rahmen kaum möglich ist. Natürlich böten die Unterschiede interessante Ansätze für eine historische und systematische Vertiefung, die bislang fehlt. Das Unternehmen brach auf philosophischer und theologischer Ebene ab, und die ganze Diskussion dieser Wahrheit gehörte nicht zu den Glanzpunkten katholischen Denkens weder von Seiten des Lehramtes noch seitens der Theologie oder des Glaubensdenkens. H. de Lubac und K. Rahner haben sich in der Sache noch am überzeugendsten geschlagen. Es gibt ihre Ergebnisse.

So ist nicht verwunderlich, dass der französische und der deutsche Theologe in der Zustimmung zur Offenbarungskonstitution des Konzils ganz eins sind. Diese dogmatische Erklärung wäre nicht möglich geworden ohne eine Reihe von Einsichten aus dem Streit um das Übernatürliche. Die Auffassung vom Wirken Gottes hatte neue Züge bekommen aus dem Evangelium und dem biblischen Zeugnis. Zwar hat H. de Lubac das Buch über «Jesus Christus» nicht geschrieben, das er so gern verfasst hätte²¹. Eine

²¹ Vgl. *Meine Schriften* ...479.

wesentliche Vertiefung im Vergleich zur Debatte um die beiden Quellen war deutlich und greifbar geworden. Gnade ließ sich nicht mehr nur als abstrakte Sache sehen, sondern als göttliches Leben. Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch bietet eine Fülle von Aspekten für weitere Entwicklung nicht nur in der Theologie, sondern vorher schon für das christliche Leben des Glaubens. Im Grunde denkt man an die ungeschaffene Gnade, an das göttliche Leben, das sich verschenkt, so dass der Mensch wirklich Kind Gottes wird im Herrn. Dazu beigetragen zu haben, ist das Verdienst des einen wie des anderen, aber auch ihrer durch Veröffentlichungen bekannten Stellungnahmen. Die Einzelheiten bedürfen noch weiterer Forschung, selbst wenn schon jetzt klar ist, dass es letztendlich um das Geheimnis Gottes geht. Nicht zufällig gab H. de Lubac der ausgearbeiteten systematischen Studie 1965 den Titel «Le Mystère du Surnaturel» (er hatte ihn schon 1949 für einen Beitrag gebraucht²²), und wie häufig das Stichwort «Geheimnis» bei Rahner²³ ist, bedarf keines Beweises. Beide gaben dem Übernatürlichen seinen Charakter als Geheimnis zurück, was eine bloß rationale Deutung ausschließt.

6. Mitte des Christseins

Das Thema konfrontiert mit der Herzmitte des Christseins, d.h. mit der zentralen Wirklichkeit, in welcher der Mensch sich vorfindet. Das wurde lange nicht wahrgenommen, weil man es für eine zweitrangige und technische Frage hielt, einer der Kontroverspunkte der «rabies theologica», den man besser vermied. Natürlich gibt es in der Theologiegeschichte harte Auseinandersetzungen über die Gnade und das Übernatürliche. Das trug dazu bei, diese Frage eher zu umgehen und sie für gefährlich zu halten. H. de Lubac und K. Rahner geben Beispiele für das Gegenteil und überzeugen damit. Man kann sich hier fruchtbar um Vertiefung bemühen, ohne jemanden persönlich angreifen zu müssen. Diese neue Lage lässt auch unbefangen die zentrale Rolle des Übernatürlichen entdecken, selbst wenn das heute oft auf andere Weise näher liegen mag. Dieser Faden des Glaubensdenkens bleibt für die christliche Identität entscheidend mit der Folge, dass man nicht wie früher einen solchen Punkt des Evangeliums und des Glaubens

²² In RSR 36 (1949) 80-121.

²³ Vgl. LThK IV, 593-597; Kl.ThWB 120; SM II 189-196, aber schon HThGB I 447-452.

vergessen darf. Weitere Arbeit an den Unterschieden zwischen H. de Lubac und K. Rahner wird gute Dienste leisten, wenn man nicht den weiteren Rahmen der Frage aus den Augen verliert. Sonst könnte es neue überflüssige Schwierigkeiten und Missverständnisse geben, die niemandem nützen.

Die Bedeutung der Frage wird auch an den weiteren Beiträgen H. de Lubacs und K. Rahners greifbar, an ihrem gemeinsamen Interesse für die Aufgaben unserer Zeit, für die Schwierigkeiten eines Zugangs zum Geheimnis des Glaubens, unter denen viele Zeitgenossen leiden. In unserer Welt ist das Christentum nicht mehr selbstverständlich, d.h. sein Verständnis und seine Deutung verlangen einen eigenen Prozess, um den Geist für die christliche Botschaft und Verantwortung zu öffnen. H. de Lubac suchte die Antwort nicht nur in einer Gnadenkatechese, sondern zuerst in einer solchen des Glaubens. Seine Hinführung findet sich in «Credo - Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses» (Einsiedeln 1975). Das ist sein Weg zum Geheimnis des Glaubens, weil nach seiner Überzeugung heute vielen schon das Verständnis der Grundlage christlichen Sprechens fehlt. Die Betrachtung des Glaubensbekenntnisses soll die nötige Katechese im Sinn einer ersten Hinführung leisten, wie sie vom Konzil für die Theologiestudierenden am Beginn ihres Studiums verlangt wurde.

Bekanntlich hat K. Rahner sich lange mit dem gleichen Problem herumgeschlagen. Er gab seine Antwort mit dem «Grundkurs des Glaubens - Einführung in den Begriff des Christentums»²⁴. Der Unterschied zum Vorschlag H. de Lubacs ist unverkennbar. Doch hier muss dieses Werk nicht vorgestellt werden, das nach der Absicht des Autors der Glaubensüberlieferung vor der Herausforderung des Mentalitätswandels, der Verschiebung von Schwerpunkten, des Wandels in der Sprache dienen soll. Die theologische Feinfühligkeit beider nimmt die Erfordernisse des Augenblicks analog wahr, auch wenn ihre je konkrete Antwort dann persönliche Züge ihres je eigenen Denkens verrät.

Eine weitere Aufgabe war für de Lubac und Rahner die Frage der Kirche. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ging es in den Auseinandersetzungen weithin um Reform der Kirche. Doch schon sehr viel früher hatten beide Theologen zahlreiche Punkte dieses Themas ausgearbeitet. Auch hier sind Unterschiede zu beobachten, insofern de Lubac sich auf Fragen um die Krise der Kirche konzentriert, während

²⁴ Freiburg 1976 u.ö.

Rahner seine Aufmerksamkeit auf das praktische Leben der Kirche und seine Entwicklung richtet. Das Wesentliche der Glaubensgemeinschaft wird verteidigt, was sowohl kritisch gegen bestimmte Erscheinungen als auch positiv Stellung nehmend geschehen kann. Die Kirche als Ort der Verkündigung und des Lebens der Offenbarung hat ihren unverzichtbaren Platz für das Christentum und zeigt zugleich in ihrer Grundstruktur das Verhältnis zwischen Übernatur und Welt. Diese Stichworte H. de Lubacs und K. Rahners haben bis heute Gewicht. Man muss nur das innere Band zwischen der Frage nach dem Übernatürlichen und die erwähnten theologischen Ausweitungen erkennen. Die Hinweise erlauben schon ein Nachdenken und weitere Forschungen. Freilich ist es kein einfacher Punkt, gerade weil es sich um die Mitte von Offenbarung und Glaube handelt.

Letztlich haben die Unterschiede zwischen beiden Theologen kein großes Gewicht. Entscheidender bleibt ihre Übereinstimmung. Nimmt man die unterschiedliche Theologieggeschichte in Frankreich und Deutschland ernst, versteht sich vieles. Außerdem bleiben die Nachkriegsjahre diesseits des Rheins und jenseits für die beiden Theologen in ihrer Unterschiedlichkeit wichtig. Aus äußeren Gründen kam es nicht zu einem wirklichen Dialog in dieser Frage. Erst das Konzil brachte eine praktische Übereinstimmung der Positionen, die in verschiedener Weise fruchtbar wurden. Wir können die Zeit nicht um ein halbes Jahrhundert und mehr zurückschrauben. Die Auseinandersetzung vor dem Konzil ist noch ferner gerückt. Aber wichtige Punkte daraus lassen sich für eine Prüfung nutzen, wie sie heute angezeigt ist.

In diesem Sinn scheint die Arbeit de Lubacs vor allem eine Bereinigung der Vergangenheit, der Vorschlag Rahners eher eine Versuch, eine künftige Behandlung grundzulegen und einzuleiten. Zugleich aber bleibt Rahner der traditionellen Position stärker verhaftet, was de Lubac als einen Kompromiss empfindet, der in dieser Frage auf jeden Fall zu vermeiden sei, weil sie selbst Ergebnis eines unglücklichen Kompromisses sei. Seine Sicht geht viel weiter und ist auch mutiger, wenn man sie nimmt, wie er sie meint. In beiden Fällen ist die ganze Heilsgeschichte im Blick, der Plan Gottes, wie er sich in der Schöpfung realisiert und in Jesus Christus seinen Höhepunkt erreicht, so jedoch, dass der Mensch in einen Raum und in eine Zeit gestellt ist, die ihm je eigene Möglichkeit und Verantwortung innerhalb dieser Heilsgeschichte zubilligt. Wie er sie nutzt oder nicht, das hat Bedeutung für sein ewiges Geschick.

LES RAPPORTS DE L'ESCHATOLOGIE À LA PROTOLOGIE
À LA LUMIÈRE DU CHRIST PASCAL
La pensée de F.-X. Durrwell

RÉAL TREMBLAY, C.Ss.R.

PATH 8 (2009) 371-385

*Dieu, en ce jours qui sont les derniers, nous a parlé
par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, par
qui aussi il a fait les siècles (He 1, 2).*

Le sujet de cette étude est pratiquement présent dans l'ensemble de l'œuvre durrwellienne¹. Il est traité sous des angles divers selon qu'il s'inscrit en tel ou tel contexte comme l'apostolat, l'eucharistie, la théologie du Père, etc. Dans les pages qui vont suivre, nous chercherons à suivre la ligne de fond de la réflexion de notre auteur sur le sujet en ne tenant compte des nuances à peine signalées que dans le cas d'absolue nécessité.

Nous articulons notre étude de la manière suivante. Après avoir décrit brièvement ce que l'on pourrait appeler le point de départ de la réflexion durrwellienne sur les rapports de la rédemption à la création (1), nous en présenterons les idées maîtresses (2). Il nous restera à en mesurer

¹ Sur l'œuvre durrwellienne en général, voir: J. MIMÉAULT, *La sotériologie de François-Xavier Durrwell. Exposé et réflexions critiques* (TGST., 20), Roma, Editrice PUG, 1997, 305-317 (surtout); R. TREMBLAY, *La "relation filiale" de l'homme avec Dieu et son impact sur la morale chrétienne selon F.-X. Durrwell*, dans *StMor* 35 (1997), 233-246; ID., *En parcourant le dernier ouvrage du R.P. F.-X. Durrwell Christ notre Pâque. Hommage posthume*, dans *StMor* 44 (2006), 213-232.

la valeur tout en tenant compte des perplexités qu'une telle réflexion peut susciter chez certains lecteurs (3).

1. Le point de départ de la pensée

En tête de notre étude, nous pourrions citer les deux passages suivants particulièrement représentatifs de la théologie durrwellienne et distants l'un de l'autre d'une trentaine d'années:

Durant plusieurs siècles, la réflexion chrétienne a été dominée par une théologie qui, bien que centrée sur la mort du Christ – mais sur elle seule – ne plaçait pas cette mort au cœur de l'existence humaine. C'était une théologie du péché et de son expiation; elle enseignait que le plan de rédemption était venu *relayer* le dessein créateur de Dieu mis en échec par le péché d'Adam, ou s'était *surajouté* à lui. Dans la profondeur de lui-même, en sa création, l'homme ne dépendrait donc pas de l'amour de Dieu tel qu'il est manifesté dans le Christ rédempteur; le salut qui est dans le Christ ne concernerait pas l'homme en tout son être, jusqu'à la racine de lui-même².

Et le second:

Selon une théologie naguère fort répandue, création et rédemption constituent deux œuvres distinctes, successives. Dieu crée, le péché gâche l'œuvre, Dieu élabore un nouveau plan qui répare en mieux le premier³.

Plus dépouillé que le premier, le second texte fait également mention de deux plans de Dieu distincts et successifs: le plan de la création et celui de la rédemption. Le plan de la création "gâché" par le péché est "relayé" par le plan de la rédemption. D'après Durrwell (D.) donc, une théologie centrée exclusivement sur la mort du Christ et assez répandue dans les esprits jusqu'à récemment aurait introduit dans l'unique plan de Dieu une division entre la création et la rédemption qu'il est expédient de redresser pour les conséquences néfastes qu'elle suscite. Mentionnée en mineur surtout dans le premier texte, il y a aussi la terreur suscitée par le caractère

² F.-X. DURRWELL, *Le mystère pascal, source de l'apostolat*, Paris, Éd. Ouvrières, 1970, 28. (C'est moi qui souligne).

³ F.-X. DURRWELL, *Christ notre Pâque* (Racines), Montrouge, Nouvelle Cité, 2001, 193.

redoutable du péché, de la mort et du jugement qu'il convient de désamorcer, d'exorciser.

2. L'unique plan de salut dans l'unité du Christ Oméga et Alpha

Dans les textes examinés, D. ne semble pas s'intéresser directement au développement de la christologie de l'Église primitive aux prises avec l'identité divine de Jésus, développement que Martin Hengel et, après lui, Bernard Sesboüé par exemple ont étudié avec rigueur⁴. Fixant d'emblée son attention sur le Christ pascal, D. en scrute le mystère pour y trouver la "plénitude" qui lui donne d'être aussi le Créateur de l'univers. De là, il passe à l'unité du Créateur au Sauveur du monde. Sa démonstration s'articule en deux temps. Il fait d'abord l'exégèse de Col 1,13-20 qui représente pour lui le fondement scripturaire des rapprochements en question (1). Il définit ensuite les rapports entre la création et la rédemption qui résultent de cette exégèse (2).

2.1. L'exégèse durrwellienne de Col 1,13-20⁵

D. procède en l'occurrence par vagues successives.

Dans la première, il applique les vv. 13-16 non seulement au Fils de Dieu, mais au Fils de Dieu *incarné*. Cela implique entre autres choses que ce "Fils bien-aimé" est celui "par" et "vers" qui tout est créé (v. 16b)⁶. Cette application au Fils de Dieu *incarné* est plus que compréhensible pour le "vers" car, écrit notre auteur, "à quel titre le Verbe serait-il, à l'intérieur de la Trinité, le terme particulier de la création?". Quant au "dans" (v. 16a), rien d'étonnant non plus puisque l'Apôtre affirme que "Dieu a concentré

⁴ M. HENGEL, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen, Mohr, 1977² et B. SESBOÜÉ, *Pédagogie du Christ. Éléments de christologie fondamentale* (Th), Paris, Cerf, 1994, 43-77. Pour une certaine description du processus ici en cause, voir DURRWELL, *Christ*, 185.193-194.

⁵ Nous prenons ici en considération les textes suivants: DURRWELL, *Le mystère pascal*, 29-38; ID., *Le Père. Dieu en son mystère*, Paris, Cerf, 1987, 111-119; ID., *Christ notre Pâque*, 18-21. 185-193. Pour l'étude de F.-X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus, mystère de salut* (Paris, Cerf, 1982¹¹) en ses onze éditions, voir MIMEAULT, *La sotériologie*, 196-201.

⁶ D. remarque que, dans le cas des premiers versets du Prologue johannique, on peut discuter s'il s'agit du Verbe incarné. Chez Paul par contre, l'affirmation est claire. Cf. par exemple DURRWELL, *Christ*, 186.

en lui «la plénitude» de toute réalité et toutes les divines forces de création et de sanctification” (cf. Col 1,19; 2,9).

À partir du v. 18, il s’agit sans conteste du Christ rédempteur. À noter, écrit notre auteur, que “le rôle joué par «le premier-né des morts», chef de l’Église, réconciliateur de toutes les parties du monde est à nouveau d’ordre cosmique”. De la sorte, l’envergure créatrice de l’action (du Christ) décrite dans la première partie de l’hymne paulinien “ne se rétrécit pas”, spécifiant par la même occasion que “l’œuvre de la création n’est plus décrite à son origine [...], mais à son sommet eschatologique auquel l’élève «le sang de la croix»” (v.17)⁷.

Dans la seconde étape de son exégèse, D. précise que le Fils bien-aimé est “le Christ *de gloire*”. Avant d’illustrer cela à partir de l’expérience paulinienne du Ressuscité et d’autres textes de l’Apôtre comme Ep 1,19-23, il souligne que l’étonnement causé par l’affirmation précédente, à savoir que “tout est créé dans le Christ, qu’il est avant toutes choses”, sera moindre à la pensée que ce Christ n’est pas perçu “dans son existence terrestre mais dans son éternelle plénitude de gloire”. À la “gloire” est justement liée la “plénitude” (v. 19), le “plérôme”, qui désigne “la totalité de puissance, créante et sanctifiante, et sans doute aussi la totalité d’être qui est en Dieu et, par lui, dans l’univers”. Le Christ joue donc un “rôle cosmique”, “car si la plénitude est en lui, tout ce qui est participation ne peut que dépendre de lui”. D. peut conclure cette seconde tranche de son exégèse en ces termes:

Élevé au sommet de tout, à la hauteur de Dieu, le Christ descend nécessairement jusqu’à l’origine extrême des choses, qui toutes sont faites vers lui (Ep 4, 9s)⁸.

Dans la troisième étape de son exégèse enfin, D. affirme que le Fils bien-aimé est “le Christ *eschatologique*”. Qu’est-ce à dire? Si le monde est créé “vers” le Christ, en marche vers lui et donc en communion partielle avec lui, le “principe est posé, la réalité dernière est déjà accomplie dans le Christ, la résurrection eschatologique est totale en celui qui dès maintenant est l’image parfaite de Dieu”. La seigneurie du Christ est donc eschatologi-

⁷ Pour ce qui précède, cf. DURRWELL, *Le mystère pascal*, 29-35.

⁸ Pour ce qui précède, cf. DURRWELL, *Le mystère pascal*, 35-36.

que en même temps que pascale. Entré tard dans l'histoire, conclut notre auteur, le Christ est dans sa glorification

le terme d'une histoire dont il est l'origine. Il est le premier en tant que dernier, plénitude transcendante en qui tout commence et s'achève, Alpha et Oméga (Ap 1,17; 22,13)⁹.

La priorité du Christ est donc de "plénitude" plutôt qu'historique.

Si l'on voulait résumer l'exégèse durrwellienne du texte paulinien, l'on pourrait dire ceci: le Christ glorifié est présent dans le monde en tant que, par sa "plénitude" *eschatologique*, il le *soutient* et *l'attire vers* lui.

D. revient constamment sur ces données dans la suite de son œuvre. Il y ajoute des précisions importantes au gré des questions qu'il y traite. Il note par exemple dans son livre sur l'eucharistie que la seigneurie et la présence au monde du Christ ne sont pas identiques à celle du Père. Tandis que cette dernière est de pure transcendance, celle du Christ pascal ne l'est pas, car le Christ appartient lui-même à la création tout en la dépassant¹⁰. Dans son ouvrage sur le Père, il introduit son exégèse de Col 1,13-20 en précisant que le Père est le sujet de l'action créatrice, mais qu'il réalise son œuvre *par la médiation du Fils* (le "en" du v. 13 confirmé par Jn 1,3)¹¹. Plaidant ensuite en faveur de l'attribution déjà connue de toute l'hymne paulinienne au Christ de gloire, il affirme que la résurrection résout le problème d'un Christ à la fois né dans le temps et par-devant tout, médiateur universel de la création. Puis il ajoute ce qui deviendra un des noyaux durs de sa pensée en cette phase de son oeuvre:

Par sa résurrection, Jésus est placé par le Père en ce lieu où toutes choses et le temps qui coule ont leur source; au sommet et à l'origine, dans l'éternel engendrement. Le Père prononce en le ressuscitant: "Tu es mon Fils, je t'engendre aujourd'hui" (Ac 13,33); il l'assume tout entier dans l'éternelle origine filiale¹².

⁹ Pour ce qui précède, cf. DURRWELL, *Le mystère pascal*, 37-38.

¹⁰ Cf. F.-X. DURRWELL, *L'eucharistie, sacrement pascal*, Paris, Cerf, 1980, 90.

¹¹ Cf. DURRWELL, *Le Père*, 112.

¹² DURRWELL, *Le Père*, 114. Affirmation analogue en DURRWELL, *Christ*, 187.

C'est de cette activité du Père à l'égard du Fils que sont, par la suite, retouchés les "dans", "par" et "vers" le Fils de l'hymne paulinienne¹³. Dans ce contexte, D. usera l'expression typique: "action engendrante et créante"¹⁴ du Père qui s'applique d'abord au Christ (considéré tour à tour comme "homme-Fils" et comme "homme")¹⁵ et, par lui, à toutes choses. Une autre donnée est ajoutée à cet endroit. La puissance "engendrante et créante" du Père opérante dans le Fils est l'Esprit saint. Le baptême de Jésus illustre

ce qui se passe dans la résurrection de Jésus, où Dieu engendre son Christ dans la plénitude de l'Esprit Saint et fait de lui, dans la puissance de l'Esprit, l'alpha et l'oméga, le principe et le sommet de la création¹⁶.

Dans son ouvrage de maturité: *Christ notre Pâque*, D. reprend ces idées en insistant directement sur la Trinité comme milieu d'où la création tient son origine:

L'antériorité de Jésus Christ dans le monde n'est pas temporelle, elle est originelle, car la création commence dans l'engendrement du Fils dans le monde. Dieu crée dans la relation à son Fils; il crée par la puissance de l'Esprit Saint dans laquelle il engendre le Fils. La création a son origine dans la Trinité, dans laquelle Jésus est assumé. Elle a eu un commencement; elle est cependant éternelle en son origine: dans le Christ et l'aujourd'hui de son engendrement par le Père¹⁷.

Un autre élément de l'exégèse durrwellienne de l'hymne de Colossiens pointe avec une évidence plus ou moins grande selon les contextes: le

¹³ DURRWELL, *Le Père*, 112-117.

¹⁴ Signalons que D. utilisait plus haut l'expression "créante et sanctifiante" en l'appliquant au Christ ressuscité pourvu de la "plénitude" de la divinité et, par là, Seigneur de la création et du salut. L'expression "engendrante et créante" est ici attribuée à l'opération du Père à l'égard du Fils et, par lui, à l'égard du monde. Elle exprime elle aussi, mais en partant du Père, l'unité du salut à la création.

¹⁵ Cf. DURRWELL, *Christ*, 187. D. précise à cet endroit: "Très mystérieuse est l'action ressuscitante de Dieu en Jésus, à la fois engendrante et créante. Dieu crée-engendre cet homme Jésus *ex nihilo*, à partir de la mort qui réduit l'homme à néant; il le crée-engendre *ex plenitudine*, par débordement infini de son être paternel infini" *Ibid.* 188. Nous revenons bientôt sur ce texte.

¹⁶ DURRWELL, *Le Père*, 120.

¹⁷ DURRWELL, *Christ*, 187.

Christ est Créateur en tant que Sauveur. D. formule les choses de la manière suivante:

Dieu construit le monde dans le Fils sauveur du monde, *l'action créatrice est contenue dans le mystère du Fils que Dieu engendre pour le salut du monde: dans le mystère du salut*. Incarnation rédemptrice et création constituent donc une œuvre divine indivise, à la fois cosmique et salvifique¹⁸.

2.2. La théologie qui en ressort

À la lumière de cette exégèse, on peut constater dans la pensée de D. comme *un mouvement giratoire*. Du Christ ressuscité ou Oméga, lieu de la "plénitude" ou de toute la puissance "créante et sanctifiante" et de l'activité "engendrante et créante" du Père dans l'Esprit, il considère la création, œuvre du Christ Alpha; du Christ Alpha et de son œuvre créatrice, il remonte vers le Christ Oméga pour la considérer à ce niveau ou à l'intérieur de ce mystère. Ayant ainsi rapproché la création de la rédemption, D. s'applique à déployer les conséquences de ce rapport dans les différents secteurs de la théologie. En voici maintenant quelques-unes insérées dans la double trajectoire à peine signalée.

Dans les dernières années de la phase initiale de sa production littéraire (1970), D. élabore une théologie de la création dont les principaux éléments sont les suivants.

Il définit d'abord l'acte créateur en terme d'"appel", d'"attraction efficiente vers la plénitude finale". Cet acte créateur se porte sur des réalités "charnelles", privées d'abord de la "plénitude d'humanité et de grâce", mais en tension vers le Christ de gloire qui est "esprit". De là, il appert que "la race humaine est *une*, radicalement" trouvant dans le Christ à venir "non seulement sa source mais le point universel de sa convergence". De là encore, il appert que la "justice originelle" ne se trouve pas au début comme on le pensait naguère à l'encontre de la mentalité moderne plus sensible à un monde en évolution, mais à la fin, là où la création s'achève, entendons dans le Christ de gloire. Cette affirmation ne veut pas nier l'existence "dans le temps" de la justice originelle. Elle commence en effet au paradis, mais

¹⁸ DURRWELL, *Le Père*, 130. (C'est l'auteur qui souligne).

en ce sens que l'homme est créé "vers la plénitude" et "dès lors habitant de son paradis à venir dans lequel il est fils de Dieu".

Si la création tient son existence de la seigneurie du Christ ("créée en lui"), seigneurie qu'il détient de sa filiation divine ou de son engendrement par le Père, D. dit aussi que "Dieu crée quand il engendre son Fils". En conséquence, il est possible de trouver Dieu dans le monde. Plus encore. On peut dire que l'homme, tout homme, "mène, dans une certaine mesure, une vie filiale" pourvu qu'il reste fidèle au dessein créateur de Dieu. Dans ce contexte, notre auteur va jusqu'à qualifier l'homme de "fils immortel de Dieu", immortalité due au Christ ressuscité en qui et vers qui il est créé.

Considérant cette fois la création *dans* l'acte rédempteur et non plus *à partir de* l'acte rédempteur, il affirme que l'homme créé est "de quelque manière chrétien", "de quelque manière sauvé". Dans ces conditions, l'homme ne se perdra que s'il refuse le salut pour lequel il est créé. Quant au péché, il est "*survenu*" sur un fond de grâce plus originel. L'homme appartient "plus radicalement" au second Adam qu'au premier, précise notre auteur, et il ajoute: créés dans cet ordre de salut, les hommes sur terre sont "tous de quelque manière membres de l'Église". L'activité missionnaire devra donc être attentive au dynamisme de la grâce déjà à l'œuvre dans le cœur des hommes. Dans ces conditions, se demande notre auteur, est-il encore expédient d'évangéliser? Oui, car "l'homme n'est pas déjà sauvé en ce qu'il est, mais en ce qu'il devient dans le Christ. Si Dieu refusait de provoquer ce devenir au-delà de la situation première de l'homme, celui-ci ne serait pas sauvé. Si l'homme s'opposait à ce devenir, il se retrancherait du salut". Il faut donc que l'homme renonce sans cesse à lui-même, s'impose un "dépassement continu", consente "à sa création progressive vers la plénitude". Voilà la mort à la "chair" dont parle l'Écriture¹⁹.

¹⁹ Sur cet ensemble de données, voir DURRWELL, *Le mystère pascal*, 38-50. On trouve des affirmations analogues dans l'ouvrage de D. *La résurrection* (7^e édition). Voir sur ce point, MÍMEAULT, *La sotériologie*, 198. De ses commentaires, je retiens cette remarque éclairante: "Durrwell s'empresse d'affirmer que pour être sauvé de fait il ne suffit pas à l'homme «de se développer dans sa ligne horizontale»: «l'homme sera un sauvé de fait, en raison non pas de son être premier, mais en ce qu'il devient». L'on voit poindre ici le sens large que prend chez Durrwell l'idée de création, qui ne réfère pas seulement à la constitution de «l'être premier» mais désigne l'action divine qui produit un accroissement de l'être vers la plénitude".

Dans son ouvrage de maturité: *Le Père*²⁰, D. reprend plusieurs de ces données. Il les précise à l'occasion et en ajoute d'autres. Il s'arrête par exemple sur l'acte créateur pour mieux en définir les contours. Il l'envisage situé "dans la paternité de Dieu à l'égard du Christ" avec son corollaire christique:

L'action engendrante et créante du Père se porte en premier lieu et tout entière sur le Christ, et c'est elle qui fait de lui le principe de toutes choses.

Étant donné que "la création a ses racines dans son avenir" et qu'elle ne peut exister qu'en montée, qu'en marche vers cet avenir, il s'interroge encore sur le sujet de cette évolution. Il parle en l'occurrence de "la matière inanimée" qui progresse "jusqu'à ce que, dans l'homme, elle atteigne la dignité de la personne". Plus encore. Vu que la personne est "créée vers «quelqu'un»", elle est destinée assurément à être et à vivre, mais aussi "à devenir une personne dans le Fils, pour entrer en relation personnelle avec le Père". Dès lors, notre auteur peut observer: s'il est vrai que les hommes descendent d'un ancêtre, le premier Adam qui leur transmet une existence «selon la chair»²¹, ils sont créés, plus profondément,

dans un autre ancêtre, (le second Adam), qui est aussi leur avenir: le Christ en qui ils sont et deviennent des fils de Dieu. Plus que de leurs débuts imparfaits, ajoute-t-il, ils dépendent de la plénitude qui vient de la fin²².

Venant du Père qui engendre le Fils dans l'Esprit, la création est une œuvre d'amour et de type filial. Dans ce contexte, D. a cette affirmation très caractéristique du lien profond qu'il voit exister entre création et rédemption:

De chacun (le Père) fait un fils, non seulement par adoption, mais par création: l'homme est un fils du fait de son être humain.

²⁰ DURRWELL, *Le Père*, 111-119.

²¹ Synonyme ici de faiblesse et non de connivence avec le péché.

²² Sur cet ensemble de données, voir DURRWELL, *Le Père*, 118-119.

Dans ces conditions, la création reflète le visage du Père. Mais elle ne le fait qu'en demie teinte "car la filiation n'est encore qu'en germe. L'ultime révélation est apportée par la créature en sa plénitude filiale, le Seigneur Jésus"²³.

La création a commencé et, pourtant, elle est éternelle en son origine. Affirmation durrwelliennne déjà connue et justifiée en ce sens qu'elle est issue "de l'engendrement éternel du Fils dans le monde". De la sorte, elle n'est pas faite *ex nihilo*, comme on dit habituellement en considérant les choses à partir de l'effet de l'action divine plutôt que de sa consistance, mais *ex plenitudine*²⁴.

Quant à l'unité du genre humain, D. la voit fondée plus "sur un monogénisme divin" que sur un "monogénisme adamique". Qu'est-ce à dire? L'unité du genre humain est "l'effet de l'engendrement du Fils unique dans le monde, en qui et vers qui tout homme existe". De là découle que tous sont les frères de tous, bien que les baptisés le soient selon une intensité plus forte en raison d'une proximité plus grande avec le Christ, "créés (qu'ils sont aussi vers lui) par un appel privilégié à sa communion"²⁵.

En même temps qu'il crée en son Fils, Dieu sauve en lui. Il place ainsi en son Fils et donc "à la racine de l'existence humaine" le remède pour guérir une liberté opposée à sa paternité. Plus encore. En s'appuyant sur la relecture de la création par Israël à partir des interventions salvifiques de Dieu et sur le fait que Dieu crée le monde en son Fils divinement engendré dans la mort pour le salut de tous, D. comprend l'œuvre de la création englobée en celle de la rédemption et, de là, "comme l'acte sauveur fondamental". Incarnation rédemptrice et création, "œuvre divine indivise" donc, unité décrite par D. en ces termes:

Dieu crée les hommes en tant qu'il est leur sauveur dans le Fils, il les sauve en les créant dans et vers le médiateur de leur salut.

Comme précédemment, notre auteur insiste sur la priorité de la "grâce d'origine" sur le péché originel. Il précise:

²³ DURRWELL, *Le Père*, 121.122.

²⁴ Dans un de ses derniers ouvrages, D. transposera ces réflexions au plan de la christologie et dira que le Père crée *ex nihilo* puisqu'il crée à partir de la mort de l'homme Jésus tout en l'engendrant, comme Fils, *ex plenitudine*. Voir plus bas.

²⁵ Pour cet ensemble de données, cf. DURRWELL, *Le Père*, 125-128.

Le péché d'Adam ternit la création, mais ne descend pas jusqu'à la racine de l'être. Rien ne supprime l'orientation radicale vers le Christ.

Et la mort? Créés dans le Christ ressuscité en sa mort, les hommes sont "des fils immortels jusque dans leur mort". Mais alors de quelle mort s'agit-il? Immanent à la création (le Christ est le centre profond de la création: "dans"), le salut est aussi à venir (le Christ est le sommet de la création: "vers").

L'homme est sauvé en ce qu'il est et, surtout, en ce qu'il devient par l'appel créateur "à la communion du Fils".

Or c'est justement en cette tension que se situe la mort. Et sa définition alors? Elle est "renoncement", "dépassement permanent de la situation première", "mort à la chair" (s. Paul)²⁶, mort semblable à celle du Christ perdurant dans la gloire filiale et qui, de ce fait, se trouve au terme et à l'origine du monde. Mort donc "signe et promesse de salut" qui correspond au dessein paternel sur les hommes et sur le Christ lui-même²⁷.

Dans son ouvrage de synthèse datant de 2001, *Christ notre Pâque*²⁸, D. revient sur des données analogues en les y dotant souvent de précisions supplémentaires. Il y va aussi de données moins connues ou carrément nouvelles.

Il signale par exemple que l'antériorité de Jésus Christ dans le monde n'est pas "temporelle", mais "originelle" en ce sens que la création

commence dans l'engendrement du Fils dans le monde. Dieu crée dans la relation à son Fils, il crée par la puissance de l'Esprit Saint dans laquelle il engendre le Fils. La création a son origine dans la Trinité, dans laquelle Jésus est assumé²⁹.

Cette donnée déjà signalée, mais exprimée ici en termes particulièrement clairs, en introduit une autre déjà rencontrée, mais perçue cette fois, à

²⁶ Sans accointance avec le péché par contre.

²⁷ Pour cet ensemble de données, cf. DURRWELL, *Le Père*, 128-134. On aura remarqué qu'il n'est pas question dans cette compréhension de la mort d'un lien avec le péché. Nous reviendrons sur ce point un peu plus bas.

²⁸ Cf. *supra*, note 3.

²⁹ DURRWELL, *Christ*, 187.

travers la personne du Christ. Si tout est créé “dans” le Christ, la création se situe dès ses début dans la ligne de ce qu’elle est à son sommet. Puis il écrit:

Or le Christ, étant homme, est créé, étant homme-Fils de Dieu est engendré par Dieu: il est créé et engendré. Très mystérieuse est l’action ressuscitante de Dieu en Jésus, à la fois engendrante et créante. Dieu crée-engendre cet homme Jésus *ex nihilo*, à partir de la mort qui réduit l’homme à néant; il le crée-engendre *ex plenitudine*, par débordement infini de son être paternel³⁰.

En vertu de sa plénitude paternelle (*ex plenitudine*), Dieu crée-engendre son Fils incarné et le crée en son humanité *ex nihilo*, réduit à rien qu’il est par sa mort sur la croix. Plusieurs conséquences anthropologiques découlent de cette activité “ressuscitante” du Père.

Appliquée à l’homme créé “dans” le Christ, cette unique action du Père fait que l’homme vit non pas créé d’abord et adopté ensuite, mais dès son origine “en existence de quelque manière filiale”. Et encore: à l’image du Christ qui s’ouvre au Père dans la mort, l’homme, créature filiale, est un “être en béance qui devient lui-même dans le désir et la réceptivité”. Dans le même ordre d’idées, l’homme est encore qualifié d’immortel, “non pas exempté de mourir, mais créé pour ressusciter à travers la mort”. Avec cet accent mis sur le caractère filial de la créature humaine, on comprend que l’auteur puisse parler de l’homme et de la création tout entière comme “image(s) du Dieu invisible”³¹.

Dans le contexte de sa réflexion sur la création en marche “vers” le Christ Oméga, D. a cette formulation heureuse à propos du rapport de la race humaine au “nouvel Adam”:

“Adam le dernier” (1Co 15,45) est l’ancêtre en profondeur, le vrai, dont les hommes *descendent par attraction vers lui*. Dans la convergence vers le Christ qui est l’origine, la race humaine a son principe d’unité. Mieux que dans un ancêtre terrestre unique qui, en engendrant, disperse ses descendants³².

Insistant ensuite sur l’unité de la création et de la rédemption qui découle des “dans” et “vers le Christ”, il revient sur la question de la mort. À

³⁰ DURRWELL, *Christ*, 188.

³¹ Pour cet ensemble, voir DURRWELL, *Christ*, 186-189.

³² DURRWELL, *Christ*, 192. (C’est moi qui souligne).

ce stade de l'évolution de sa pensée, D. se représente les choses comme suit. Il y a deux espèces de mort:

– Il y a celle qui est un consentement à l'action créatrice attirée vers la plénitude, consentement qui s'affirme progressivement contre "le péché qui depuis les origines pèse sur l'humanité (Rm 5,12)". L'homme est sauvé à la fois par création et dans la mort à lui-même où il accepte pleinement sa condition de créature filiale qui se reçoit de Dieu. Cette mort est inscrite dans le plan de Dieu puisque qu'elle est présente dans le Christ glorifié. En dernier ressort, cette mort est la réplique de celle du Christ.

– Il y a aussi la mort qui est un refus d'entrer dans ces dispositions divines. Pour les hommes qui se ferment ainsi, la mort est "signe de malédiction" et synonyme de celle que l'envie du diable a introduite dans le monde³³. Notons au passage que la mort premier sens est certes liée à l'ambiance peccamineuse du monde, mais n'en est pas tributaire.

D. termine sa réflexion en insistant sur la gratuité du salut. Le salut en effet n'est pas accordé par suite du prix payé par le Christ pour réconcilier la justice divine. Le pardon précède même le péché "contenu (qu'il est) dans l'action paternelle-créatrice qui opère dans le Christ sauveur"³⁴.

3. Évaluation

D'après D., le Christ pascal est le démenti de la *division* entre l'ordre de la rédemption et celui de la création favorisée par une certaine théologie du passé hélas encore vivante dans bien des esprits. Le Christ pascal est la clé de l'unité en ce sens qu'il détient en lui la "plénitude" telle que définie plus haut. Par le fait qu'il est le contenant de la puissance "créante et sanctifiante" et le réceptacle de l'activité "engendrante-créante" du Père dans l'Esprit, il est le Seigneur de toute l'œuvre *ad extra* du Dieu trinitaire. La création prend donc son point de départ "en lui" et va "vers lui" pour y trouver son accomplissement.

Il est inutile d'insister sur la valeur de la contribution durrwellienne en un champ si proche de l'Écriture et si décisif pour de nombreux secteurs

³³ D. revoie ici à Sg 2,24.

³⁴ Pour cet ensemble, cf. DURRWELL, *Christ*, 193-198.

de la théologie. Il suffira de penser à ce que la cosmologie, l'anthropologie, etc. reçoivent de traits nouveaux et signifiants une fois exposés à la lumière fulgurante de la "plénitude" pascalle. Parmi les éléments signalés dans le paragraphe précédent, épinglons-en un en particulier. La personne apparaît sous ce jour de Pâques non comme une réalité statique, mais comme une réalité en mouvement, prise en une force d'attraction qui la pousse, mieux la soulève dans l'Esprit du Père vers son plein accomplissement *in Christo* et, par lui, dans le cœur de la Trinité.

Cela dit et maintenu fermement contre toute tentative de penser s'en prendre, en raison de son originalité ou pour d'autres motifs encore, à la profondeur de la théologie durwellienne, certains aspects de cette théologie peuvent cependant susciter des perplexités. En voici deux choisis parmi les plus apparents et peut-être parmi les plus significatifs.

– Le premier, de type plutôt formel, se situe exactement au centre de la thèse durwellienne ici développée. En voulant montrer l'unité du dessein divin de création et de rédemption, D. ne donne-t-il pas l'impression de favoriser, par son expression, une certaine confusion entre ces deux ordres? Un exemple à cet égard. Peut-on affirmer que l'homme est "fils de Dieu" par création, même si par la suite il est précisé que l'homme doit consentir au mouvement qui l'entraîne vers la "plénitude" du Christ Oméga pour devenir effectivement fils de Dieu au sens propre du terme? Sans préjudice pour l'unité soutenue à juste titre par notre auteur, n'aurait-il pas été préférable d'éviter d'appliquer à l'ordre de la création des expressions qui appartiennent à l'ordre de la rédemption? Plus encore. La démonstration de l'unité des deux ordres n'aurait-elle pas exigé de forger des expressions nouvelles de manière à traduire à la fois *et leur lien et leur différence*? En examinant avec précision le contenu des textes en cause, on ne peut certes pas dire que D. identifie purement et simplement la création à la rédemption et inversement. Mais on peut dire que, dans la forme, il existe entre les deux ordres une certaine confusion ou que, conceptuellement parlant, l'espace entre eux est si flou que l'on pourrait croire à une réduction de la grâce à la nature ou inversement. L'usage d'une langue plus rigoureuse en un domaine aussi complexe et délicat aurait certainement été de mise³⁵.

³⁵ Mimeault ne semble pas avoir les mêmes exigences lorsqu'il écrit: "L'utilisation du même terme («création») pour désigner tant la première production dans l'être que l'œuvre du salut exprime certes la continuité de l'une à l'autre, mais le contenu même du

– Un autre point cette fois de teneur plus doctrinale renvoie à ce que l'on pourrait appeler, à la lumière de ce qui fut dit plus haut, la théorie des deux "morts". D. y attache une importance toute particulière en raison de la constitution même du mystère pascal et du sens qu'il lui donne pour la vie chrétienne. La question est alors la suivante: peut-on admettre en théologie qu'il existe une mort qui ne soit pas liée au péché comme à sa cause? Autrement dit: une mort qui s'exprime dans le "consentement" ou dans la fidélité au plan de Dieu en un contexte "mondain" hostile est-elle suffisante pour rendre compte de la consistance dramatique de la mort du Crucifié et, par là, de la mort chrétienne? La partie n'est-elle pas ici prise pour le tout? Ou encore et plus précisément: l'ouverture béatifiante du Fils crucifié au Père n'absorbe-t-elle pas le drame du péché conséquence du réalisme de la liberté humaine? En définitive, le rapport trop étroit entre la création et la rédemption signalé plus haut n'est-elle pas *la cause éloignée* de cette double conception de la mort?³⁶

Répétons-le. Ces observations ne veulent pas remettre en cause la profondeur de la théologie durrwellienne sur le thème ici traité. Elles veulent uniquement prévoir d'éventuelles hésitations pour aider les lecteurs à redimensionner les choses de façon à ne rien rejeter de ce qui est, en cette théologie, vrai, stimulant et significatif pour la vie et à ne pas accepter sans discernement ce qui l'est moins.

concept de création, incluant l'idée de nouveauté, contribue en même temps à exprimer leur différence, puisqu'une création qui se continue ne peut être qu'une continuelle nouveauté" (MIMEAULT, *La sotériologie*, 199).

³⁶ Pour plus de détails sur ce point, voir: R. TREMBLAY, *À propos de la mort du Fils. Le livre posthume de F.-X. Durrwell C.S.S.R.*, dans *Lat* 72 (2006) 649-652. À la suite de sa synthèse du parcours théologique de D., Mimeault constate ce qui suit: "Notons que selon une perspective (où la mort elle-même a à faire avec la génération divine), la mort trouve sa raison d'être indépendamment du péché, à moins que l'on projette en Dieu lui-même quelque chose d'analogue au péché, chose étrangère à la pensée de notre auteur" (MIMEAULT, *La sotériologie*, 317). Dans un article récent, Rémy reprend la thèse de Durrwell sur ce point en ignorant toute la littérature critique existant désormais sur cette question. Voir G. RÉMY, *L'engendrement du Fils dans la mort. L'apport de Fr.-X. Durrwell à la théologie*, dans *NRTb* 129 (2007) 569-590 (surtout les pages 579-582).

LESCHATOLOGIE TRINITAIRE CHEZ HANS URS VON BALTHASAR SENS ET IMPLICATIONS D'UNE «ESCHATOLOGIE THÉOCENTRIQUE»

VINCENT HOLZER

PATH 8 (2009) 387-421

1. Introduction

C'est dans le dernier volume de la *Théodramatique*, paru en 1983, que Balthasar développe les lignes directrices d'une *eschatologie trinitaire*. Le théologien de Lucerne y développe une théologie de la temporalité qui s'adosse à une conception «verticale» et non plus «horizontale» de l'eschatologie. Il s'agit en somme de reprendre les virtualités contenues dans une «eschatologie au présent» telle qu'elle apparaît dans le Nouveau Testament. Cette ligne, clairement attestée dans une série de *logia* néotestamentaires, manifeste que l'eschatologie concernant le futur est tout entière fondée sur le présent christologique. Il s'agit, non d'un dévoilement d'événements purement futurs, mais d'une eschatologie éprouvée et réalisée dans le destin eschatologique de Jésus. Les analyses du matériau néotestamentaire sont évidemment de toute première importance. Elles aboutiront à ce phénomène de resserrement ou de «concentration eschatologique» dans le destin unique de la personne de Jésus¹. C'est à cette christologie de l'uni-

¹ «Si l'apocalyptique peut être définie en son centre comme l'attente imminente du jugement dernier de Dieu sur l'ancien monde, et par là, du changement d'éon en direction d'un monde nouveau, alors cet élément apocalyptique – si Jésus vit dans cet horizon d'attente – est absolument condensé en lui (*zusammengerafft*), en sa personne, dans le temps de sa vie (qui inclut la mort), dans son destin. Dans cette existence humaine unique, temporellement limitée, il doit venir à bout du monde et du temps de ce monde: son heure finale contient en elle tout le temps du monde, peu importe que ce temps continue ou non

citée (*Einmaligkeit*), appelée plus communément christologie de la figure (*Gestalt*), que Balthasar a consacrée l'essentiel de son énergie théologique. Proche sur ce point décisif de son homologue suisse Karl Barth, il s'agit pour lui de faire droit à l'unicité d'excellence de la figure christique, à distance de toute forme de Jésusologie d'inspiration romantique ou humaniste. C'est dans ce contexte que le facteur eschatologique est essentiel à l'intelligence du mystère du Christ. Seule la considération attentive de ce facteur peut déboucher sur des affirmations protologiques conformes aux données du Nouveau Testament. L'eschatologie de Jésus est la matrice de toute christologie. C'est aussi dans ce contexte que le théologien de Lucerne forgera les deux concepts clefs de sa christologie de la conscience filiale, d'une part, celui de «surcroît (*Überhang*) exégétique», et d'autre part, celui de «surcroît dogmatique». Ils correspondent respectivement, comme nous le verrons plus avant, à la conscience universelle de mission qui caractérise l'eschatologie de Jésus et à l'interprétation croyante de l'Église qui, dans l'Esprit, reconnaît en Jésus la plénitude accomplie de la révélation divine.

L'unicité de la figure du Christ est arrimée au paradoxe d'un Verbe devenu chair en qui subsiste «corporellement» la plénitude de la divinité. L'impossible soutien que la chair ne saurait apparemment accorder au Verbe devient, dans le Christ, la suprême figuration du divin. Ce devenir-chair trouve en Dieu sa possibilité expressive, Balthasar reportant dans la vie trinitaire le vocabulaire de la figure en désignant le Dieu Trinité comme *gestalthaft* (figuratif) en son Image engendrée, en sa Parole dite. Le Christ comme «centre de la figure de révélation» détermine la manière dont Balthasar va rendre compte de la nouveauté de l'eschatologie chrétienne. Elle n'est perceptible que si l'on tient compte de la théologie du jugement qui, dans l'ancienne alliance, repose sur la parfaite symétrie entre la promesse et la menace (Dt 30,15-19; Dt 28,15-68; Lv 26,14-15). À la symétrie du schéma vétérotestamentaire, se substitue l'asymétrie de la grâce en Christ. En Jésus, l'alliance ne garde plus la forme de la «bilatéralité» d'un pacte, mais elle devient unité en sa personne (Rm 5,15; 21). Deux éléments caractérisent la théologie christologique du jugement. Dans le destin de

à se dérouler chronologiquement «après» sa mort», H.U. VON BALTHASAR, *La Dramatique divine*. II. *Les personnes du drame*. 2. *Les personnes dans le Christ*, Lethielleux-Culture et Vérité, Paris-Namur, 1988; ID., *Theodramatik II. Die Personen des Spiels*. Teil 2. *Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1978, p. 89.

mort de Jésus, toute justice de Dieu parvient à son expression ultime et plénière, et l'Esprit remis au Père à la croix crée la condition pour que Celui-ci soit infus dans les cœurs comme prémices, dans l'attente de l'adoption (Rm 8,22-24). La condamnation du péché réalisée dans la chair du Christ crucifiée est unique et définitive. Elle met ainsi fin à la domination du péché sur la chair du croyant, rendu désormais solidaire de l'acte d'obéissance et d'amour du Christ (Rm 8,3-4). Qu'il s'agisse de Paul ou de Jean, l'un et l'autre soulignent que le jugement se situe dans l'événement de la croix et que celui qui croit au Fils «n'est pas soumis au jugement mais est passé de la mort à la vie» (Jn 5,24). C'est ici que Balthasar introduit le critère décisif, autrement dit le critère trinitaire en développant ce qu'il appelle une «eschatologie trinitaire» capable de déboucher sur des formulations protologiques de nature intratrinitaire. L'eschatologie trinitaire enveloppe la théologie de la croix, cette dernière étant la forme néotestamentaire du Jugement de Dieu.

«La croix est le jugement décisif, parce que le Fils y a porté dans son amour le péché du monde, objet d'un juste jugement. Cela ne signifie pas que la justice de l'Ancien Testament soit fausse et elle n'est pas remplacée par un autre jugement; celui-ci est conservé dans le jugement d'amour, car il ne pouvait être établi sur un autre fondement que celui de la justice... Mais si le Père qui juge regarde le Fils (qui porte les péchés du monde) avec les yeux de la justice, alors il ne discerne plus rien qui serait assujéti au jugement; ainsi, la justice n'a plus rien ici à requérir, et le jugement se résout lui-même dans l'amour»².

Dans ce *status quaestionis*, relevons un autre point délicat d'interprétation. L'exégèse balthasarienne de l'eschatologie néotestamentaire interfère avec ses travaux universitaires sur le problème eschatologique dans la littérature et la philosophie allemande moderne. Il y consacra en effet sa thèse de germanistique, sous le titre *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, thèse reprise entre 1933 et 1937 pour aboutir à une somme de 1700 pages à laquelle il donnera le titre évocateur d'*Apokalypse de l'âme allemande (Apokalypse der deutschen Seele)*.

² H.U. VON BALTHASAR, *La Dramatique divine*. IV. *Le dénouement*, Culture et Vérité, Namur, 1993, p. 258; ID., *Theodramatik* IV. *Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1983, p. 256.

L'eschatologie au présent que promeut Balthasar, centrée sur l'unicité de la figure du Christ, actualisée dans la vie de la foi soumise à la temporalité, rompt avec un messianisme temporel en quête d'une figure introuvable.

En effet, et c'est un point que nous aurons à considérer, l'Ancien Testament connaît deux lignes d'interprétation de l'eschatologie, la venue de YHWH à la fin des temps pour juger le monde, et la venue du Messie pour libérer Israël de ses ennemis. Le judaïsme tardif ne parvient guère à harmoniser ces deux lignes, celle d'une eschatologie transcendante culminant dans les Apocalypses, et celle d'un messianisme temporel qui présuppose un règne messianique terrestre suivi de la venue de YHWH à la consommation des temps³. L'eschatologie néotestamentaire porte les traces d'une fusion de ces deux lignes dans une forme inédite d'eschatologie christologique, non plus «horizontale», mais verticale:

«Par la présence de Jésus dans le monde (...), l'alternative inéluctable est posée: c'est dans la décision de l'instant que tombe la décision éternelle du "jugement dernier" (cf. Mc 8,2 et les parallèles). C'est "maintenant qu'est" (*nun estin*) présent le salut comme le jugement (...))»⁴.

2. Balthasar et la philosophie allemande de l'histoire: la question du messianisme

Ce problème d'interprétation interne au *corpus* biblique se double d'une réflexion sur la postérité spéculative et le destin philosophique de l'eschatologie dans la pensée allemande. Balthasar s'inscrit, avec nombre de

³ Balthasar n'ignore pas que l'eschatologie et l'apocalyptique néotestamentaire restent marquées par la tradition de l'Ancien Testament et du judaïsme tardif. Il use d'un vocabulaire essentiellement puisé dans l'apocalyptique juive, à l'instar des termes «jour du jugement» ou «deux éons». Le dossier scripturaire fourni est particulièrement diversifié et documenté: K.H. SCHELKLE, *Theologie des Neuen Testaments*. Bd. IV/1: *Vollendung von Schöpfung und Erlösung*, Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1974; C. SCHÜTZ, *Christologischer Grund der Eschatologie, Mysterium Salutis* V; K. SCHUBERT, *Vom Messias zum Christus*, Herder, Wien, 1964; J. BLANK, *Krisis. Untersuchungen zu johanneischen Christologie und Eschatologie*, Lambertus-Verlag, Freiburg, 1964. Plus largement, sur cette question complexe on consultera l'excellente synthèse de H.R. BALZ, *Die Eschatologie des neuen Testaments als christologisches Problem*, in ID., *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie*, Neukirchen Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1967, pp. 204-271.

⁴ VON BALTHASAR, *La Dramatique divine*. IV., cit., p. 21.

penseurs de son époque, tels Franz Rozenzweig, Martin Buber ou Nicolas Berdiaeff, dans une critique de la raison historique et de ses axiomes, à savoir l'idée de continuité et de causalité incarnée dans l'idée moderne de progrès historique. Ce modèle a substitué à la vision chrétienne de l'histoire-providence, la croyance en une causalité historique conçue sur le modèle de la causalité physique. Une telle vision de l'histoire «naturalise» l'eschatologie, la domestique en une grandeur prévisible appelée la «fin» de l'histoire. Elle s'inspire de la théorie de l'évolution, qu'elle peut certes «spiritualiser» sous la forme d'une raison historique réglant de l'intérieur le cours de l'aventure humaine.

Cette forme de téléologie historique se décline cependant selon des figures extrêmement diversifiées, impossibles à unifier sous une représentation unique, le cas de Hegel étant ici particulièrement significatif. Les différentes versions des leçons berlinoises de *Philosophie de la religion* usent certes de l'expression «histoire de Dieu» (*Geschichte Gottes*), mais en lien avec une exploration de la subjectivité et de la conscience. Il n'est pas question chez Hegel d'hypostasier une quelconque «raison historique» accomplissant comme dans «le dos» de l'homme sa tâche unificatrice des consciences au profit de l'état. L'avènement de la «communauté spirituelle» passe par des tâches à chaque fois individuelles de dessaisissement au profit de la communauté. La forme politique de l'état et le règne du droit constituent alors la forme achevée de ce que Hegel appelle la «subjectivité universelle» sortie de sa naturalité. Hegel a donné de ce processus une interprétation théologique, repérable avec clarté jusque dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*. La subjectivité universelle, dans la langue de Hegel, c'est Dieu en tant qu'il est «su» comme moment de la conscience. Dans cette extrême coïncidence entre la conscience et Dieu, la subjectivité singulière s'ouvre à sa destination infinie, éternelle.

«La vérité à laquelle les hommes sont parvenus au moyen de cette histoire – ce dont ils ont pris conscience dans toute cette histoire, c'est que l'idée de Dieu a pour eux certitude (*Gewissheit*), que l'homme a atteint la certitude de son unité avec Dieu, que l'humain est immédiatement Dieu présent (...) La conscience de la communauté qui fait ainsi la transition (*Übergang*) de l'homme pur et simple au Dieu-homme – à l'intuition, à la conscience, à la certitude de l'union, de l'unité de la nature divine et de la nature humaine –, est ce par quoi la communauté commence et ce qui constitue la vérité sur laquelle la communauté est fondée. C'est là l'explication de la réconci-

liation, à savoir que Dieu est réconcilié avec le monde ou plutôt que Dieu s'est montré comme devant être réconcilié avec le monde, que l'humain précisément n'est pas pour lui chose étrangère, mais que cet être-autre, ce fait de se distinguer, la finitude – ainsi qu'on l'exprime – est un moment en lui-même, mais à vrai dire disparaissant. Telle est pour la communauté l'histoire de l'apparition de Dieu (*die Geschichte der Erscheinung Gottes*). Cette histoire est l'histoire divine, ce par quoi la communauté est parvenue à la certitude de la vérité. C'est à partir de là que s'est formée la conscience consistant à savoir que Dieu est le Dieu trinitaire (*der Dreieinige*). La réconciliation dans le Christ en laquelle on croit n'a pas de sens si Dieu n'est pas su comme le Dieu trinitaire, à savoir qu'il est, mais qu'il est aussi comme l'autre, comme ce qui se différencie, de sorte que cet autre est Dieu lui-même, a en soi la nature divine en lui, et que la suppression (*das Aufheben*) de cette différence, de cet être-autre, que ce retour de l'amour est l'Esprit (...). L'histoire éternelle (*die ewige Geschichte*), le mouvement éternel qui est Dieu lui-même est parvenu à la conscience de l'homme»⁵.

Ce texte issu de la version des leçons berlinoises de 1827 rend difficile une interprétation dite «sécularisante» de la pensée de Hegel. L'«éternelle histoire divine» est identique, sous la plume du philosophe, à la nature trinitaire de Dieu, c'est-à-dire au processus par lequel le divin s'autodifférencie en son autre fini, «moment disparaissant» (*ein verschwindendes*). La conscience de l'homme n'a pas le pouvoir de faire disparaître Dieu. Le savoir absolu est l'élévation de la conscience à la connaissance de Dieu, au sens du génitif subjectif. On le voit bien, la phénoménologie de l'Esprit absolu ne contient aucune eschatologie. Elle est d'abord une phénoménologie du contingent qui tente de surmonter la dichotomie entre l'Absolu et l'histoire par l'élévation de la conscience à sa dimension infinie. Hegel réactive une antique tradition mystique représentée par Jacob Boehme, pensant l'Absolu non comme un Etant suprême figé, mais comme un mouvement d'ontogénèse dramatique:

«(...) En tant qu'esprit, Dieu consiste essentiellement à être pour un autre, c'est-à-dire à se révéler; il ne crée pas le monde une fois, il est le créateur éternel, cette activité éternelle de se révéler; il est cela, cet *actus* (...)

⁵ G.W.F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion*. 3^{ème} partie. *La religion accomplie*, PUF, Paris, 2004, pp. 242-243 (tr. P. GARNIRON); ID., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Die vollendete Religion*, Teil 3, Hrsg. W. JAESCHKE, Meiner Verlag, Hamburg, 1995, pp. 250-251.

Dieu est ce processus, il pose l'autre et le supprime dans son mouvement éternel»⁶.

La pensée juive contemporaine s'est profondément démarquée de cette vision «théogonique» de l'histoire, en renouant avec un élément déterminant de la tradition eschatologique de l'apocalyptique juive tardive, l'irruption impromptue du temps de la fin. Certes, dans la vision que partagent Rosenzweig ou Benjamin, comme l'a remarquablement montré Stéphane Mosès, la continuité de la tradition apocalyptique se manifeste sous la forme du passage entre un temps de la nécessité à un «temps des possibles», autrement dit par «l'idée du temps de l'aujourd'hui». Il s'agit d'une expérience directe du temps historique

«perçu dans la différence qualitative de chacun de ses instants, chacun étant chargé d'une spécificité unique, mais chacun ouvrant aussi, de ce fait même, vers une multiplicité d'avenirs possibles (...) Le temps historique ne peut plus se présenter comme un temps physique (...) Avec son homogénéité disparaît aussi l'idée de sa continuité, et par conséquent la possibilité même d'une causalité qui en réglerait le cours»⁷.

Quoiqu'immanente, cette forme de pensée historique doit beaucoup à la vision «religieuse» du temps héritée de l'apocalyptique, avec son extrême attention à la différence qualitative du temps, à l'unicité incomparable de chacun de ses moments, à la vigilance qui caractérise la nouvelle conscience historique européenne confrontée à l'expérience de la guerre totale. Cette interruption ou cette brèche (*Unterbrechung*) introduite dans le cours d'un temps assimilé à une raison historique toujours homogène, se solde par la réactivation d'une eschatologie utopique et messianique, un horizon des possibles qui rend caduque toute idéologie du progrès. Cette vision «horizontale» reste évidemment tributaire d'une eschatologie du futur, traduite chez Ernst Bloch par le «principe espérance», ou l'irruption impromptue de l'Ange de l'histoire chez Benjamin. La théologie écrite par Balthasar, nous l'avons vu, est sensible à la version «sécularisée» ou immanente de ces formes d'eschatologie. Pour tenter d'en dépasser les apories, elle ne craint

⁶ HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion*, cit., p. 103.

⁷ S. MOSÈS, *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Gallimard, Paris, 2006, p. 30.

pas de se dire dans des catégories ontologiques, et c'est d'ailleurs en cela qu'elle s'égale aux grandes tentatives que sont, dans l'aire germanique, les philosophies de l'histoire et les philosophies de la révélation⁸: l'histoire est-elle ouverte sur une possible rédemption, un accomplissement, et celui-ci est-il immanent à l'histoire? La téléologie ne serait que l'envers philosophique d'une eschatologie sécularisée. Cette thèse est somme toute assez classique, elle est en particulier fondée ou, à tout le moins, popularisée par les travaux de Karl Löwith. Elle fut reprise par Balthasar sous l'inspiration d'autres penseurs allemands.

On ne saurait méconnaître le contexte d'un débat que la pensée allemande romantique et la philosophie de l'Idéalisme ont contribué à rendre particulièrement fécond⁹. Balthasar en est encore l'un des plus grands représentants dans la mesure où il opère une re-théologisation radicale de ce débat qui, en Allemagne, avait abouti à une autonomie de la philosophie, identifiée communément sous le nom de *philosophie de l'identité* et représentée par ces trois «titans» que sont Fichte, Schelling et Hegel:

«Tandis que Kant et Schiller (...) en restent à la finitude de l'esprit humain, les trois titans [*drei Titanen*], Fichte, Schelling et Hegel, pensent l'homme dans la totalité de l'absolu, comme son centre. Ce qui exige expressément que toute philosophie, et avant tout la philosophie antique, soit achevée et surélevée par l'appropriation philosophique de la révélation chrétienne. Si Fichte, le premier, part du principe du Je, c'est-à-dire de l'action par laquelle le sujet prend librement et parfaitement possession de soi, c'est là un point de départ nettement chrétien - car c'est dans la Bible seule que Dieu est devenu un Je et l'homme un toi (...)»¹⁰.

Ainsi Balthasar n'opère aucune scission entre l'interrogation philosophique et la réflexion théologique, entre les philosophies de l'histoire et de la révélation d'une part, et l'eschatologie chrétienne d'autre part:

⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Benzinger Verlag, Zürich-Köln, 1995.

⁹ H. HEINE, *Histoire de la religion et de la philosophie en Allemagne*, Ed. de l'imprimerie nationale, Paris, 1993, p. 43.

¹⁰ «(...) Dans l'idéalisme, le monde n'est justement pas réel, au sens d'une réalité indépendante de l'esprit, il est un simple phénomène issu de l'esprit pour l'esprit (...)», H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Im Raum der Metaphysik. Neuzeit*, Bd III/1, Teil 2, Johannes Verlag, Freiburg, 1965; tr. fr., Aubier, Paris, 1983, IV/3, par R. GIVORD et H. ENGELMANN, pp. 298-301.

«(...) La révélation biblique se produit au point anthropologique formel où l'imagination créatrice de mythes projetait ses images de l'éternel. Et, sans doute, le Dieu vivant d'Abraham, d'Isaac et de Jacob évacuera également toutes les théories philosophiques sur Dieu, le monde et l'homme jusqu'au renversement de sens et de contenu [*bis zur Umkehrung von Sinn und Inhalt*], mais c'est toujours au point où l'homme tenait les yeux fixés sur le dernier horizon de l'être et combattait pour le sens de la réalité finale, celle qui confère un sens à toute existence. En d'autres termes: l'objet formel de la théologie (et par là aussi celui de l'acte de foi) se trouve au cœur de l'objet formel de la philosophie (avec la mythologie qui lui est liée) (...). La révélation que Dieu, qui est l'être absolument, fait de lui-même, ne peut être aussi que la plénitude de la réponse [*die Erfüllung auch der ganzen philosophisch-mythologischen Frage*] à toute la question philosophique et mythologique de l'homme. C'est un enseignement qui est donné dans la parole révélatrice de Dieu (parole qui devint histoire et chair)»¹¹.

Si l'on devait traduire en termes ontologiques une telle proposition, on devrait là encore recourir à l'expression christologique que lui donne Balthasar:

«La vie historique du Logos – dont fait partie sa mort, sa résurrection et son ascension – est, comme telle, le véritable monde des idées, qui régit toute histoire, directement ou indirectement, non pas d'une hauteur soustraite à l'histoire, mais du centre vivant de l'histoire elle-même. Considérée de la perspective suprême et définitive, cette vie est la source de l'histoire en général, le sommet d'où procède toute histoire avant comme après le Christ, et où elle trouve son centre»¹².

3. Les dimensions d'une eschatologie trinitaire et christologique: une théologie de la temporalité

Theodramatik IV est construite sous le mode d'une inclusion entre un développement initial de facture protologique – «le monde issu de la

¹¹ H.U. VON BALTHASAR, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation. Apparition*, I., Aubier, Paris, 1965, tr. R. GIVORD, pp. 122-123 (tr. légèrement modifiée); dans l'édition allemande: ID., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961, p. 137.

¹² H.U. VON BALTHASAR, *La Théologie de l'histoire*, Paris, Fayard, 1970, p. 35, tr. R. GIVORD.

Trinité» (*Welt aus der Trinität*) – et un épilogue centré très précisément sur le thème d'une eschatologie théocentrique. Bien que coulant sa démarche dans le schème classique de l'*egressus a Deo* et du *reditus in Deum*, Balthasar l'enrichit d'un contenu christologique visant à manifester que l'eschatologie chrétienne n'est pas tant un messianisme qu'une dramatique dans laquelle le «temps de Dieu» en Christ et le «temps des hommes» se rencontrent dans la temporalité unique du Christ. Cette étroite liaison vise d'abord à produire une théologie de la temporalité du Christ, et non pas à proprement parler une théologie de l'histoire.

Trop apparentée à un schème téléologique, une théologie de l'histoire n'échappe pas toujours à l'idée d'un progrès immanent orienté vers une eschatologie du futur. Le «temps du Christ» n'est pas un archétype projeté dans un avenir encore inédit. De l'ordre de l'événement, le temps du Christ est d'abord l'ouverture sans limite vers l'éternel «toujours plus» (*Je-Mehr*) du Père. A l'idée de progrès, Balthasar substitue les catégories du «toujours plus» et de l'ouverture sans limite. Le «temps du Christ» est plus un centre qu'un point limite ou une asymptote. Cette ouverture au temps du Christ est une possibilité coextensive à tous les moments du temps. Le facteur temporel induit davantage une idée d'ouverture que de progrès. Là où une conception linéaire de l'histoire échoue à penser la contemporanéité du «temps de Dieu» et du «temps des hommes», l'expérience d'un temps unique, celui du Christ, rend possible une telle «coïncidence». Sa mesure est de type christologique, le Fils traduisant «son rapport éternel au Père en quelque chose de temporel et de créé».

Cette donnée christologique de fond se double d'une autre dimension, propre à l'eschatologie chrétienne, ce que Balthasar appelle une «eschatologie théocentrique». Il ne s'agit pas seulement d'affirmer que le temps du Christ est la parfaite correspondance de l'homme à Dieu, comme si en cet acte unique l'histoire était immédiatement récapitulée et neutralisée, mais que dans le Christ le temps humain prend la forme d'une «dramatique» inédite. Le temps de la décision constitue dans le Nouveau Testament la forme d'une eschatologie au présent dépendante de l'identité entre la personne de Jésus et l'irruption du règne de Dieu. Ce temps de la décision, qui ne peut être différée, éclaire en amont le sens de l'attente vétérotestamentaire accomplie en Jésus, et en aval, conditionne la nouvelle temporalité et ouvre le sens de l'histoire. La dramatique balthasarienne est d'abord une *éleuthé-*

*riologie*¹³ (*éleuthéria*), autrement dit une théologie ou une «science» de la liberté. L'homme est convié, en sa liberté finie, à choisir Dieu tel qu'apparu en Christ, la liberté infinie manifestée dans la liberté filiale humanisée du Christ. C'est dans ce contexte que Balthasar introduira le vocabulaire inattendu du «risque» (*Wagnis*) divin, comme si ce dernier y jouait une suprême partie. Le titre que le théologien donne à l'ultime section de son ouvrage illustre avec suffisamment de clarté le sens qu'il accorde à cette notion peu commune: «Qu'est-ce-que Dieu retire du monde?» (*Was hat Gott von der Welt?*). La question est inhabituelle. Elle peut paraître surprenante, comme si Dieu était «enrichi» par la récapitulation ou l'intégration (*Einbeziehung*) de toutes choses en lui. C'est pourtant le vocabulaire de l'enrichissement (*Bereicherung*) et de l'étonnement (*Überraschung*) qui retient l'attention de l'interprète. La notion d'eschatologie trinitaire est ainsi solidaire, comme nous venons de le souligner, d'une autre notion, introduite dans le cadre d'une théologie de la création reliée à une sotériologie dramatique, la notion d'«imprudence trinitaire» (*trinitarische Vorsichtslosigkeit*) ou de «risque divin» (*Risiko Gottes*) afférents à l'acte créateur.

«Dire que la génération du Fils ne comporte aucun risque pour le Père, et donc est “non dramatique”, est une objection sans portée. Le fait qu'un monde plein de risques (*eine risikoreiche Welt*) ne puisse être créé qu'au sein de la *processio* du Fils (et de son prolongement comme “mission”) montre précisément que tout “risque”, en ce qui concerne Dieu, est contenu dans la “puissance impuissante” du don de soi divin (*ohnmächtigen Macht der göttlichen Selbsthingabe*) et rendu possible à partir de là. On ne peut donc pas dire que le Père “risque” quelque chose seulement à partir du moment où il laisse le Fils aller à la croix, comme si alors seulement il était convaincu du sérieux de l'action de grâces filiale (...)»¹⁴

La préformation de l'acte christologique d'obéissance, contenu dans l'acte d'engendrement, est un thème central de la théologie balthasarienne. Il va de soi que le théologien ne déduit pas l'obéissance et le thème connexe du «risque» (*Wagnis*) divin à partir d'une théogénèse d'inspiration schel-

¹³ Nous empruntons ce vocabulaire à B. Mabilille dans l'étude magistrale qu'il a consacrée à Hegel, B. MABILILLE, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Aubier, Paris, 1999.

¹⁴ H.U. VON BALTHASAR, *La Dramatique divine*. III. *L'action*, Culture et vérité, Namur, 1980, p. 303; ID., *Theodramatik*. III., *Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1980, p. 305.

lingienne. La seule intelligibilité qui préside à cette conception résulte du rapport qui, en théologie chrétienne, s'instaure entre le domaine de la protologie et celui de l'eschatologie. Ce rapport formel doit cependant être lui-même traité à partir d'un centre christologique. C'est un aspect que nous avons déjà rencontré. L'eschatologie de Jésus, sa conscience universelle de mission exprimée dans le langage apocalyptique de la fin imminente, infléchit la conception d'une eschatologie comme «point de fuite» toujours différé. L'eschatologie christologique s'enracine précisément dans la foi trinitaire au Christ «premier-né de toute création» (Col 1,15). C'est pourquoi, Balthasar n'affirme pas que les personnes trinitaires se constituent en leur différence au terme de la création. En revanche, l'insertion ou l'assomption (*Einbeziehung*) de la créature à l'intérieur de la vie trinitaire constitue en quelque sorte le but de l'œuvre créatrice. Cet acte d'assomption a en vue «l'augmentation (*Vermehrung*) de la gloire des autres personnes¹⁵». Ce que Schelling exprime en un langage plus phénoménologique, Balthasar l'exprime en un langage plus théologique. L'essentiel est d'affirmer que le but final (*Endzweck*) de la création ne peut être atteint (*erreicht*) que sous un angle de vue trinitaire.

Ainsi, la mutation qu'opère Balthasar dans ses considérations eschatologiques concerne paradoxalement et prioritairement Dieu lui-même. En esquissant une eschatologie trinitaire et christologique, il entend bien se saisir d'une question qui, à première vue, semble non seulement insoluble, mais peut-être attentatoire à la souveraine liberté divine: «(...) Que perd Dieu s'il perd le monde (...) Que signifie pour Dieu toute l'œuvre de création et de rédemption?». L'interrogation n'est formulable qu'à partir d'une eschatologie trinitaire refluant en un discours protologique. Cette relation de conditionnement est la manière balthasarienne de traiter du rapport entre Trinité de l'économie et Trinité immanente. Dès lors, c'est tout l'arsenal conceptuel de la vie trinitaire qui se trouve enrichi par un vocabulaire qui n'entend pas se substituer aux analogies traditionnelles du Verbe et de l'amour pour rendre compte des processions trinitaires, mais qui entend sortir du régime d'opposition entre temps et éternité, immutabilité et mouvement, être et événement. La thèse est somme toute simple, rarement formulée comme telle: chaque personne divine, en coopérant à

¹⁵ VON BALTHASAR, *Theodramatik* IV., cit., p. 464.

l'œuvre créatrice, a littéralement en vue l'augmentation (*die Vermehrung*) de la gloire (*Herrlichkeit*) des autres personnes.

4. L'idée chrétienne d'eschatologie: la mutation (*Äonwende*) christologique

Pour comprendre le sens que Balthasar confère à la notion d'eschatologie théocentrique, il convient d'abord d'explorer le plus précisément possible ce qu'il entend par la notion d'eschatologie au présent accomplie dans la personne de Jésus. Il ne veut pas minimiser l'un des problèmes majeurs qu'a relevé la critique historique pour l'interprétation des données du Nouveau Testament. Ce problème concerne la question de l'eschatologie en christologie, thème remis au centre de l'herméneutique biblique par les travaux d'Albert Schweitzer¹⁶ et de Johannes Weiss¹⁷. La thèse soutenue est somme toute simple, l'eschatologie n'est pas un à-côté du kérygme, et la prédication de Jésus ne peut être comprise qu'à partir du milieu apocalyptique du judaïsme tardif. Balthasar fournit à ce sujet un dossier particulièrement informé et documenté¹⁸.

L'interprétation du Nouveau Testament ne peut manquer de rencontrer cette question capitale. Comment peut-on intégrer en christologie dogmatique l'«apocalyptique de Jésus» et son annonce de l'irruption *prochaine* du règne? En d'autres termes, comment convient-il d'interpréter les affirmations eschatologiques de Jésus, son attente *imminente* d'une fin *prochaine*? Faut-il la détacher, et selon quels critères, de l'eschatologie apocalyptique juive dominante, mais aussi de celle du Baptiste, et enfin de celle de l'Église primitive avec son attente imminente insinuant dans certaines de ses traditions un délai temporel bref? La question que formule Balthasar est à la fois loyale et redoutable:

¹⁶ A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1913.

¹⁷ J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* [1892], 2^{ème} éd., réimpr. de l'éd. de 1900, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen, 1964; cf. BALZ, *Die Eschatologie des neuen Testaments*, cit., p. 204.

¹⁸ Ce dossier correspond à une cinquantaine de pages dans le 2^{ème} volume du tome II de la *Théodramatique*. Sur cette question complexe on consultera l'excellente synthèse de BALZ, *Die Eschatologie des neuen Testaments*, cit., pp. 204-271.

«Quelques *logia* (...) attestent incontestablement chez Jésus une attente imminente du royaume *dans le temps*. On ne doit ni les attribuer à la communauté postpascale, ni les interpréter d'une manière existentielle (dans le sens d'une "attente constante"). C'est le problème que l'on doit du reste résoudre»¹⁹.

Dans l'ouvrage récent qu'Achiel Peelman a consacré à la sotériologie trinitaire de Balthasar, sont posés avec clarté les véritables enjeux des interrogations balthasariennes:

«La revendication par Jésus d'une autorité souveraine, ainsi que le lien qu'il établissait entre le royaume *à venir* ou *déjà venu* et sa propre personne nous forcent à envisager directement la question de la "conscience de soi" de Jésus. Comment Jésus comprenait-il sa mission à l'intérieur du cadre de vie limité qui lui était accordé? S'il attendait l'irruption transcendante du royaume dans le temps de sa propre vie, comment comprenait-il alors sa mort violente qui s'approchait d'une manière de plus en plus menaçante?»²⁰.

La position balthasarienne suit une ligne d'interprétation aujourd'hui largement partagée. Si l'on s'en tient aux affirmations eschatologiques de Jésus, c'est-à-dire à l'attente d'une fin *imminente* dans le temps²¹, sous-entendu dans un laps de temps restreint, on ne rend compte que d'un aspect de sa prédication apocalyptique. L'eschatologie de Jésus est en effet directement orientée vers le *kairos* de la décision (Lc 12,54-56), et de ce point de vue, son attente apocalyptique se distingue de l'attente apocalyptique habituelle par le «fait qu'avec lui ce qui est attendu *est déjà venu, est déjà en train de se réaliser*»²². Une eschatologie inséparablement liée à une christologie ne peut dès lors manquer de prendre en considération les déclarations de Jésus sur le royaume déjà présent, ce qui donne alors aux déclarations

¹⁹ VON BALTHASAR, *La Dramatique divine*, II/2., cit., p. 72; voir p. 75.

²⁰ A. PEELMAN, *Le salut comme drame trinitaire. La Theodramatik de Hans Urs von Balthasar*, Médiaspaul, Montréal, 2002, pp. 108-109.

²¹ A ce groupe appartiennent les trois *logia* que sont Mc 9,1 (cf. Mt 16,28; Lc 9,27); Mc 13,30 (Mt 24,34; Lc 21,32) et Mt 10,23. Il s'agit en fait d'un laps de temps relativement court.

²² VON BALTHASAR, *La Dramatique divine*, II/2., cit., p. 80, (c'est nous qui soulignons).

claires de Jésus sur le royaume futur «un sens et un accent intérieurement autres que ceux qu'elles avaient dans l'apocalyptique juive»²³.

Afin de rendre compte de la tension interne à la prédication de Jésus, orientée d'une part vers le *kairos* de la décision, puis ouvrant d'autre part sur un horizon d'accomplissement, Balthasar parlera de deux surcroîts [*Überhang*]²⁴, le «surcroît exégétique» correspondant à l'«apocalyptique» dans le phénomène de Jésus, et le «surcroît dogmatique» correspondant à l'interprétation théologique de sa personne. Ce dernier «surcroît» est en fait identique aux interprétations dues à la réflexion de l'Église primitive. Les deux «surcroîts» correspondent respectivement «à l'attente imminente de Jésus et à la formule “pro nobis” qui “forme le centre des confessions de foi néotestamentaires” (...) Les *logia* qui attestent incontestablement chez Jésus une attente imminente du royaume dans le temps sont le “surcroît” qui reste au bout de l'examen exégétique de tous les textes eschatologiques et apocalyptiques». De la même manière «la formule *pro nobis* qui se trouve au centre de la foi pascale est le “surcroît” qui (...) reste au bout de l'examen dogmatique des sotériologies néotestamentaires»²⁵.

Sous cette terminologie au premier abord insolite, Balthasar entend intégrer à la christologie la dimension apocalyptique dans laquelle baigne le «phénomène» Jésus, sans vouloir trop vite le débarrasser de son caractère énigmatique. Le premier surcroît vise l'horizon de la prédication du prophète eschatologique, le second son interprétation par la communauté ecclésiale. Il ne s'agit ni de confondre, ni de fondre ces deux surcroîts en une synthèse théologique et interprétative. Il faut au contraire les confronter l'un avec l'autre, c'est-à-dire formuler une hypothèse qui ne résorbe pas artificiellement la *discontinuité* qui s'instaure entre les deux pôles. En d'autres termes, il s'agit bien d'un «compromis»: «Si, au centre du surcroît dogmatique, se trouve la formule “pro nobis” et la réflexion toujours radicale sur elle, la lumière décisive ne pourrait-elle pas tomber sur cette formule à partir du “surcroît exégétique”, c'est-à-dire de l'attente imminente de Jésus?» Corrélativement, «cette attente imminente si originale (...) ne s'éclairerait-elle pas au mieux à partir de ce que la réflexion dogmatique

²³ *Ibid.*, p. 74.

²⁴ On peut traduire le terme par «excès», ou «surplus». Le choix de «surcroît» est cependant le plus satisfaisant.

²⁵ PEELMAN, *Le salut comme drame trinitaire*, cit., pp. 109-110.

après Pâques tira d'elle?»²⁶. La corrélation réciproque entre ces deux pôles, que Balthasar qualifie de «compromis», ne peut être opérée qu'en «admettant l'hypothèse d'une conscience eschatologique et universelle de mission chez Jésus»²⁷. La «conscience» de vivre dans l'*eschaton* qui s'accomplit, ce qu'indiquent les formules apparentées au *kairos* de la décision, ne permet pas de réduire l'attente imminente de Jésus à une attente uniquement future. Par la présence du Ressuscité et de son Esprit, ce qui est donné c'est le facteur du présent, ce que Bultmann avait d'ailleurs perçu avec force et qui constitue le centre de sa christologie²⁸.

Cette orientation radicalement christologique représente une mutation de taille puisqu'elle transforme les représentations de l'eschatologie juive et païenne. En outre, cette mutation néotestamentaire dont il conviendra de présenter la figure complexe, redonne aux catégories d'espace et de temps une place que la notion trop formelle d'histoire ou d'historicité avait finie par occulter. C'est dans le cadre d'une eschatologie immanente, centrée sur un futur terrestre, et dont ne parvient guère à se défaire l'eschatologie vétérotestamentaire, que la notion abstraite d'historicité prend naissance, au risque de méconnaître la forme d'une eschatologie «déjà» réalisée en une existence et un temps uniques coïncidant avec l'événement Christ. Cette forme d'eschatologie n'en est pas pour autant réductible à une pure «eschatologie au présent». C'est là un point délicat d'interprétation. Elle constitue pour le théologien de Lucerne la nouveauté de l'eschatologie néotestamentaire, une eschatologie centrée sur le Christ, sans être une pure «eschatologie au présent», ni une pure «eschatologie du futur», c'est-à-dire de l'attente apocalyptique de la fin prochaine du monde.

Le concept d'eschatologie au présent ne doit pas être compris en un sens existentiel. Il doit se référer et se mesurer à l'événement unique du temps du Christ, sans être réduit à une mystique «anthropocentrique» de l'imitation. C'est là le point de divergence qui sépare implicitement Balthasar de Bultmann. Dans la mesure où l'eschatologie chrétienne est déterminée par le «temps christologique», on ne peut pas pour autant la

²⁶ *Ibid.*, p. 88.

²⁷ *Ibid.*, p. 119. La formule «pro nobis» correspond aux affirmations du kérygme prépaulinien de la première épître aux *Corinthiens*: 1Cor 15,1-5.

²⁸ R. BULTMANN, *Jesus* (1958), cité par BALZ, *Die Eschatologie des neuen Testaments*, cit., pp. 214-215.

concevoir comme une «simple tension vers un futur terrestre». Le Nouveau Testament substitue à une «dramatique horizontale», une «dramatique verticale» d'essence christologique. Cette mutation reste cependant tributaire des représentations vétérotestamentaires de l'eschatologie. La «dramatique verticale» travaille, comme de l'intérieur, un réseau complexe d'images, d'archétypes et de représentations dont elle ne saurait d'ailleurs se défaire totalement, bien qu'elle en transforme radicalement le contenu.

«(...) Le “dernier Jour” est maintenant compris à partir de l'efficacité de la puissance de jugement et de salut contenue dans l'événement Jésus Christ (...) Abstraction faite de quelques restes insignifiants et peu marqués de l'eschatologie juive, *on ne trouve dans le Nouveau Testament aucune dramatique horizontale et valant pour elle-même; il y a seulement une dramatique verticale, dans laquelle chaque moment temporel, pour autant qu'il est christologiquement significatif, se trouve orienté vers le Seigneur de gloire, étant donné que celui-ci a fait entrer avec lui le contenu de toute l'histoire – vie, mort, résurrection – dans la supratemporalité (Überzeit)*»²⁹.

A une eschatologie essentiellement conçue selon un schème linéaire, le Nouveau Testament substitue une «eschatologie théocentrique»:

«(...) Des *eschata* anthropologiques (...) on ne peut traiter que dans le cadre d'une eschatologie théocentrique³⁰».

Se dessine ainsi dans la structure même de la composition de *Theodramatik* IV une sorte d'inclusion entre l'affirmation selon laquelle la création se conclut à partir de la génération du Verbe, et l'affirmation selon laquelle cet acte originaire garantit à la liberté créée un «espace» pour qu'elle puisse correspondre à la fin que lui assigne Dieu. Cet «espace» pré-suppose une double «mobilité», éternelle du côté de Dieu dans son rapport à la créature – ce que Balthasar ne craint pas d'appeler «la forme trinitaire de la durée» (*die trinitarische Form der Dauer*) – temporelle du côté de la créature dans son rapport à Dieu. Le concept de «mobilité» (*Bewegtheit*), d'usage métaphorique, vise à dépasser l'opposition apparente entre le temps et l'éternité. Balthasar accède ainsi à l'idée d'une «temporalisation» de

²⁹ VON BALTHASAR, *La Dramatique divine*, IV., cit., p. 40; ID., *Theodramatik* IV., cit., p. 41.

³⁰ VON BALTHASAR, *La Dramatique divine*, IV., cit., p. 46; ID., *Theodramatik* IV., cit., p. 48.

l'éternité «en» Dieu, contenue dans le Verbe, et que seule la foi trinitaire est en mesure de révéler sans contradiction logique.

Nous avons évoqué, dès l'introduction de cette étude, l'influence de la pensée allemande, en particulier celle des philosophies de la révélation. Il ne faut pas en faire mystère. Le théologien est ici directement influencé par la philosophie de la révélation de Schelling sur la «temporalisation» de l'éternité divine. Une précision s'impose cependant. Une philosophie de la révélation (*Philosophie der Offenbarung*) n'est pas une philosophie révélée (*Offenbarungsphilosophie*). La distinction est capitale, elle fait l'objet d'une analyse conceptuelle méthodique dans la 7^{ème} Leçon de la *Philosophie de la révélation*. La philosophie de la révélation ne se soumet pas à l'autorité d'une révélation surnaturelle, c'est-à-dire extérieure à l'objet et au champ propres de la philosophie. Cette dernière, alors même qu'elle s'accomplit en philosophie de la révélation, doit demeurer «une science engendrée de manière entièrement libre»³¹.

«La philosophie de la révélation ne se rapporte pas à l'aspect simplement formel d'un acte divin qui ne serait toujours qu'un acte particulier, elle se rapporte à l'universel de la révélation, à son contenu avant tout, au grand enchaînement universel dans lequel ce contenu est seulement compréhensible»³².

La philosophie positive, ou philosophie de la révélation, a pour objet une «histoire supérieure (*böhere Geschichte*) qui remonte au commencement des choses et s'étend jusqu'à leur fin». Il ne s'agit pas pour autant de délester le christianisme de sa dimension structurellement historique. L'historicité de la révélation n'est cependant concevable que si cette histoire est celle de l'Absolu lui-même. Dès lors, si la philosophie prend la révélation pour objet, elle aura pour tâche d'engendrer le concept d'une révélation dont le contenu ne saurait être rabaissé au rang d'un contenu accidentellement historique. Seule la doctrine trinitaire permettra d'accéder à la coextensivité entre histoire et Absolu³³.

³¹ F.W.J. SCHELLING, *Philosophie de la révélation*, Livre I, «Leçon 7», PUF, Paris, 1989, p. 165, tr. de la RCP *Schellingiana*, sous la direction de J.F. MARQUET et J.F. COURTINE.

³² *Ibid.*, p. 167.

³³ «(...) Tout, c'est-à-dire l'ensemble de la création, l'ensemble du grand développement des choses, va du Père - par le Fils - vers l'Esprit. Le Père était avant tout temps, le

«(...) C'est un contenu qui assurément se révèle en un temps déterminé, c'est-à-dire qui intervient alors dans le phénomène du monde, mais, selon la chose même, alors même qu'il était non manifeste et celé, il était présent et préparé "avant la fondation du monde", avant qu'un fondement fût posé pour le monde, par conséquent son origine, son fondement remonte au supra-mondain. C'est donc un pareil contenu qui, dans la philosophie de la révélation, doit devenir contenu de la philosophie»³⁴.

Là où Balthasar se sépare de Schelling, c'est précisément dans sa conception du rapport entre les choses de la fin et le pôle de l'origine. Il ne s'agit nullement de déduire a priori d'une «Trinité kénotique» un drame humano-divin, mais d'en fonder la possibilité à partir d'une christologie qui s'achève en doctrine trinitaire.

«C'est dans la tension, qui va jusqu'à la contradiction (*Widerspruch*), entre la grandeur du Dieu libre et l'abaissement du Dieu aimant, que s'ouvre le cœur de la divinité elle-même. Et ce n'est pas tellement dans les noms des puissances divines qui émanent de Dieu et façonnent l'histoire: son *kabôd*, son *dabar*, sa *hokmah*; c'est bien plutôt dans l'histoire tragique qui met Dieu aux prises avec son peuple renégat que se préforme la Trinité intradivine, qui se révèle par l'incarnation du Fils de Dieu»³⁵.

Fils est dans le temps, il est la personnalité qui règne dans la création présente, l'Esprit sera après le temps, en tant que dernier maître de la création achevée, ramenée à son commencement, par conséquent dans le Père: non pas qu'alors cesse la Seigneurie (*Herrlichkeit*) du Père et du Fils, mais la Seigneurie de l'Esprit s'ajoute à celle du Père et du Fils (...). Le jour de la gloire (*Herrlichkeit*) est le jour de la commune glorification du Père, du Fils et de l'Esprit», *Leçon XXVI*, 94. L'apparition du vocabulaire de la Seigneurie et de la gloire, sous le vocable commun de *Herrlichkeit*, n'est évidemment pas sans rappeler la centralité du terme dans la grande œuvre de Balthasar. Chez Schelling, Dieu est précisément le Seigneur de l'Être, «der Herr des Seyns». Le thème de la glorification, chez Balthasar, se décline également sous le mode de la glorification mutuelle dans l'histoire et la temporalité. Si Balthasar ne retient pas le thème schellingien de la puissance contenue et déployée jusqu'à son achèvement, homogène au déploiement de l'être trinitaire de Dieu, il n'hésitera pas à user d'un registre de langage plus proche de la représentation. Le processus de la glorification est assimilé à celui de l'enrichissement, de l'accroissement de plénitude (*Bereicherung*) instaurant une communion nouvelle des personnes divines dans l'étonnement (*Kommunion der Überraschung*): VON BALTHASAR, *Theodramatik* IV., cit., p. 69.

³⁴ *Ibid.*, p. 167.

³⁵ H.U. VON BALTHASAR, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation*. III/2. *Théologie. La Nouvelle alliance*, Aubier, Paris, 1975, p. 74.

Nous l'avons déjà évoqué, la préformation de la Trinité divine rejoint un thème cher à Schelling, pour qui l'idée d'un Dieu en devenir n'est pas centrale. En revanche, la possibilité de l'accession de la créature à la vie divine, sous le mode d'une participation à la vie filiale, dépend de la foi trinitaire.

«Plus notre image de Dieu est enrichie de manière trinitaire (*Je trinitarischer unser Gottesbild ist*), plus il est possible d'adhérer à l'affirmation de l'achèvement éternel en Dieu de la création et du monde racheté»³⁶.

Certes, dans le cas de Schelling, la corrélation entre la Tri-unité et la création n'est pas séparable de sa «doctrine sur les puissances» (*Potenzen*) qui sont autant de formes de l'être par lesquelles l'Absolu déploie la manifestation totale de lui-même. Le monde apparaît ainsi comme la «présupposition externe» (*Voraussetzung*), «le champ virtuel d'action que l'Absolu se donne à lui-même afin de parvenir à combler la totalité de son être. Pour Schelling, Dieu est la force absolue de l'être, et tout ce qu'il veut devenir idéellement il se l'approprie aussi dans la réalité»³⁷. C'est donc au terme de la création que le Dieu en la puissance de qui tout repose accomplit le passage à l'absolue personnalité.

«(...) Ce point de départ est l'absolue liberté de Dieu dans la création du monde. Il était en son pouvoir, disions-nous, de conserver à l'état latent (*Verborgenheit*) ou d'élever à l'effectivité ce principe du commencement, qui est en lui une simple possibilité, et donc qui, sans sa volonté, n'est rien, ce principe qu'il aperçoit au plus profond de son essence à titre de simple possibilité (...). Le Dieu, en la puissance de qui il repose de poser ou de ne pas poser aussi l'être extra-divin, le Dieu *in cuius potestate omnia sunt* (...) Ce Dieu est donc le Dieu entier, pas simplement un aspect de Dieu, mais Dieu comme absolue personnalité (...)»³⁸.

³⁶ VON BALTHASAR, *Theodramatik* IV., cit., p. 463.

³⁷ G. DE SCHRIJVER, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar*, University Press, Leuven, 1983, p. 113. On consultera l'étude magistrale de J.F. COURTINE, «Du Dieu en devenir à l'être en venir», in ID., *L'extase de la raison. Essais sur Schelling*, Galilée, Paris, 1993.

³⁸ F.W.J. SCHELLING, *Philosophie de la révélation*. «Leçon XV», tr. de la RCP *Schellingiana* sous la direction de J.F. COURTINE et J.F. MARQUET, PUF, Paris, 1991, p. 163.

J.F. Courtine commente:

«Telle est d'ailleurs aussi la raison pour laquelle il ne saurait y avoir de savoir a priori du positif: le Dieu créateur n'est accessible qu'à travers sa décision, son acte (*die That*), c'est-à-dire toujours à travers ce qui ne peut jamais être connu qu'après coup, ce qui ne se laisse par principe jamais anticiper»³⁹.

Là encore, la théologie de Balthasar supporte la comparaison, tant elle se déploie en une logique identique. Rappelons le principe structurant qui unifie l'argumentation que Balthasar construit dans les dernières pages de la *Théodramatique*. En se plaçant du point de vue de Dieu (*vom Standpunkt Gottes*), le théologien ne prétend nullement s'égaliser au savoir absolu, il ne fait que penser à partir des limites qu'impose le fait révélé dans sa dimension économique, et ce n'est qu'alors qu'il se risque à formuler des affirmations protologiques.

«(...) On ne peut dire que la bonté de Dieu se diffuse de soi-même (*Gottes Güte strahle naturhaft so aus*), si bien que pour rester elle-même, elle doit nécessairement se communiquer (*mitteilen*); on ne peut pas davantage se contenter (*sich begnügen*) de voir le fondement de la création dans la volonté divine de rechercher comme premier but une augmentation accidentelle de sa gloire (*eine akzidentelle Selbstverherrlichung*), en faisant participer à sa béatitude des créatures rationnelles comme but secondaire de la création. Si l'on veut absolument tenir à la liberté de l'œuvre de création, et pour écarter tout panthéisme, il faut admettre que le but final de la création, la *Gloria Dei (formalis)* n'est vraiment atteinte qu'à partir d'un point de vue trinitaire»⁴⁰.

L'inclusion à laquelle nous venons de faire allusion peut encore être exprimée sous la modalité suivante: la création est une participation au mouvement vivant de la Trinité. Dès lors, c'est par le Fils et l'Esprit que le monde est en mouvement vers l'éternel mouvement de Dieu (*zur ewigen Bewegung Gottes hin*). Dieu n'est certes pas soumis au devenir, mais il n'en demeure pas moins que son immutabilité n'est point fixité (*Starre*), mais vie. Ainsi, la question cruciale de la liberté divine, dans son rapport

³⁹ J.F. COURTINE, «Avant-propos», in, SCHELLING, *Philosophie de la révélation*, cit., p. 10.

⁴⁰ VON BALTHASAR, *Theodramatik* IV., cit., pp. 463-464.

«effectif» à la créature, ne saurait être traitée indépendamment du lien qui consiste à rapprocher le concept trinitaire de *procession* et le concept d'événement, analogiquement coextensif à la notion de procession. Le concept d'événement (*Geschehen*) peut aussi être rapproché de celui de mouvement (*Bewegtheit*). L'un et l'autre sont identiques au concept plus classique d'être *en acte*.

«(...) L'événement trinitaire (*das trinitarische Geschehen*) est bien plus qu'un ordre immobile ou une série de termes fixes, dans la mesure où des expressions telles que "engendrer" ou "enfanter", "faire procéder" ou "spirer" expriment des actes éternels, donc un véritable advenir (*ein Sich-Ereignen*). Nous devons nous résoudre à poser ensemble ces deux concepts (*Begriffe*) en apparence inconciliables: l'être éternel ou absolu, et l'événement. Il s'agit bien d'un événement qui n'est pas un devenir au sens intramondain. Ce n'est pas une arrivée à l'existence de ce qui, à un certain moment, n'était pas (...). Pourtant ce doit être réellement quelque chose qui fonde l'idée, la possibilité interne et la réalité d'un devenir. Bref, le devenir intramondain est un reflet (*Abbild*) de l'événement éternel de Dieu (*des ewigen Geschehens in Gott*) qui, on doit toujours le répéter, est comme tel identique à l'être et à l'essence éternels»⁴¹.

Si la notion d'événement est analogiquement coextensive à la notion de procession, ce n'est pas pour des raisons secondaires et rhétoriques consistant à dynamiser la vie divine, mais pour des raisons autrement fondamentales, auxquelles la raison philosophique ne peut accéder sans la lumière de la révélation. Rappelons que pour Thomas, s'il est légitime d'affirmer que les processions divines, dans l'unité de l'essence, sont la «cause» et la «raison» de la production des créatures, ce n'est pas d'abord en raison de l'affirmation de distinction, interne à la vie trinitaire, que cette production est dite *dérivée* de Dieu, mais en raison de la sagesse du Créateur, que porte cependant à sa plus haute expression l'affirmation de foi sur le Dieu Trinité.

«(...) Les processions des personnes sont la raison de la production des créatures, en tant qu'elles incluent les attributs de l'essence (*inquantum*

⁴¹ VON BALTHASAR, *La Dramatique divine*, IV., cit., p. 57; ID., *Theodramatik* IV., cit., pp. 58-59.

includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas), c'est-à-dire ceux de la science et de la volonté⁴².

Le propos est très clair. Ce sont les attributs essentiels de «science» et de «volonté» qui fondent la rationalité et la libéralité de l'acte créateur. Il est probablement erroné de vouloir fonder, à partir de la théologie trinitaire de Thomas, des liens de continuité ontologique immédiats entre ce qui relève d'une affirmation de foi – la distinction et la consubstantialité des personnes – et ce qui relève de la structure propre du créé. Que la Trinité laisse son empreinte dans le créé, cela est manifeste⁴³. En revanche, il semble non seulement difficile, mais contraire aux distinctions établies par Thomas dans sa théologie de la création, de fonder une ontologie trinitaire du créé. Cette perspective n'est pas développée comme telle par Thomas. Il convient en effet de distinguer l'affirmation selon laquelle la *virtus creandi* est commune aux trois personnes, tout en leur convenant selon l'ordre des processions, et l'affirmation ontologique selon laquelle Dieu crée absolument. Balthasar semble traiter du rapport entre Trinité et création selon une autre voie. Il use, pour sa part, de la composition réelle d'être et d'essence dans la créature comme le reflet (*Abglanz*) de la distinction entre unité d'essence et pluralité des personnes dans la vie divine. Ce faisant, il occulte le fait que la métaphysique des degrés d'être chez Thomas vise d'abord à décrire comment s'opère, dans l'échelle de l'être, le passage entre *moins parfait* et *plus parfait*. Ainsi, faire dériver des processions intra-divines une ontologie de la composition réelle d'être et d'essence, marque métaphysique de la contingence de la créature finie, relève d'une interprétation typiquement balthasarienne. En revanche, Thomas use bien d'une métaphysique des degrés d'être pour atteindre, selon les ressources de la raison, la notion trinitaire de procession, c'est-à-dire de mode d'émanation. Le chapitre XI du *Livre IV* de la *Somme contre les gentils* offre ainsi de puissantes ressources susceptibles de débou-

⁴² THOMAS D'AQUIN, *S.Th.*, Ia, Q. 45, a. 6; I *Sent.*, d. 10, q. 1, a. 1, sol.: *oportet processionem personarum, quae perfecta est, esse rationem et causam processionis creaturae.*

⁴³ *S. Th.*, Ia, Q. 45, a. 7, *Respondeo*: «En tant qu'elle est une certaine substance créée (*quaedam substantia creata*), elle [la créature] représente la cause et le principe: et ainsi elle manifeste la personne du Père qui est Principe sans principe (*Principium sine principio*); en tant qu'elle a une certaine forme et espèce (*quandam formam et speciem*), elle représente le Verbe, selon que la forme de l'oeuvre vient de la conception de l'artisan; enfin en tant qu'elle a une fin, elle représente l'Esprit Saint en tant qu'il est Amour».

cher sur une ontologie trinitaire. Remontant de la notion de procession transitive (*processio transiens*) à celle de procession immanente (*processio immanens*) pour accéder à la possibilité d'un mode parfaitement immanent d'émanation, Thomas ouvre la voie d'une plus forte connexion entre Trinité et création. Nombre de théologiens suivent et élargissent cette perspective. La plupart d'entre eux se réclament des positions de l'Aquinat, tel Hans Urs von Balthasar, en procédant, comme nous l'avons signalé, à un élargissement des perspectives ouvertes par Thomas.

5. Le rapport eschatologie - protologie à la lumière d'une christologie «dramatique»: comment dépasser la «neutralisation» de l'eschatologie?

Dans notre développement précédent, nous avons évoqué avec précision l'influence manifeste de Schelling sur la pensée du théologien Balthasar. Il convient encore de poursuivre l'exploration de cette filiation certes indirecte, mais manifeste, en montrant comment Balthasar parvient à se dégager de cette influence. Les philosophies de l'Absolu, d'inspiration idéaliste, ne comportent aucune eschatologie. Elles ne sont que des phénoménologies de l'originnaire ou de l'Absolu qui déploie dans le temps ses propres puissances. En distinguant le «fond» (*Grund*) de l'«existence», Schelling établit en Dieu une genèse. L'étant par excellence doit assumer en lui la genèse la plus difficile qui soit. Il doit être un Dieu historique. L'être de Dieu est u advenir à soi-même à partir de soi-même. Ce «devenir», comme le précise l'admirable analyse que Martin Heidegger a consacrée à cet aspect central de la pensée de Schelling,

«doit couvrir toute la distance qui sépare son point de départ de son point d'aboutissement (...). Ce point de départ ainsi que cet aboutissement ne peuvent être qu'en Dieu, et être en tant que Dieu lui-même»⁴⁴.

En outre, l'exploitation qui y est faite de la christologie du Verbe préexistant domine et «neutralise» la christologie de l'événement d'incarnation. Or, chez Balthasar, le rapport protologie - eschatologie est évidemment traité à partir d'une christologie de l'incarnation ordonnée à la pas-

⁴⁴ M. HEIDEGGER, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Gallimard, Paris, 1977, p. 190.

sion. Le thème connexe de l'eschatologie trinitaire, telle que nous l'avons défini, est dépendant de cette articulation.

«Il faut ainsi manifester que l'abandon divin (*Gottesverlassenheit*) du Fils pendant la passion est un mode de son union au Père dans l'Esprit Saint (*ein Modus seiner Verbundenheit mit dem Vater im Heiligen Geist*), que sa mort est un mode de sa vie (*ein Modus seiner Lebendigkeit*), sa souffrance (*sein Leiden*) un mode de sa béatitude (*ein Modus seiner Seligkeit*). La condition pour que cette proposition soit comprise suppose que l'on introduise le concept de mise en dépôt (*Hinterlegung*) de la puissance et de la gloire du Fils auprès du Père»⁴⁵.

Pour comprendre ce point capital, il faut rappeler l'une des thèses essentielles de la théologie balthasarienne. Elle trouve une remarquable explicitation dans la mise à jour du rapport vétérotestamentaire «colère-amour», rapport essentiel à la compréhension biblique de l'attribut de miséricorde. Là encore, on rencontre l'influence de Schelling. En méditant sur la solidarité de la colère et de l'amour, Schelling a montré que seul le maintien *surmonté* de la colère divine permet au don de l'amour de se révéler sans s'épuiser dans sa révélation⁴⁶. De la même manière, pour Balthasar, l'*orgue Théou* (colère de Dieu) ne s'apparente point au caprice d'un Dieu irascible, mais révèle cette réserve primordiale (*Hinterlegung; Verborgenheit*) contenue dans l'acte éternel d'engendrement en lequel le Père considère le Fils portant le péché des multitudes. Les «jugements de la colère» dont parle l'Ancien Testament sont désormais compris à partir de la médiation rédemptrice assumée par le Fils, là où le jugement se dissout de lui-même dans l'amour. Dès lors, «colère» et amour sont identiques dans leur but dernier qui est le salut de l'homme. La démarche balthasarienne est clairement inductive. Elle prend son point de départ dans une *theologia crucis*, bien qu'elle ne soit pas réduite à l'événement factuel de la croix. Cette précision est exprimée avec clarté dans *die Handlung*⁴⁷. La communion des

⁴⁵ VON BALTHASAR, *Theodramatik* IV., cit., p. 232.

⁴⁶ F.W.J. SCHELLING, *Sämmtliche Werke*, éd. K.F.A. SCHELLING, VII, 439, in ID., *Œuvres métaphysiques (1805-1821). Les Conférences de Stuttgart*, tr. J.F. COURTINE et E. MARTINEAU, Gallimard, Pasis, 1980, p. 219.

⁴⁷ «Wenn hier im folgenden vom Kreuz geredet wird, so immer im paulinisch-johanneischen und auch synoptischen Sinn unter Einschluss der Auferstehung», VON BALTHASAR, *Theodramatik* III., cit., p. 296.

personnes trinitaires, leur unité dans l'amour, n'est perceptible que dans l'événement central qu'est le mystère intégral de la Pâques. Le dévoilement de l'unité divine (*Entbergung der Einheit*) se manifeste paradoxalement dans la croix du Fils où Dieu se donne, sous la forme de l'abandon filial, en modalité de «distance». Il est d'ailleurs significatif que Balthasar use à cet endroit du terme de «pure distance» (*blosse Distanz*) entre le Père et le Fils. Ce qu'il s'agit avant de tout de maintenir, c'est le paradoxe de l'abaissement divin préformé dans la vie trinitaire.

Balthasar doit beaucoup aux thèses formulées naguère par Serge Boulgakov. Ces références explicites apparaissent en effet dès lors qu'il s'agit de traiter du rapport entre Trinité et croix, et d'étendre la kénose christologique à l'être de Dieu⁴⁸. Ce phénomène d'extension a suscité de vives critiques, dans la mesure où le transfert du vocabulaire de la kénose est capable, pour Balthasar, d'engendrer une image de Dieu conforme à sa révélation.

«L'élément central, c'est-à-dire la relation entre l'Agneau qui porte les péchés et les pécheurs, n'a de signification que si l'on met en arrière-fond la doctrine trinitaire comme présupposé intradivin (*innergöttliche Voraussetzung*), et si, d'autre part, on expose comme complément nécessaire sur le plan intramondain, la théologie de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ce n'est pas seulement en raison du fait que toute la doctrine de la Trinité ne peut être développée qu'à partir d'une théologie de la croix (...) sans pouvoir en être détachée un seul instant, mais du fait que la doctrine trinitaire est le présupposé interne et toujours contenu de la stauologie, de même que symétriquement, la doctrine de l'alliance et de l'ecclésiologie (y compris les sacrements) ne doit pas être conçue comme un simple résultat de l'événement de la croix, mais comme un moment qui lui est intérieur»⁴⁹.

Le caractère englobant de la *theologia crucis*, étendue à l'être de Dieu, ne saurait être assimilé à l'identité pure et simple entre Trinité économique

⁴⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, Benziger, Einsiedeln, 1969, paru dans *Mysterium Salutis* III, 1970; tr. fr.: ID., *Pâques le mystère*, Cerf, Paris, 1972, p. 39; ID., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Bd. III/2, 2. *Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1969; tr. fr.: ID., *La gloire et la croix*, III/2., cit., p. 185; ID., *Theodramatik* III., cit.; tr. fr. ID., *La Dramatique divine*. III., cit., p. 299.

⁴⁹ VON BALTHASAR, *Theodramatik* III., cit., p. 296; p. 295, éd. fr.

et Trinité immanente. Par une série de mises au point, Balthasar entend se démarquer de certaines thèses ayant substitué à la distinction classique des identifications⁵⁰ comparables à celles que s'est donnée notamment la philosophie allemande de la révélation, et au premier chef la philosophie *positive* de Schelling⁵¹. En effet, dans la philosophie du dernier Schelling, la philosophie dite *positive* se donne pour tâche de penser l'Absolu comme histoire, c'est-à-dire d'en scruter l'historicité. Cette tâche apparaît dès 1880 dans le *Système de l'Idéalisme transcendantal*, texte dans lequel Schelling souligne que l'historicité de la révélation doit aboutir au «régne de Dieu», phase qui coïncide avec l'avènement à soi de Dieu⁵².

⁵⁰ C'est à dessein que nous employons ce substantif. Il correspond à l'expression balthasarienne «identitas entis», laquelle sert à qualifier le projet de la philosophie allemande de l'Idéalisme. En dernier ressort, ce projet repose sur l'identité de l'être et de l'esprit. En ce qui concerne les remarques liminaires qui, chez Balthasar, entendent prévenir une conception de l'auto-révélation trinitaire comme accomplissement de soi du divin, on peut se référer à la critique que Balthasar adresse à la théologie de J. Moltmann: «Eine andere Form der Identifizierung, in gösserer Nähe zu Hegel, liegt bei *Moltmann* vor, für den das Kreuz nicht nur zum bevorzugten (schliesslich einzig gültigen) Ort der Selbstoffenbarung der Trinität wird, sondern geradezu zum Ort ihres wahren Vollzugs», VON BALTHASAR, *Theodramatik* III., cit., p. 299.

⁵¹ Quant à Hegel, Balthasar estime qu'il ne pose la distinction Trinité immanente - Trinité économique que pour mieux la «surmonter» ou l'élever à l'identité: «La question centrale qui s'adresse à Hegel est de savoir s'il reconnaît une Trinité immanente ou si le concept abstrait de Dieu comme l'Infini ou l'Absolu ne se remplit de réalité que par son inversion dans la finitude (nature et histoire), pour devenir dans la prise de conscience de cette différence - à son plus haut degré dans l'homme-Dieu Jésus et dans sa mort sur la croix -, l'Esprit qui, répandu depuis la croix sur l'Église et le monde, achève seul la plénitude de Dieu», H.U. VON BALTHASAR, *La Théologie*, III., *L'Esprit de vérité*, Culture et vérité, Namur, 1996, p. 33 (tr. J. DORÉ et J. GREISCH). Comme nombre de théologiens, Balthasar ne s'appesantit guère sur le thème hégélien de la Trinité immanente, qui correspond dans le vocabulaire de Hegel à l'idée éternelle: «Ainsi Dieu est saisi tel qu'il se fait objet de lui-même, et alors l'objet dans cette différenciation de soi demeure identique avec Dieu, en elle Dieu s'aime lui-même. Sans cette détermination de la Trinité Dieu ne serait pas esprit et esprit serait un mot vide», G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil I, *Einleitung. Der Begriff der Religion*, Hrsg. W. JAESCHKE, Meiner Verlag, Hamburg, 1983, p. 41, tr. de G. PLANTY-BONJOUR, *Le projet hégélien*, J. Vrin, Paris, 1993, p. 165. Hegel est très clair. La Trinité de Dieu est éternelle, son nom conceptuel correspond à l'idée éternelle et absolue: «Die absolute, ewige Idee ist an und für sich Gott in seiner Ewigkeit, vor Erschaffung der Welt, ausserhalb der Welt», *ivi*.

⁵² J.F. COURTINE, «Histoire supérieure et système des temps», in *Temps et hiérobis-toire. Cahiers de l'Université Saint Jean de Jerusalem*, Berg International, Paris, 1988, n. 14, texte republié dans: ID., *L'extase de la raison*, cit., p. 237.

«L'histoire dans son ensemble est une révélation continue, se dévoilant progressivement, de l'Absolu. On ne saurait jamais (...) indiquer dans l'histoire le lieu déterminé où la trace de la providence ou Dieu lui-même est pour ainsi dire visible. Car Dieu *n'est* jamais, si l'être est ce qui se présente dans le monde objectif; *s'il était, nous* ne serions pas: mais il se révèle continuellement. Par son histoire, l'homme fournit une preuve permanente de l'existence de Dieu, une preuve qui cependant ne peut être achevée que par l'histoire tout entière. (...) L'histoire elle-même est une révélation jamais totalement achevée de l'Absolu»⁵³.

Cette philosophie qui «s'ouvre à la révélation», selon l'expression de J.F. Courtine, ne constitue nullement un changement d'objet, comme si l'on quittait une philosophie générale pour une discipline dite «spéciale» et qui s'identifierait à la théologie. En s'appropriant le concept de révélation, la philosophie accomplit paradoxalement son propre concept et se déploie alors en *philosophie positive* ou philosophie de l'histoire. Philosophie de la révélation et philosophie positive s'identifient. Une précision s'impose cependant. Schelling met en garde ses lecteurs et interprètes. Soumettre la philosophie à une autorité à laquelle elle puiserait sa source serait précisément la réduire à une *Offenbarungsphilosophie*, une philosophie révélée, c'est-à-dire dont le contenu demeurerait quelque chose d'extérieur et d'inintelligible. En revanche, accéder au concept d'une philosophie de la révélation c'est accéder à l'universel concret, en d'autres termes au «Dieu *effectivement réel*».

«(...) Avec un Dieu qui est simplement une idée de la raison on ne peut penser ni religion effective, ni et bien moins encore, une révélation effective»⁵⁴.

La philosophie de la révélation, tout en se définissant en sa partie centrale comme une christologie, est, comme le rappelle Jean François Courtine,

«essentiellement déterminée par une visée *systématique*: établir la connexion (*Zusammenhang*) en vertu de laquelle "le premier commencement des

⁵³ F.W.J. SCHELLING, *Système de l'Idéalisme transcendantal (Sämmtliche Werke III)*, éd. Cotta, Stuttgart, 1856-1861, tr. fr. CH. DUBOIS, cité par COURTINE, *L'extase de la raison*, cit., p. 238.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 166.

choses” et la “fin ultime” viennent à s'accorder. Or cette connexion est précisément celle du temps»⁵⁵.

Un principe énoncé dans la leçon XVI de la *Philosophie de la révélation* offre une étonnante parenté avec les thèses qui achèvent l'écriture de la *Dramatique divine*, et que Balthasar traite sous le mode d'une double interrogation: «Qu'est-ce que Dieu reçoit du monde?» et «qu'est-ce que Dieu perd s'il venait à perdre l'homme?»⁵⁶. Ces deux interrogations doivent être comprises en lien avec la critique balthasarienne de la réduction anthropologique. Cette dernière formulerait l'interrogation en ces termes: «Qu'est-ce que perd l'homme, s'il venait à perdre Dieu?» Le point de vue adopté par Balthasar est inverse. Il découle d'un principe théo-logique qu'autorise la révélation trinitaire. En d'autres termes, il est possible de se placer du point de vue de Dieu (*vom Standpunkt Gottes*), tel est aussi le point de départ de la doctrine trinitaire de Schelling. Il faut cependant rappeler immédiatement que la révélation, pour Schelling, n'a de sens que par rapport à l'homme et à l'usage de sa liberté.

«Au premier abord l'application de l'idée de la Tri-unité à la création, cette hypothèse que les figures originelles de l'Être divin se glorifient au terme de la création en personnes divines (...), tout cela pourrait sans doute paraître étrange aux habitués de l'exposé traditionnel⁵⁷ (...) La révélation est pensée expressément comme quelque chose qui présuppose un acte (*Actus*) extérieur à la conscience et une relation que la cause la plus libre, Dieu, instaure ou a instaurée entre lui et la conscience humaine, et cela non pas nécessairement mais de manière absolument volontaire»⁵⁸.

⁵⁵ COURTINE, *L'extase de la raison*, cit., p. 238.

⁵⁶ VON BALTHASAR, *Theodramatik IV.*, cit., p. 463.

⁵⁷ F.W.J. SCHELLING, *Philosophie de la révélation*. Livre II. Première partie, «Leçon XVI», tr. de la RCP *Schellingiana*, sous la direction de J.F. COURTINE et J.F. MARQUET, PUF, Paris, 1991, pp. 193-194. Courtine a mis en lumière la centralité de *l'analogum principis* de la liberté dans la pensée de Schelling. Il cite, à l'appui de sa thèse, un texte qui semble avoir trouvé un écho saisissant dans l'œuvre balthasarienne: «Dieu fait si grand cas de la liberté de la créature qu'il fait dépendre le destin de toute son œuvre de la volonté libre de la créature», in COURTINE, «Avant-propos», cit., p. 11.

⁵⁸ F.W.J. SCHELLING, *Philosophie de la révélation*. Livre III, «Leçon XXIV», tr. de la RCP *Schellingiana*, sous la direction de J.F. COURTINE et J.F. MARQUET, PUF, Paris, 1991, p. 23.

En effet, l'hypothèse selon laquelle les «figures» de l'Être divin se glorifient au terme de la création peut paraître étrange et inhabituelle. La parenté entre Balthasar et Schelling se manifeste avec le plus d'acuité dans cette thèse. Cependant, les principes qui président à la philosophie de la révélation de Schelling sont formellement récusés par le théologien. La pensée de Schelling n'intègre à aucun moment une eschatologie. Elle se meut uniquement dans le domaine d'une protologie, c'est-à-dire d'une phénoménologie de l'originaire ou de l'Absolu qui déploie dans l'histoire ses propres puissances. Dans l'étude que J.F. Courtine a consacrée à l'exégèse schellingienne d'Ex 3,14, il note que

«la construction schellingienne de l'idée complète de Dieu se définit en effet d'emblée et expressément par opposition à la théologie philosophique, rationnelle, que Schelling rattache à l'“erreur fondamentale” de Descartes. C'est contre cette “religion rationnelle qui s'imagine qu'elle situe Dieu d'autant plus haut qu'elle le dépouille davantage de toute force motrice vitale (*lebendige Bewegungskraft*)” (VIII, 270) que Schelling entend renouer, par-delà la rupture moderne, avec une tradition beaucoup plus ancienne»⁵⁹.

Balthasar a été sensible à cet apport de la philosophie allemande de la révélation replaçant au centre de la pensée la doctrine d'une nature divine s'automanifestant. Il serait cependant erroné d'affirmer que nous trouvons chez Balthasar l'équivalent de la doctrine schellingienne des puissances, bien que la relation entre la liberté divine et les possibilités infinies qu'elle recèle en son sein soit traitée précisément sous l'angle du rapport entre Trinité et création.

«(...) Dans la mesure où dans l'économie se donnent des choses qu'il faut considérer comme les plus réelles, en Dieu cette réalité apparaît comme une “pure” possibilité (*blosse Möglichkeit*) (...) Celle-ci (la liberté divine) parce qu'elle est vivante, demeure depuis toujours infiniment en puissance de ce possible, ce qui est tout autre chose qu'une “pure possibilité” au sens négatif. On doit ainsi faire valoir que l'infiniment riche peut, en puisant dans la richesse de sa liberté, se laisser enrichir de manière toujours nouvelle (*immer neu bereichern lassen*)»⁶⁰.

⁵⁹ COURTINE, «Du Dieu en devenir», cit., p. 215.

⁶⁰ VON BALTHASAR, *Theodramatik* IV., cit., p. 465.

L'intégration, ou l'assomption (*Einbeziehung*) possible du monde en Dieu repose sur l'échange (*Gespräch*) trinitaire. Ce lien entre Trinité et création n'est pas d'abord envisagé sous l'angle cosmologique. *L'analogia Trinitatis* concerne au premier chef la relation qui met en rapport la liberté divine trinitaire et la liberté créée dans le contexte précis d'une création promise à la filiation. *L'analogia Trinitatis* est équivalente à *l'analogia libertatis*. L'introduction du monde en Dieu n'est pas sans rapport avec la vie trinitaire dans sa constitution intime. De ce point de vue, la théologie trinitaire de Balthasar se développe et se confond avec une eschatologie trinitaire. Il ne s'agit pas seulement de fonder la relation de Dieu à l'homme à partir de la vie trinitaire, mais de manifester à quelles conditions la vie trinitaire est en acte de constitution dans sa relation libre et gracieuse au monde créé et racheté. La ligne de crête est étroite. Elle est cependant la seule voie capable de dépasser une conception extrinséciste de la création, comme si cette dernière était une œuvre superflue (*überflüssiges Werk*) posée par Dieu en une simple relation de dépendance ontologique. Il convient de s'élever au concept d'une dépendance réciproque, voulue par Dieu, et à laquelle seule la figure trinitaire de Dieu peut donner accès.

«(...) Chaque personne, en coopérant à l'œuvre créatrice, a en vue l'augmentation de la "gloire" des autres personnes (...). La participation des créatures à la vie trinitaire est alors conçue comme le don personnel de chaque personne divine aux autres, ce qui fait dépasser toute apparence d'une "glorification" purement extérieure (*äusserlichen "Verberrlichung" überwinden wird*)»⁶¹.

C'est donc sous l'aspect d'une vie trinitaire eschatologiquement accomplie et enrichie (*Bereicherung*) que s'achèvent les implications d'une dramatique trinitaire. Le principe énoncé par Schelling dans la *Philosophie de la révélation* concorde étonnamment avec l'eschatologie trinitaire que développe Balthasar. Le rapport christologie - Trinité n'est cependant pas traité à partir des requêtes d'une nouvelle théodicée. *Il est requis comme essentiel à l'interprétation de l'événement de la croix*, si celui-ci ne veut pas sombrer dans l'absurde, car seul ce rapport permet de prendre en charge la question qui demeure à la racine de la confession de foi relative au Christ: à

⁶¹ *Ibid.*, p. 464.

partir de quoi peut-on interpréter l'événement de la croix? Le seul horizon qui apporte la lumière est constitué par les représentations vétérotestamentaires, reprises par Paul en particulier, de «colère» (Rm 5,9), de «malédiction» (Gal 3,13) et de «condamnation» (Rm 8,3) en relation avec la croix. De telles représentations ne sauraient être ramenées au rang d'un matériau anthropomorphique susceptible d'être dépassé, parce qu'inconciliable avec la volonté de réconciliation du Dieu d'amour. Cette conciliation nécessaire et paradoxale doit s'écarter de deux interprétations erronées, d'une part celle qui interpréterait la passion comme un déchaînement de la colère divine sur la victime innocente, et d'autre part celle qui considérerait la passion comme une manifestation simple de la surabondance de l'amour divin. L'enjeu est celui de la réconciliation avec Dieu et par Dieu d'une humanité sous le coup de la «colère», née de la rupture de la première alliance:

«Cela ne pourrait se produire, si la disponibilité kénotique à la volonté paternelle n'était pas qualitativement d'une autre nature que celle de toutes les créatures libres. Sinon la croix du Christ ne serait rien de plus que l'accomplissement de la pure attitude de créature (...) devant Dieu, avec l'assomption des existentiels de l'homme déchu (...) dont il prend conscience surtout dans le fait de mourir»⁶².

6. L'eschatologie sous le coup de la sotériologie ou la remontée vers la protologie trinitaire: éléments de conclusion

L'effet de la passion sur la condition filiale du Christ est rendu par la métaphore de la déposition (*Hinterlegung*) de sa divinité auprès de Dieu: le renoncement à sa gloire au point de ne plus rien en vouloir savoir. La croix, au terme et au sommet de la mission (*Auftrag*) du Fils, est l'occultation «économique» de la gloire dans l'abandon du Fils, qu'inaugure son engendrement (terme d'une kénose originaire) et qu'achève sa substitution aux pécheurs jusque dans les ténèbres de sa descente aux enfers. Si procession et mission sont à ce point liées l'une à l'autre, c'est en vertu du principe selon lequel on ne saurait accéder à la connaissance de l'engendrement indépendamment de la mission. Outre ce principe gnoséologique, il en est un autre plus existentiel et plus fondamental à la fois. La mission du Fils est

⁶² VON BALTHASAR, *La gloire et la croix*, III/2., cit., p. 188.

de dimension humano-divine. Comme telle, elle résulte de l'incarnation, c'est-à-dire de cet acte volontaire d'abaissement par lequel le Fils renonce à la possession de sa gloire. Il l'a déposée auprès du Père et s'intègre à l'humanité pécheresse au point de se ranger du côté des hommes devenus étrangers à Dieu.

«(...) Faire de toute son existence, y compris sa mort, avec une véritable autorité, et conformément à sa mission, une chose livrée pour Dieu et pour les hommes, et dont Dieu puisse par son Saint Esprit, faire sa parole suprême au monde, c'est une possibilité que Jésus est seul à détenir. D'où l'ambiguïté de la *christologie transcendante*»⁶³.

Se laissant pénétrer par le fardeau des péchés, le Fils se donne à voir au Père comme récapitulateur du monde pécheur. Il n'est pas activement pécheur, mais il subit le poids du péché qui l'éloigne de Dieu. Le Fils prend le péché sur lui, «mais comme un bien étranger». Cependant, plus il se rapproche des hommes pécheurs, plus il se rapproche du Père afin de lui remettre les péchés des hommes. L'acte suprême de la croix prend le sens d'une «confession» de toutes nos fautes. Mais cet acte est unique, et cette unicité résulte de la condition de celui qui s'offre ainsi à Dieu. Balthasar retrouve le thème anselmien de l'éminente dignité de celui qui, sur la croix, revêt l'habit du pénitent. Le théologien suisse oriente cependant la réflexion d'Anselme dans une autre direction. La croix signifie l'abandon du Fils dans une radicalité qui va jusqu'au renoncement à la gloire de sa divinité. L'abandon (*Verlassenheit*) de Jésus est une épreuve proportionnée à une proximité jusqu'alors vécue dans l'amour, «substance» de l'être du Fils. Cette séparation consentie est la marque de la radicalité d'un sacrifice auquel le Père devra «des rapports d'amour tout neufs et vivants avec ses créatures»⁶⁴.

«C'est à la croix et dans l'abandon de Jésus que la distance entre le Fils et le Père devient pour la première fois tout à fait manifeste; et même l'Esprit, qui les unit tous les deux en formant leur "nous", apparaît, précisément

⁶³ VON BALTHASAR, *La gloire et la croix*, III/2., cit., p. 139.

⁶⁴ C'est ici que l'influence exercée par A. von Speyr est la plus forte et la plus explicite: A. VON SPEYR, *Jean naissance de l'Église*, t. 1, Lethielleux-Culture et Vérité, Paris-Namur, 1985, p. 149.

dans le dévoilement de l'unité, comme pure distance. Le Fils portant le péché, c'est-à-dire ce qui constitue l'écart pur et simple par rapport à Dieu, semble avoir perdu le Père du sein de son abandon ; ainsi tout se passe comme si cette révélation de la Trinité au plan de l'économie faisait aboutir à son dernier achèvement toute la gravité de ce qu'implique la Trinité immanente»⁶⁵.

Le Fils livré est en quelque sorte le «lieu» de la rencontre entre Dieu et l'humanité pécheresse, là où cependant le péché qui devait atteindre Dieu, est «transformé par le Fils et transmis au Père sous la forme de son amour filial»⁶⁶. Le Fils, dans son incarnation, est sous la dépendance de l'Esprit, dont le rôle sera paradoxalement d'obscurcir l'amour du Père et du Fils et d'être en même temps témoin de l'authentique accomplissement de la passion. Il conduit le Fils à l'obéissance sans condition. Le Christ vit une expérience intérieure, liée aux dimensions de sa psychologie humaine, expérience dont le principe est à chercher là encore dans une présupposition trinitaire, c'est-à-dire dans l'espacement (*diastasis; diastéma*) entre le Père et le Fils, à laquelle l'Esprit donne toute sa réalité. Le thème de l'inversion trinitaire y trouve sa pleine justification. Balthasar n'hésite pas à mêler des considérations d'ordre «psychologique» à des considérations d'ordre pneumatologique. L'objet de la théologie du samedi-saint, traduisant l'être-mort du Fils, n'est nullement l'état qui résulte d'un acte suprême de don de soi au Père, mais quelque chose d'unique, l'expérience vécue de la «seconde mort», par laquelle l'heure» et la «coupe» deviennent le fait de laisser entrer le péché dans l'existence personnelle, corporelle et psychique du Médiateur de l'humanité. Le Christ, bien entendu, n'est pas activement pécheur. Il convient de comprendre cet «état» sous la forme d'une confrontation à laquelle le Fils est soumis dans une expérience «spirituelle» à la mesure du lien qui l'unit au Père.

«Il faut que Jésus “éprouve jusqu'à l'extrême » cette puissance contraire à Dieu, et cela “dans l'esprit”, qui n'est pas une donnée psychologique mais la même réalité dans laquelle, en Jn 4,23, “le Père est adoré” (...). Cette interprétation de la croix, qui est la seule possible, présuppose que soit traversé tout l'abîme du refus humain contraire à l'amour de Dieu; en d'autres

⁶⁵ VON BALTHASAR, *La Dramatique divine*. III., cit., p. 296.

⁶⁶ ON SPEYR, *Jean naissance de l'Église*, cit., p. 197.

termes, que Dieu devienne solidaire de nous non seulement dans ce qui est symptôme du péché, peine pour le péché, mais aussi dans l'expérience partagée, dans le *peirasmos* du refus lui-même, sans le "commettre" lui-même (He 4,15)»⁶⁷.

De cette ample sotériologie, Balthasar tire et énonce un principe général qui clôt la *Dramatique divine*, principe selon lequel tous les aspects apparemment «négatifs» de l'*oikonomia* peuvent être «transposés» en aspects «positifs» dans la *theologia*. Le rapport eschatologie - protologie est ainsi traité à partir d'un point de vue sotériologique, et plus précisément encore à partir d'une *theologia crucis* débouchant sur une doctrine trinitaire à dominante «kénotique». Bien des points de cette doctrine trinitaire mériteraient d'être traités pour eux-mêmes, notamment la conception de la personne trinitaire qui en résulte. Il n'en demeure pas moins que le théologien de Lucerne, comme nombre de ses contemporains, mais selon une voie qui lui est propre, a tenté de donner une signification sotériologique à la doctrine trinitaire. Les transpositions auxquelles il recourt n'annulent pas la distinction entre Trinité immanente et Trinité économique. Elles en traduisent bien plutôt le lien organique et indéchirable.

«L'obéissance du Fils à l'égard du Père dans l'Esprit et jusqu'à la mort sur la croix, n'est que la traduction en clair de son attitude éternelle de retour vers le Père dans la disponibilité, l'action de grâce et l'obéissance. Il est vrai qu'intervient ici ce que nous avons appelé antérieurement "l'inversion trinitaire", c'est-à-dire qu'au lieu de faire procéder l'Esprit comme principe un avec le Père, le Fils homme reçoit maintenant dans l'Esprit la volonté du Père. C'est toujours le même Esprit, mais ici il est en plus Esprit d'obéissance. On n'oubliera pas que cette "kénose de l'obéissance" (par laquelle Jésus ne retient pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu, cf. Ph 2,7) est entièrement fondée sur la kénose éternelle des personnes divines les unes à l'égard des autres, la kénose du Fils n'étant qu'*un* des aspects parmi le nombre infini de ceux qui existent aussi réellement dans la vie éternelle»⁶⁸.

⁶⁷ VON BALTHASAR, *Pâques le Mystère*, cit., pp. 117; 133.

⁶⁸ VON BALTHASAR, *La Dramatique divine*, IV., cit., p. 106.

L'ASSOLUTEZZA DELL'AMORE E LA FECONDITÀ DELLE ORIGINI.
I RIFLESSI PROTOLOGICI DELL'ESCATOLOGIA
DI HANS URS VON BALTHASAR

ROBERTO CARELLI

PATH 8 (2009) 423-447

Il progetto di una lettura rovesciata della storia della salvezza, cioè di una teologia che preordini il momento logico a quello cronologico senza neutralizzarlo, che privilegi un'ottica di pienezza e definitività come inclusive di incompiutezza e processualità, e che perciò consideri la condizione protologica a procedere dal compimento escatologico, trova in Hans Urs von Balthasar [=B.] un interlocutore privilegiato. Programmaticamente: «Se *il Risorto* è colui che dà *compimento* al senso dell'uomo, della storia e del cosmo predestinato nel piano del Padre, allora il corso del mondo della *creazione* non può essere indifferente ed estraneo a questo fine», ed è compito della teologia predisporre un «faccia a faccia della *protologia* (predestinazione, dottrina della creazione e del paradiso terrestre) con *l'escatologia*»¹.

L'intento di interpretare gli inizi alla luce della fine è da B. dichiarato, riconoscibile nell'*impianto* generale e nei *temi* particolari, operante in senso *esistenziale* e nei propositi *ecclesiali*:

1. L'escatologia è tema senz'altro centrale: dalle esplorazioni giovanili di *Apokalypse*, ai *Lineamenti dell'escatologia*, fino ai vertici di *Teodrammatica* il confronto di B. con la vicenda culturale è costantemente attraversato dalle domande sul destino dell'anima, il senso della storia, i rapporti fra il tempo

¹ H.U. VON BALTHASAR, *Lineamenti dell'escatologia*, in ID., *Verbum caro*, Morcelliana, Brescia 1968, 277-301, 298.297.

e l'eterno, il giudizio e la salvezza. La convinzione sempre emergente è che *non vi è linea dell'esistenza che possa essere rischiarata senza rapporto con la trascendenza*;

2. B. va annoverato fra i teologi che più hanno contribuito a mostrare il carattere costitutivamente escatologico del fatto cristiano. Egli lo declina in modo originale: *l'assunzione della prospettiva escatologica si accompagna ad una presa di distanza da ogni forma di escatologismo*;

3. La considerazione dell'*eschaton* ha in B. una portata esistenziale. Notoriamente critico verso i progetti teologici che assumono l'uomo come punto di partenza, egli è convinto che *l'integrazione del tempo* e del suo paradosso di dispersione e decisione è *anzitutto un atto di conversione*: l'enigma del tempo è risolto solo laddove è riconosciuta l'iniziativa assoluta di Dio e la sua presenza definitiva nella storia²;

4. Sul fronte ecclesiale, l'attenzione che B. accorda ai nessi di escatologia e protologia reagisce alla piega secolarizzante del cristianesimo moderno, pericolosamente allineato ai protocolli di un'interpretazione storicistica della storia, che tenta di garantire il processo temporale svincolandolo dai fondamenti e dai compimenti, ed emarginando di conseguenza numerose affermazioni che appartengono al patrimonio della fede. In realtà, separata dalla serietà delle origini e dei fini, la storia non viene salvaguardata, ma svuotata. Il rischio di naturalizzare ciò che è drammatico, e dunque di intendere come dato creaturale ciò che è evento di alleanza, è osservabile nell'estenuazione dell'estetico, nell'alleggerimento del tragico, nello scadimento funzionalistico e relativistico della norma etica e del giudizio logico. Ne segue l'inclinazione a decostruire il fenomeno amoroso e l'esperienza della colpa, a demitizzare le affermazioni biblico-teologiche sulla giustizia originaria e il peccato originale, ad attenuare la dimensione sacrificale della redenzione e il significato escatologico della vita cristiana. In tal senso, l'attenzione ai dati primi e ultimi è per B. decisiva in ordine all'asserzione

² Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento. Aspetti di teologia della storia*, Jaca Book, Milano 1970 [=TF], 33-34. Perciò, schiettamente, «per il teologo la storicità immanente dell'uomo non deve venire separata dalla storicità trascendente della rivelazione» (ID., *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1977 [=KB], 359).

dell'inesistenza di una storia secolare o secolarizzata, semplicemente sottratta al dramma dell'accoglienza o del rifiuto di Cristo.

Articoleremo il contributo in tre momenti. Anzitutto cercheremo di caratterizzare l'escatologia balthasariana: verrà in luce come *l'escatologico vada purificato da ogni precomprensione istituita a monte della rivelazione* (§ 1). Esamineremo poi i rapporti fra escatologia e protologia secondo l'originalità balthasariana: emergerà il *privilegio accordato a un'ottica "destinale" piuttosto che "fondazionale"* (§ 2). Approfondiremo infine la protologia in luce escatologica, con speciale riferimento al nesso misterioso di verginità e matrimonio: qui si vedrà come *la dottrina balthasariana dello stato originario non dipenda da un proposito arcaizzante*, interessato a nominare l'origine, *ma da un'intenzionalità drammatizzante*, volta piuttosto a garantire la partecipazione ad essa (§ 3).

1. Dalla teologia come escatologia all'escatologia come teologia

L'escatologia di B. è *originale*, fortemente *teologica*, precisamente *crisologicotrinitaria*: assume l'*eschaton* nell'*ampiezza assoluta dell'amore*, lo qualifica secondo la *verticalità* della rivelazione, lo sviluppa sul *registro affettivo* dell'obbedienza filiale.

1.1. *Trascendentalità dell'amore e temporalità dell'essere*

Ciò che sorprende chi accosta criticamente l'escatologia di B. è che la *riduzione* escatologica della teologia è affermata insieme alla sua *relativizzazione*. Il paradosso diventa subito comprensibile se si pensa che l'escatologico è inteso per riferimento all'ordine dell'amore, che, come è noto, è l'orizzonte fondamentale del pensiero di B.: l'"escatologico" è il nome di *agape* in quanto la sua *natura affettiva* non è alternativa al suo *carattere assoluto*, ed è quindi in grado di onorare la doppia esigenza della *perfezione* e della *partecipazione*. L'escatologia di B. è dunque originale perché originale è la tesi della *priorità e apriorità dell'amore*: inscritto nell'ordine dell'amore, il tema dell'escatologia non è propriamente il futuro, la fine della storia, il compimento della libertà, ma piuttosto quello delle *condizioni di percettibilità e perfettibilità dell'amore*³. L'escatologico designa l'assolutezza e l'ecce-

³ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1965, 77-84; TF 41-90.

denza dell'amore di Dio, il quale destina l'uomo a sé destinandosi a lui e includendolo nel suo destinarsi⁴.

Detto altrimenti, laddove l'amore, in quanto coestensivo all'essere, è riconosciuto come il trascendentale dei trascendentali, cioè come il motivo per cui la verità si manifesta, si dona, e dispiega le condizioni della sua percezione e ricezione, *la trascendentalità dell'amore è ciò che rende intrinsecamente escatologica la temporalità dell'essere*. A riprova, le polarità escatologiche di già e non ancora, o di prossimità e approssimazione, risultano in B. omogenee alle tensioni estetico-drammatiche di fenomeno e fondamento, presenza e mistero, evento che appella e libertà che acconsente. Poiché cioè il dinamismo agapico del tempo comporta il riferimento al perfetto e al definitivo, l'escatologico dice che «la misura dell'amore umano non è antropologica»⁵, e che le cose ultime non vanno comprese in senso cosmologico e cronologico, ma teologico e cristologico: è l'incontro con l'amore sconfinato di Dio l'autentica "fine del tempo", e l'universalità della speranza deriva dall'universalità della fede e dell'amore (cf. Gv 6,40)⁶.

1.2. Valore dell'escatologia e critica delle escatologie

Il proposito balthasariano di non subordinare l'amore ad alcun apriori e di non limitarne la trascendentalità assoluta entro una prospettiva parziale rende ragione della strategia per cui l'apriorismo dell'amore dà rilievo all'*eschaton* del tempo nel momento stesso in cui lo rende relativo al parteciparsi della sua perfezione. Comprensibile che B. si mostri insieme

⁴ Creazione in prospettiva escatologico-trinitaria: «Se Dio pianifica un mondo lo può volere soltanto come comunicazione della sua vita intratrinitaria e plasmarlo soltanto secondo questo modello archetipo. E tutto ciò non come una post-immagine staccata e in sé chiusa, bensì (poiché Dio è intimamente comunicazione) in un'apertura verso il modello, in una partecipazione ad esso». Così «l'eterno è il fondamento di ogni operare nel tempo in sua direzione», e il cielo, con tutta la sua priorità, «non solo ha dato alla terra la trascendenza verso di sé, ma la sorregge sempre di nuovo lungo il corso di questo adempimento» (H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica 5. Ultimo atto*, Jaca Book, Milano 1986 [=D], 84.96.97). Per la critica: N.J. HEALY, *The Eschatology of H.U. von Balthasar: Being as Communion*, Oxford Press University, Oxford 2005.

⁵ H.U. VON BALTHASAR, *De arriba*, in ID., *Homo creatus est*, Morcelliana, Brescia 1991, 27-32, 29.

⁶ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Anzitutto il regno di Dio. Due saggi sulla parusia biblica*, Queriniana, Brescia 1968, 52; ID., *Sperare per tutti*, Jaca Book, Milano 1989, 56.

caldo e cauto nei confronti di ogni teologia condotta in chiave escatologica: l'approvazione delle categorie escatologiche non coincide con una loro frettolosa acquisizione, e l'adozione dell'ottica escatologica non equivale all'omologazione di un'escatologia particolare.

Il punto nodale sta per B. nel fatto che se la questione escatologica è in genere quella del rapporto fra il tempo e l'eterno, o fra la libertà e il suo compimento, il rischio dei modelli interpretativi è lo sbilanciamento su uno dei termini. Da qui i limiti delle escatologie "religiose" retrospettive e di quelle "irreligiose" progressistiche, di quelle metafisiche dell'aldilà della storia e quelle prassistiche della contestazione della storia, di quelle della fuga dal mondo e quelle della salvezza mondana, di quelle "epifaniche" che intendono l'*eschaton* come il concentrarsi della storia e quelle "utopiche" che danno risalto al suo protrarsi. Resta in tutti i casi impensato l'autentico escatologico, ossia il presente nel suo rapporto con l'eterno: solo il presente dell'evento di Cristo e della decisione cristiana è il tempo adeguato a un'eternità e definitività che non neghino la storia e la libertà⁷.

B. osserva che le escatologie religioso-filosofiche impostate prevalentemente sull'enigma del tempo falliscono l'essenza del *krònos* e del suo *télos* o mediante l'idolatria dell'immediatezza storica (*Historismus*), o mediante la mitologia di una storia originaria (*Wesensschau*). Entrambe, benché opposte, evocano un'autotrasparenza dell'anima che nega il senso dell'*eschaton*: esso infatti, a meno di una reciproca elisione di *processo* storico e *sensu* definitivo, è sempre "*adventus*", presenza e venuta, dove il destino dell'anima non può essere né semplice possesso né semplice attesa, ma è ogni volta svelato laddove è teologicamente dischiuso⁸. La soluzione balthasariana interpreta perciò l'incrocio escatologico di *teleologia* e *assiologia* a favore della seconda: è la verticalità del rapporto tempo-eterno ciò che rivela all'uomo il senso della storia, il suo destino ultimo, la sua autentica teleologia. Da qui la preferenza di B. per un'interpretazione "destinale" del rapporto religio-

⁷ Cf. *Anzitutto il regno*, cit. 30-33.45-52; *La verità è sinfonica*, in *Gesù e il cristiano*, Jaca Book, Milano 1998, 371-373; TF 108; *Teodrammatica 4. L'azione*, Jaca Book, Milano 1986, 88.

⁸ «Se la fede umana ha intimamente la dimensione della speranza, è giusto che il mistero di Dio a venire sia sempre ciò che si aspetta, che deve venire, e in nessun modo può essere già l'attualmente presente» (D5 48-49). Per questo, se per la concezione mitica, «il mondo è una teofania sacra, per la fede cristiana lo è escatologicamente» (H.U. VON BALTHASAR, *Gloria 1. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975 [=G], 639).

so, distante tanto da un'ontologia metafisico-sacrale quanto da un pensiero ermeneutico-secolare⁹.

Esiti simili anche nel confronto con le escatologie esegetiche e teologiche. Il fatto che l'evento cristologico «venga oggi caratterizzato volentieri come escatologico» richiede cautela, quantomeno perché il termine «è troppo sfruttato, e perciò più adatto a rendere oscure, anziché chiare, le cose». Che la prospettiva dell'aldilà abbia reso gli *eschata* «inevidenti», e che essi possano ritrovare evidenza solo se ricondotti alla prospettiva dell'«agire di Dio», è ciò che ha giustamente indotto a collocare la teologia sotto il segno dell'escatologia, ma è poi importante che gli *eschata* vengano compresi in luce obiettivamente cristologico-trinitaria¹⁰:

«Di *eschata* antropologici, designati derivatamente come morte dell'uomo, giudizio e destino finale, è legittimo parlare solo nel quadro di un'escatologia teocentrica, (...) dove il vero avanzamento della speranza è e resta funzione dell'agire attuale dell'amore trinitario di Dio fino alla fine del mondo»¹¹.

L'identificazione dell'escatologico con l'irruzione e la presenza di Dio nella storia («il *nyn* è *nyn* cristologico e perciò escatologico»¹²) è il motivo della presa di distanza balthasariana dalle conclusioni di molta esegesi e teologia. Porre ad esempio in alternativa escatologie “imminenti” e “conseguenti”, “presentiche” e “futuriche”, “apocalittiche” e “prolettiche”, della “speranza cristiana” e del “futuro terreno”, è fallire l'escatologico in quanto si situa all'incrocio delle rispettive istanze: la verticale dell'irruzione di Dio non nega né interrompe l'orizzontale della storia, ma ne rivendica il dinamismo e ne dischiude il senso¹³. Ne segue la preferenza per un'escatologia “presentico-giovannea”, la quale non sottovaluta né esclude, anzi include e determina l'istanza “futurica”, poiché il principio della loro unità non è

⁹ Cf. G. PAROTTO, *La politica tra storia ed escatologia. Un itinerario di H.U. von Balthasar*, Franco Angeli, Milano 2000.

¹⁰ G1 584; TF 108; *Lineamenti dell'escatologia*, cit., 282.293.

¹¹ D5 49.153.

¹² *Ivi*, 25.

¹³ Cf. TF 27-28; *Teodrammatica 3. Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1983, 74-139; D5 128-149, dove B. si confronta con autori come Weiss e Schweitzer, Teilhard e Moltmann.

cronologico, ma cristologico¹⁴: se in Cristo «l'uomo è il linguaggio di Dio, ciò non avviene spingendo la sua natura verso il sovraumano», ma «in Cristo l'uomo viene svelato insieme a Dio»¹⁵.

B. argomenta la sua posizione mostrandone la relativa convergenza con le religioni e le filosofie. In ottica religiosa il tempo è sempre un tempo primariamente verticale, e la sua dimensione orizzontale è la *distensio* Dio-mondo intesa come oscillazione di *extensio* e *intensio*, *egressus a Deo* e *reditus in Deum*, o, come già in Platone e Plotino, di ritrovamento dell'origine e superamento del peccato, di provenienza, allontanamento e ritorno a Dio¹⁶. In tal senso l'elemento escatologico non si aggiunge al tempo, ma lo determina: esso è lo scorrere dell'eterno nel tempo e del tempo nell'eterno, è l'irrompere del futuro nel presente e del presente in direzione del futuro¹⁷, è il paradosso dell'esistenza che mira a «imprimere qualcosa di assoluto nel relativo»¹⁸. Tanto è vero che se il tempo mitico è talmente verticale da assorbire l'orizzontale, il passaggio biblico dal tempo ciclico a quello lineare mantiene nondimeno il peso del verticale¹⁹: «il tempo cristiano, in quanto tempo “escatologico”, è nuovamente tempo totalmente verticale», ma lo è in maniera adempiuta, cioè come “parusia”, manifestazione accaduta e manifestazione attesa, concentrazione e differenziazione qualitativa dei tempi. Infatti, l'«accumulazione escatologica» del tempo cristiano ha luogo grazie alla «scomposizione nel prisma storico» dell'Antico Patto, e dà luogo, a partire dall'«istante escatologicamente concentrato dell'*ephapax*» cristologi-

¹⁴ Cf. D5 17-25.127-128.155. B. chiarisce che la sua linea “presentica” non si riferisce al presente antropologico, ma al presente cristologico in quanto portatore dell'eterna dedizione trinitaria (cf. *ivi*, 49).

¹⁵ G1 426.427.

¹⁶ Cf. TF 103.23.7; D4 94; D5 71-72. Il mondo della religione intuisce e fallisce (mistica dell'Uno) ciò che il pensiero cristiano (ottica trinitaria) porta a compimento, ossia l'idea del tempo come figura dell'eterno: «Dio ha introdotto il mutamento e la sorpresa nel tempo finito affinché fosse un'immagine del suo tempo infinito... le acque della temporalità portano già da sempre con sé le pepite del tempo eterno» (*Il tempo finito nel tempo eterno*, cit., 48).

¹⁷ Efficacemente: «Se in Cristo la vita eterna è veramente penetrata nel tempo del mondo, questo tempo ormai si svolge non fuori dall'eternità, ma in essa». La vita eterna non può perciò essere pensata come il sepolcro “dopo” della vita terrena, poiché « solo a causa del fatto che la vita eterna è stata vissuta in tutta la vita temporale, la vita temporale diviene matura per l'eterna» (D5 214.322).

¹⁸ D4 91.

¹⁹ Cf. G1 595-596 e D4 82-88.

co, a tutte le figure cristiane nel loro carattere differente, discriminante e determinante per rapporto a tutto ciò che è pre-cristiano e post-cristiano²⁰. Il tempo cristiano è

«un tempo qualitativo, consistente in ordini di salvezza e nell'adesione ad essi oppure, più sovente, nella loro violazione (...) tutti i tempi dopo Gesù vengono caratterizzati, in un modo forse crescente, da un sì o da un no pronunciato a suo riguardo»²¹.

In questa luce, l'acquisizione delle categorie escatologiche di "eventuale", "storico" e "futurico" assume qualità teologica:

1. l'evento non è inteso puntualisticamente, ma è «irruzione sempre nuova dell'ultimo ed eterno nel tempo che passa», incrocio cristologico di continuità e novità;

2. la storia è coappartenenza di presente e futuro, attualità e attesa, determinazione del futuro «nelle forme dell'esistenza cristiana»²²;

3. il futuro è decosmologizzato e cristologizzato, modellato sulla vita, la morte e la risurrezione di Gesù:

«come il *Logos* in quanto *Alfa* non è un punto di partenza cronologico, ma "Origine", così in quanto *Omega* non è una fine cronologica, ma una "Meta" verso cui ogni cosa corre incontro non esternamente bensì internamente»²³.

²⁰ G1 605. La concentrazione cristologica del tempo e del suo *eschaton* non livella i tempi, ma ne fonda l'analogia: «Il complesso del tempo dell'uomo è un fenomeno intimamente analogico, che si spiega, nella sua globalità, col tempo di Cristo, poiché in esso culmina... è la singola esistenza di Cristo che conferisce significato a tutte le altre esistenze, tanto in avanti come all'indietro nel tempo... intima storicità della grazia cristiforme» (H.U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia*, Morcelliana, Brescia 1964, 33.57.56).

²¹ H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica 1. Introduzione al dramma*, Jaca Book, Milano 1980, 30.32.

²² H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica 2. Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, Jaca Book, Milano 1982, 68; D3 123-125.

²³ D2 78.

1.3. *Eccedenza escatologica e obbedienza filiale*

Se è vero che in B. la questione escatologica rappresenta *l'interrogazione* principale nel confronto con la cultura, *l'intuizione* che comanda le valutazioni è nettamente "teologica". L'escatologico è il fatto stesso che l'uomo provenga da Dio come a lui destinato, e perciò vale anche per l'escatologia ciò che caratterizza la *Denkform* balthasariana, ossia il privilegio accordato al punto di vista di Dio e il primato della sua automanifestazione²⁴. L'escatologia di B. è in tal senso una «teologia della storia» incentrata sul rapporto fra la temporalità antropologica, essenzialmente incompiuta e storicamente decaduta, e la temporalità cristologica, che la redime e la adempie, aprendola alla "temporalità" trinitaria²⁵.

L'escatologico è temporale perché teologale, e la temporalità è costitutivamente escatologica perché ha radice teologica. Spieghiamo se B. può dire che «Dio è la cosa ultima», che il tempo della creatura si misura sulla "durata" di Dio²⁶, che Gesù è «l'unità concentrata» delle cose ultime, «l'*eschaton* che determina l'uomo e il mondo in vista della loro condizione definitiva»; che dunque «il vero *novissimum* è la vita trinitaria di Dio apertasi in Cristo»²⁷, e che fuori dalla prospettiva biblica è impensabile qualcosa come una "storia" e una "fine del mondo"²⁸, è perché il tempo può avere portata escatologica, essere cioè autentico *novum* e non pura ripetizione o

²⁴ In D5 48, B. dichiara apertamente che la sua visuale è teocentrica e non antropocentrica, poiché quest'ultima non è teologicamente legittima. Il suo teocentrismo trinitario non è arbitrario, ma imposto dall'aderenza alla rivelazione. Il primato della manifestazione di Dio e la caratterizzazione fenomenologica della sua teologia non vanno compresi – come in molta critica – come sottovalutazione del momento soggettivo della fede e della necessaria istanza di mediazione antropologica, ma come un *modus* di unificazione di teologia e antropologia attento alla *mediazione della pienezza agapica* a cui *l'eros* della creazione è intimamente destinato ma che da se stesso non può attingere.

²⁵ Cf. *Teologia della storia*, cit., 7; TF 98.141; *Lineamenti dell'escatologia*, cit., 300; *Anzitutto il regno*, cit., 14. Per la critica, M. IMPERATORI, *H.U. von Balthasar: una teologia drammatica della storia*, Glossa, Milano 2001.

²⁶ Cf D5 48. Efficacemente: «Il divenire del tempo è il riverbero dell'eterno avverarsi dell'essere divino e può essere ordinato soltanto ad esso» (*ivi*, 85).

²⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Improvvisazioni sullo Spirito e il futuro*, in ID., *Spiritus Creator*, Morcelliana, Brescia 1972, 117-147, 123; D5 283.285.155.

²⁸ Cf. *Anzitutto il regno*, cit., 28-29, dove si spiega che il tempo non è un fatto puramente naturale o semplicemente antropologico, ma teologico, perché da se stesso, come testimoniano le culture extra-bibliche, «il tempo non può correre verso nessuna direzione, ma al più può essere circolare».

vuota progressione, solo se si fonda in un senso che lo supera e tuttavia lo riguarda e lo rivendica²⁹.

La distensione, è ricapitolazione del tempo in chiave cristologica e profondità trinitaria significa che l'*eschaton* non dice tanto l'*ultimità* del tempo, della storia e della libertà, ma dice che la *differenza* di tempo, storia e libertà è originariamente, storicamente e definitivamente inclusa nella *distanza* trinitaria³⁰, cioè "pre-destinata" a Dio in Cristo, precisamente nel mistero della sua identità di Figlio rivelata nella Pasqua³¹. L'*eschaton* è in fondo trinitario, perché la "vita eterna" è prima e dopo tutto "vita filiale" (Gv 17,3)³². Il filiale è dunque fondativo del tempo e del suo senso: «Il mondo porta in sé il sigillo del Figlio, e tutte le cose tendono a lui», e «come il cammino del Figlio al Padre per *estensione* abbraccia, in anticipo, il corso del mondo, così il corso del mondo per *riduzione* si trova concentrato nel cammino di Cristo verso la croce»³³.

La verticale agapico-trinitaria dell'escatologia balthasariana trova la sua sintesi reale nell'obbedienza del Figlio, quale perfetta traduzione della sua corrispondenza trinitaria e compimento definitivo dell'esistenza umana. In questo sta lo spunto più originale e fecondo dell'escatologia balthasariana: il tempo non è altro che il riflesso della *ricettività* e *disponibilità* del Figlio a riceversi dal Padre in piena *gratitudine*, in libera *obbedienza*, in perfetta *rinuncia* a esistere per se stesso³⁴, poiché già come tale la vita filiale raccoglie l'autentico escatologico, ossia la mediazione (tempo) della pienezza teologica (eterno). Sia l'escatologico che il filiale, infatti, sono percorso e

²⁹ Assunzione, passione ed elevazione del tempo nell'eterno. In formula: «La storia si sottomette al Figlio e il Figlio alla storia» (*Teologia della storia*, cit., 47). Estesamente: «Il luogo sovratemporale verso il quale converge il tempo in quanto è il luogo di Cristo, non si trova sopra, o prima o dopo il tempo, ma piuttosto lo trascende in modo da comprenderlo totalmente in sé. Non allo stesso modo che la trascendenza di Dio è immanente a tutte le creature; bensì in quanto, attraverso l'evento dell'incarnazione, morte e risurrezione, lo comprende in sé proprio assumendolo come tempo» (TF 34).

³⁰ Cf. D5 53 ss.

³¹ «Destini di libertà», dice B., a stornare le oscure connotazioni di cui il termine "pre-destinazione" è stato storicamente gravato, e a suggerirne la connotazione escatologica di "pre-destinazione": H.U. VON BALTHASAR, *Lineamenti di escatologia*, in ID., *Lo Spirito e l'istituzione*, Morcelliana, Brescia 1979, 382.

³² Cf. D5 211.

³³ *Ivi*, 440; *Anzitutto il regno*, cit., 41.

³⁴ Cf. ad es., *Teologia della storia*, cit., 23.26.31.47; D3 103-105; *Anzitutto il regno*, cit., 15.44; *Improvvisazioni*, cit., 146.336.

visione, possesso al modo del passaggio, missione autorizzata dalla generazione, esistere nella forma del riceversi, fecondità in grazia della ricettività. L'obbedienza filiale espressa nella Pasqua del Figlio è l'escatologico per identità, proprio perché tutta la creazione non risponde ad altro disegno che la partecipazione ad essa:

«L'escatologico dell'esistenza di Cristo sta nell'inclusività universale della sua missione, al termine della quale c'è non un "io ce l'ho fatta", ma un "tutto è compiuto"»³⁵.

In definitiva, nel mistero dell'obbedienza cristologica, *l'eschaton* non resta definito in base al *kronos*, ma al *Logos*: Gesù è l'*Ultimus* perché è il *Filius*, al punto che nell'irrapresentabile rapporto fra la comunione consostanziale e la distanza gerarchica fra lui e il Padre trovano fondamento tutte le differenze creaturali, comprese le rappresentazioni di spazio e tempo come ampiezza e distensione dell'amore finito³⁶.

2. L'unità cristologico-trinitaria dell'escatologia e della protologia

Essendo l'escatologico coestensivo al tempo come la dimensione divina che lo assume in sé e a sé lo destina, esso riguarda immediatamente anche il protologico: poiché è l'incondizionato trinitario e il suo dispiegarsi cristologico a spiegare la condizione e il dispiegamento del tempo, il rapporto fra l'inizio e la fine del tempo è assunto nell'ordine superiore della dedizione³⁷. La giustificazione teologica del modo con cui l'escatologico illumina il protologico risiede in B. nell'idea di mediazione "tipologica": la nozione di "figura", che di primo acchito interpreta il nesso di singolarità e universalità, più profondamente riguarda il tempo e il suo compimento. Ora, in B.

³⁵ D3 107.

³⁶ Cf. TF 106; D5 78.

³⁷ Ecco perché l'Antico Patto non si rapporta al Nuovo come l'imperfetto e il transitorio, ma «assieme formano *una* rivelazione di Dio, dove il vecchio possiede la stessa esattezza del nuovo. Qui sussiste identità e non già analogia... il carattere transitorio del Vecchio Patto non è transitorio in quanto rivelazione» (G1 607.613). Coerentemente, B. si distanzia da antropologie univocamente ascendenti o discendenti: che relazione al mondo e relazione a Dio, perfettibilità dell'uomo e perfezione di Dio non si contrappongano ma si presuppongano, è punto di convergenza fra la filosofia antica (Platone, Plotino, Stoà) e la grande teologia (Agostino e Tommaso) (Cf. *Creaturalità*, cit., 20-26; TF 44.75.77.171).

vi è una riconoscibile corrispondenza fra ottica “destinale” e ottica “figurale”, poiché l’“archetipo” è un “archetipo rovesciato”:

«l’immagine viene “prima” della realtà, come primo abbozzo, come presagio e introduzione, mentre abitualmente l’immagine è ontologicamente più tarda della realtà che essa raffigura»³⁸.

In estrema sintesi, poiché Dio è Amore, il suo disegno sull’uomo dà luogo a un rapporto necessariamente *archetipo* e *drammatico*, il cui dinamismo partecipativo *richiede un compimento non estraneo al tempo*, capace cioè di soddisfare *in unum* le esigenze della totalità e della libertà³⁹. Per questo l’archetipo *biblico* è irriducibile a qualsivoglia archetipo *naturale* o *metafisico*. L’uno è storico, gli altri ideali, l’uno è “forma” in senso fenomenologico, gli altri in senso psicologico. Nel pensiero greco il rapporto modello-copia si spiega mediante la coppia concettuale di astratto-concreto, in quello ebraico tale coppia è inservibile o equivoca⁴⁰. In senso platonico il modello precede la copia, in senso biblico il rapporto è invertito: là un rapporto di rispecchiamento, qui di superamento, là il tempo è determinato, qui è determinante. In un caso il rapporto *proton-eschaton* è lineare, prevedibile, nell’altro è rovesciato e contrassegnato da libertà e irriducibilità: infatti l’archetipo – qui sta il carattere escatologico del figurale – benché succeda alla copia, è tuttavia indeducibile da essa, e per essa è un *novum* effettivo⁴¹.

La configurazione tipologica che determina l’inversione dei rapporti fra escatologia e protologia si trova alla confluenza di molti temi da B. assiduamente frequentati: fra questi, la calibratura cristocentrica di *creazione e alleanza*, la dialettica antropologica dei *due Adami*, la tensione teodrammatica di *cielo e terra*.

³⁸ G1 586.

³⁹ Ad es.: «Il Figlio dell’uomo è visto contemporaneamente come avvenimento interno alla storia e come evento finale, e Cristo stesso non risolverà questa dualità, bensì la confermerà più di una volta... e la pienezza che gli è propria nella dimensione verticale deve stare in relazione con la trama orizzontale della storia umana» (TF 145.154).

⁴⁰ Cf. G1 607; *Verbum caro*, cit., 124, dove B. annota che il rapporto fra il carattere incoativo della creazione e quello di pienezza dell’alleanza non può essere pensato in termini di astrattezza e concretezza.

⁴¹ «La forma è adempiuta perché escatologica, perché opera il salto dal vecchio al nuovo eone» (G1 586).

2.1. *L'intima illuminazione che la protologia riceve dall'escatologia è anzitutto implicazione di un radicale cristocentrismo*

Lottica cristocentrica – che vede in Cristo il principio e il mediatore della creazione, che identifica in lui il nesso di creazione e alleanza, e quindi l'implicazione di creazione (tempo) e generazione (eterno)⁴² – ha portata escatologica, poiché Cristo non solo capovolge la priorità di *Alfa* e *Omega* del creato⁴³, ma li unifica in se stesso drammaticamente, facendosi unità concreta di giustizia originaria e giudizio finale, Antico e Nuovo Patto, tempo messianico e giorno di YHWH, sabato della creazione e sabato ultimo: in Cristo «la liturgia della creazione e dell'alleanza risuonano integralmente l'una nell'altra»⁴⁴. La sintesi cristologica fonda con ciò il legame di *proton* ed *eschaton* in quanto impedisce sia una comprensione “fatalistica” che una spiegazione “evoluzionistica” della storia⁴⁵. In Cristo l'*Alfa* e l'*Omega* del tempo si illuminano, si compenetrano e si appartengono, e insieme realizzano l'inclusione del processo storico: nell'evento di Cristo «Dio racchiude l'*Alfa* e l'*Omega* nell'identità», sicché l'*eschaton* non è l'esito di un puro progresso, e la speranza mira all'esito finale poiché anzitutto «abita la creazione» fin da principio⁴⁶.

Così l'uomo può comprendere in senso escatologico la sua natura desiderante, prospettica⁴⁷, tesa tra un inizio incancellabile benché irreperibile

⁴² Cf. KB 349-357; D3 233 ss.; D5 69.

⁴³ «Il fondamento della trascendenza del mondo (filosofica) si trova nel *prius* finale (teologico) della grazia, un *prius* che sta prima della sua effettiva posizione nella natura» (D5 95), e questo perché, contenutivamente, «Cristo, a dispetto di ogni cronologia, viene a mettersi prima di Adamo: come vero *Omega* egli è anche il vero *Alfa*» (H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1985 [=STV], 15).

⁴⁴ *Ivi*, 74. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Tu coroni l'anno con la tua grazia. Prediche alla radio sull'anno liturgico*, Jaca Book, Milano 1990, 190; ID., *Il libro dell'Agnello*, Jaca Book, Milano 2007, 60; ID., *La preghiera contemplativa*, in ID., *Nella preghiera di Dio. Preghiera e mistica*, Jaca Book, Milano 1997, 98.

⁴⁵ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria 7. Nuovo Patto*, Jaca Book, Milano 1977, 459. «Di evoluzione non se ne parla neanche. L'umanità in centomila anni non sarà di un dito più vicina all'archetipo che è Cristo di quanto non lo sia oggi. L'idea di una convergenza di regno del mondo e regno di Dio in un punto *Omega* della storia del mondo, distruggerebbe dalle basi l'elemento cristiano» (*Tu coroni l'anno*, cit., 190).

⁴⁶ G7 462. Cf. anche TF 81.141-146, *Lineamenti di escatologia*, cit., 366.

⁴⁷ Cf. *Improvvisazioni*, cit., 117-118. A conferma dell'ottica destinale e dell'equilibrio con cui B. articola cristologia e antropologia, è utile annotare che il *desiderium naturale*, proprio perché cristocentricamente non si contrappone alla *visio supernaturale* ma vi si

e una fine già operante benché indisponibile⁴⁸. Il paradosso antropologico di natura e grazia risulta caratterizzato di nuovo in senso destinale: la creaturalità dell'uomo non esiste se non "in vista" del compimento di grazia, il suo essere "*imago*" non si orienta che alla "*similitudo*", la distanza dal Creatore non ha altro senso che la comunione con Lui. Coerentemente,

«se si vuole comprendere l'essenza dell'uomo bisogna in primo luogo non tanto guardare all'indietro verso la sua provenienza, il suo essere stato formato dalla polvere della terra, quanto piuttosto in avanti, al suo destino»⁴⁹.

2.2. *Il rovesciamento escatologico fra proton ed eschaton*

Il rovesciamento escatologico del rapporto cronologico fra *proton* ed *eschaton* è elaborato da B. nel richiamo alla *dialettica dei "due Adami"*, dove il secondo è l'adempimento del primo poiché ne è la mèta, e lo è poiché ne è anche l'origine, un'origine che opera facendosi destino, e confermando così la tesi che l'archetipo non è ideale ma storico, non una singola figura ma una tensione figurale, quella fra il modello *originario* che è Adamo e il modello *archetipo* che è Cristo⁵⁰.

Ora, la creazione vive di un'originaria luce escatologica, per il fatto che il primo Adamo non esiste che sotto il "prefisso" del nuovo Adamo: il primo trova consistenza *in* Lui, poiché *per* Lui è stato creato. Per questo la teologia contemporanea ha recuperato l'idea che la mediazione della creazione non è il Verbo ma il Cristo, e, reciprocamente, che la creazione non soltanto è il presupposto dell'alleanza ma il suo primo momento:

«La missione di Gesù comincia senz'altro nella realtà della creazione, nella sintesi di tutto ciò che nella storia del primo Adamo e della preparazione alla salvezza ha mirato a lui»⁵¹.

orienta legittimamente, rappresenta «l'escatologia essenziale dell'uomo» (*Lineamenti di escatologia*, cit., 361).

⁴⁸ «Il punto *Omega* dell'evoluzione dell'umanità rimane non solo *a posteriori*, ma anche *a priori*, in linea di principio, non costruibile» (*Improvvisazioni*, cit., 121.144).

⁴⁹ STV 64; cf. anche KB 359.363.

⁵⁰ Cf. D4 442.

⁵¹ *Ivi*, 235; cf. anche KB 382; D3 236.

B. specifica che la tensione escatologico-protologica fra i due Adami è il momento drammatico di un disegno trinitariamente inclusivo, nel quale sussiste una reciproca trascendenza dell'uomo verso Dio e di Dio verso l'uomo, dove il mondo dell'uomo non è mai esposto senza essere ricoverato nel mondo di Dio⁵², dove «l'uomo esiste in vista della risurrezione», dove il suo divenire «può esistere solo sopra e oltre se stesso», e dove il suo essere immagine di Dio «sorpassa di continuo se stesso in direzione dell'archetipo»⁵³. Così, ad esempio, l'alterità della creatura non è mai estraneità rispetto al Creatore, la vicenda storica non è mai sconnessa dalla promessa del ritorno in patria, la preghiera non è mai domanda senza risposta, o attesa senza adempimento⁵⁴.

2.3. *L'escatologico come «originaria verticalità del tempo»*

La caratterizzazione dell'escatologico come «originaria verticalità del tempo», come iscrizione *nel* mondo dell'obbedienza del Figlio e iscrizione *del* mondo nella riconoscenza fra il Padre e il Figlio è espressa efficacemente nello studio dei *rapporti fra cielo e terra*⁵⁵. Tale tensione costituisce la scena su cui si svolge il dramma fra Dio e la creazione, e si configura nell'unità paradossale di *proton* ed *eschaton* come disegno stabile e mobile ad un tempo, realtà non eterna ma partecipe dell'eterno, connubio di sapienza increata e creata, sintesi irrepresentabile di quiete e movimento, inattaccabilità e vulnerabilità, *pulchrum* da contemplare e *bonum* da operare, unità e distanza di libertà finita e infinita, dramma in atto e dramma riconciliato, realtà transitoria orientata a ciò che non passa⁵⁶. Tale è l'attrazione che l'*eschaton* esercita sul *proton*: quella di un compimento storico e nondimeno assoluto, che inalvea il divenire storico nell'avvenire trinitario,

⁵² Cf. D5 432, dove B. spiega che l'*oikonomia* è realmente inalveata nella *theologia*, e illustra il mondo e la sua vicenda come «un dono interiore di ogni divina persona all'altra».

⁵³ *Ivi*, 320.87.86.

⁵⁴ Cf. *ivi*, 71-72.74.79.

⁵⁵ TF 29. In maniera veramente suggestiva, grazie al notevole apporto delle ispirazioni di A. von Speyr, B. dice che i movimenti del cielo verso la terra, della terra verso il cielo «devono, nella loro unione nel Figlio, diventare forma definitiva della creazione. Questa forma non può essere mai di nuovo dissolta, né superata. È escatologica... Egli può far cominciare il cielo già sulla terra, proprio perché abitando sulla terra non abbandona il cielo» (D5 99).

⁵⁶ Cf. D2 167-181; D5 93-99.325.409-410.429; TF 11.18.33.

schema ben diverso da quello duale di aldiqua-aldilà e da quello lineare di promessa-compimento: mistero d'amore in cui la distanza è insieme affermata e sempre di nuovo colmata⁵⁷, in cui gli atti del creare e del destinare sono lo sviluppo di un rimanere e di un dimorare, in cui l'eccentricità del mondo è inclusa nella concentricità trinitaria.

B. presenta la creazione di cielo e terra come giusta proporzione e come misteriosa tensione fra l'essere di Dio nel mondo e l'essere dell'uomo in Dio. Il cielo è l'escatologico, perché è quel compimento che articola il tempo e l'eterno senza separarli e senza assorbirli, ma rendendoli compresenti e facendo sì che l'uno operi nell'altro: senza che l'uno perda la sua infinita aspirazione, e senza che l'altro rinunci a comunicare la sua perfezione⁵⁸.

Il cielo è in concreto la *civitas Dei* intesa come «unità spirituale degli uomini con Dio»⁵⁹, sintesi effettiva di perfezione divina e storia del mondo, unità finale, intuita e anticipata nello stato attuale, di ciò che il peccato ha separato dalle origini⁶⁰: in esso il tempo della creazione e il tempo del peccato non vengono eliminati, ma assunti e *perciò* trasformati⁶¹, in un misterioso dialogo che è eternamente e storicamente adempiuto, non semplicemente *ab Abel*, ma dalla fondazione del mondo. Il cielo è infine così concreto, che trova il suo simbolo reale nella persona di Maria e nella nuzialità della Chiesa⁶².

3. Il carattere verginale della nuzialità e della fecondità originaria

L'illuminazione escatologica della protologia dà luogo in B. a un'originale dottrina dello stato originario, che ha significative ricadute sulla

⁵⁷ «Non si dà nessuna distanza tra il cielo e la terra, ma solo una distanza tra la terra e il cielo... si tratta di una suprema presenzialità di ciò che va oltre ogni comprensibilità» (D5 338).

⁵⁸ Cf. *Il libro dell'Agnello*, cit., 49-50; *La preghiera contemplativa*, cit., 179; D5 351-361.400-402. «La sapienza scende nel tempo senza rinunciare al legame dell'amore eterno: è legata alla frammentarietà mediante la partecipazione alla sofferenza, perché il tempo partecipi della sua eterna pienezza» (TF 70).

⁵⁹ *Ivi*, 31.

⁶⁰ Cf. STV 105-110.

⁶¹ «La voragine del tempo non viene chiusa dalla grazia. L'uomo muore ora come moriva prima. Solo il senso del tempo e della morte viene mutato» (TF 30).

⁶² Cf. *ivi*, 29.121, e 33.69.170.

comprensione della Chiesa e del suo agire nel mondo⁶³. La Chiesa, infatti, come umanità salvata e strumento di salvezza, si rapporta al mondo come la sua escatologia, così che il problema teologico della storia e la questione della Chiesa, *inconfuse et indivise*, in fondo coincidono: pur in una tensione mai risolta, croce e cultura, vangelo e civiltà, sono inseparabili⁶⁴.

La dottrina dello stato originario si riassume in B. nella tesi della *compatibilità escatologica, ecclesiologica e protologica di verginità e fecondità, di filialità e nuzialità*⁶⁵: l'unità-distinzione delle vocazioni ecclesiali, propriamente la loro "pericoresi" e "separazione", rinvia a un compimento trinitario, implica un'azione redentiva, postula la necessità di un'unità originaria. B. si esprime così:

«Nel piano originario di Dio gli stati di vita che la Chiesa oggi conosce non avrebbero avuto bisogno di differenziarsi staccandosi dalla sua unità. Povertà, verginità e obbedienza non sarebbero stati in opposizione alcuna rispetto a ricchezza, fecondità e libertà, ma sarebbero invece stati sin dall'inizio la loro più valida espressione e nel compimento del cielo la loro definitiva conferma. Così l'uomo avrebbe potuto adempiere alla sua prima destinazione: la destinazione all'amore; povertà, verginità e obbedienza sarebbero state solamente le tre forme in cui si sarebbe manifestata la piena figura del suo amore. In esse si sarebbe soltanto dispiegato il suo voto originario, senza dolorose rinunce»⁶⁶.

La tesi si precisa chiarendo che tanto la compenetrazione quanto la demarcazione degli stati di vita ecclesiali, dei tratti naturali e soprannaturali della condizione dell'uomo successiva al peccato, e degli aspetti verginali e sessuali della fecondità originaria, sono in ultima analisi indiscernibili: come l'attualità del futuro non lo rende riducibile al presente, e come l'*agape* è l'intimo ma indeducibile finalismo dell'*eros*, così le polarità antropologiche non si rapportano secondo lo schema univoco della *separazione oggettuale*, ma secondo il paradosso del *reciproco "passaggio"*. Per questo, sotto il profilo ecclesiologico, la distinzione fra stato mondano e stato di elezione si situa all'interno di una reciproca ordinazione, e i rispettivi tratti di «divi-

⁶³ Su tutta questa materia rimandiamo alle premesse e agli approfondimenti del nostro R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di H.U. von Balthasar*, Eupress, Lugano 2007.

⁶⁴ Cf. TF 107.108.141; STV 146.

⁶⁵ Cf. *Ivi*, 77.92.

⁶⁶ *Ivi*, 110.

sione» e «rinuncia» sono comprensibili e «soportabili solo nel movimento del passaggio» dagli uni agli altri⁶⁷. Similmente, sotto il profilo protologico, l'unità paradisiaca di verginità e fecondità è *tanto esemplare quanto inevitabile, necessaria e inverificabile*⁶⁸, al punto che, nonostante il largo consenso dei Padri, la tesi va giudicata valida nella *sostanza*, ma difficile nei *modi*⁶⁹. Anche qui, *l'indisponibilità del compimento finale corrisponde all'inafferabilità e irrecuperabilità della sintesi originaria*, proprio come accade nella fecondità ecclesiale, che pur rinviando all'*eschaton* dell'alleanza e al *proton* della creazione, non coincide né con la condizione del regno celeste, né con il ritorno al paradiso terrestre⁷⁰.

3.1. L'unità protologica

Nella protologia di B., *il capovolgimento di priorità fra eschaton e proton corrisponde al rovesciamento del rapporto cronologico e assiologico di matrimonio e verginità*, precisamente di fecondità creaturale e fecondità soprannaturale. Ciò spiega la riabilitazione della protologia patristica intorno all'unità originaria di verginità e fecondità⁷¹ e la relativa polemica con l'irenismo di certa teologia, che per garantire l'originalità del matrimonio lo scorpora dal suo legame originario con la verginità⁷². B. mette dunque in guardia da una lettura teologica della storia dimentica dell'*assolutezza del definitivo*, la cui fecondità è verginale; dimentica della *serietà della redenzione*, che comporta la separazione degli stati; dimentica dell'*integrità della*

⁶⁷ *Ivi*, 146. Cf. anche *ivi*, 104; H.U. VON BALTHASAR, *Vocazione*, Rogate, Roma 1981, 42.

⁶⁸ Cf. *Spiritualità*, cit., 244; STV 78.87; TF 32.

⁶⁹ Cf. D3 302; D2 356; STV 87. «Lo stato paradisiaco solo *in quanto cifra* di unità può essere posto *prima* delle antitesi di stato di vita ecclesiali, una cifra che ci sembra indispensabile al suo posto, poiché la sintesi conclusiva di Cristo è condeterminata dalla caduta dall'unità» (STV 16).

⁷⁰ «L'unità degli stati è irrecuperabile, e l'essenziale completamento del matrimonio, la verginità e la sua fecondità spirituale e soprannaturale, sono ancora vive soltanto come lontano ricordo e come futuro irrapresentabile» (*ivi*, 200).

⁷¹ Cf. D2 315; D3 302. Sul rapporto fra verginità e matrimonio nei Padri secondo l'indagine di B., cf. TF 31-32; D2 352-360; D3 301-303; STV 87-104.

⁷² Cf. *Spiritualità*, cit., 244; D2 352; STV 94. B. fa osservare che se in linea cronologica il popolo messianico esclude il valore della verginità fino alla pienezza dei tempi, in linea culturale il segno della circoncisione dice l'intuizione contraria: «la sfera sessuale è messa da Dio sotto sequestro in vista della salvezza futura» (*Vocazione*, cit., 42).

giustizia originaria, che come tale, in forza dell'unità di creazione e alleanza, non può ritenere la verginità dato facoltativo, successivo, aggiuntivo. Il rischio di chi squalifica lo sforzo dei Padri di pensare l'uomo come *imago* e *similitudo*⁷³, o la compatibilità di matrimonio e celibato (*foecunditas* senza *corruptio*)⁷⁴, ritenendoli pesantemente condizionati da pregiudizi manichei e sessuofobici, è quello di perdere di vista la profondità dei nessi storico-salvifici che la storia intrattiene con il suo compimento finale e la sua legalità originaria, giungendo all'ingenua identificazione del mondo con la sua condizione attuale e dell'uomo con la sua condizione di caduta⁷⁵.

In realtà la visione patristica della storia è complessa e accorta:

1. L'immagine e la somiglianza non si rapportano nel senso elementare di ontico ed etico, o di dono e compito, ma nel senso figurale di antitipo dell'Antico Patto e archetipo del Nuovo, di immagine incoativa (Adamo) e adempiuta (Cristo)⁷⁶;

2. La giustizia originale comporta che Adamo si conosca a partire da Cristo: «il volto dell'archetipo diventa trasparente nella mediazione dell'immagine»⁷⁷. L'"iniziale" non è allora incompleto, né il "naturale" è assenza di grazia: al contrario, poiché creato in vista dell'alleanza, Adamo «ha avuto la possibilità di conoscere ciò che è materiale a partire dallo spirito, e la natura a partire dalla soprannatura»⁷⁸;

⁷³ Cf. D2 305.

⁷⁴ Cf. STV 15.87. E questo senza negare la verità anche escatologica dei sessi. La distinzione uomo-donna, non invece l'esercizio della sessualità, è dato primordiale ed escatologico. Per questo B. parla volentieri di nuzialità sovra-sessuale, e insiste sull'identica intenzionalità di nuzialità e verginità, ossia la perfezione dell'amore (cf. D5 428; STV 92.196).

⁷⁵ Cf. *ivi*, 84; D2 352. Beninteso: per B. il dibattito non si pone minimamente come alternativa fra valore e svalutazione della sessualità, ma si pone a riguardo della serietà del peccato e dell'opera redentiva.

⁷⁶ Cf. *ivi*, 306-308.

⁷⁷ G1 421.

⁷⁸ STV 84. B. spiega che la finitezza di Adamo non è chiusa in se stessa, ma aperta a Dio, e solo dopo il peccato viene come «murata» nella morte (*ivi*, 92). Per lui l'esperienza di Dio non si confonde con l'esperienza del mondo: «La voce di Dio, rivolta ad Adamo nel paradiso, non era un fenomeno sensibile accanto ad altri, ma presenza di grazia di Dio nelle voci della natura e del cuore» (G1 421).

3. Anche l'esperienza sessuale non è estranea alla vita teologale: l'amore fecondo di uomo e donna è dono di Dio, è dimensione dell'immagine di lui, coinvolge la sfera materiale e quella spirituale, è orientato a una fecondità «unitariamente naturale e soprannaturale»⁷⁹.

3.2. *La dissociazione storica*

B. mette acutamente in evidenza che *i processi di civilizzazione non parlano come i dati di rivelazione*. Se l'incompatibilità di matrimonio e verginità, così come il tabù dell'incesto, sono evidenze etiche di ogni civiltà, la rivelazione pone invece agli estremi e al centro della storia una verità di segno contrario: alla perfezione dell'amore non solo non ripugna, ma si addice una piena permeabilità di fecondità naturale e spirituale e una piena reciprocità del riceversi finale e del corrispondersi iniziale.

Le ragioni di convenienza teologica a sostegno delle intuizioni patristiche godono di persuasivi riscontri storici, culturali e filosofici.

Fra le considerazioni che vedono operante il principio di una lettura rovesciata della storia salvifica, B. annovera anzitutto il confronto fra il *superamento della morte* che è proprio della fecondità verginale pasquale, e la *reciprocità di generazione e morte* che contrassegna l'esperienza storica della fecondità sessuale⁸⁰. Il fatto che la circolarità di *eros* e *thanatos* sia rilevata anche da pensatori idealisti e giusnaturalismi⁸¹, mentre scagiona i Padri dall'accusa di sessuofobia, mostra bene come *l'affermazione dell'unità primordiale di verginità e fecondità non risponda all'esigenza di sottrarre la*

⁷⁹ STV 197.

⁸⁰ Cf. D2 352-354; D3 301. La reciprocità di generazione e morte è riconosciuta nel suo peso tragico in tutte le culture: il dare la vita è indirizzare alla morte, e l'auspicio di un amore e di una vita eterna presente negli affetti familiari deve riconoscere che la vicenda amorosa dei *generi* dà luogo all'avvicendamento delle *generazioni*, cioè appunto a un continuo passaggio dalla vita alla morte.

⁸¹ Cf. D2 352.359; STV 94-97. Qui B. riporta il lucido parere di Massimo il Confessore, il quale, sul presupposto che in origine la sessualità è immediatamente spiritualità, congiunge la morte non tanto con la *sessualità*, ma con la *sensualità*, ossia con la sua esperienza disordinata e separata dalla fecondità divina (D2 358). In questo senso, la teoria che connette colpa originale e ambito sessuale «può essere considerata legittima in quanto la sessualità, e il suo impiego nell'atto della procreazione, non viene vissuta e realizzata in maniera che sia all'altezza della dignità umana, come disinteressata donazione d'amore, ma su un piano inferiore. La tendenza obiettiva al dono si muta in uno sfruttamento perverso, soggettivo ed egoistico, del piacere» (TF 83).

fecondità alla sessualità, ma di sottrarla al peccato e alla sue conseguenze, perché sia comunicazione di vita e amore, non di morte e separazione, e lo sia secondo la perfezione della grazia a cui la creazione è chiamata. Perentoriamente, «chi dice sesso dice morte», e dunque «negare all'uomo paradisiaco la morte ma lasciare l'attività sessuale è una speculazione inattendibile almeno quanto quella che viene deprecata»⁸².

L'argomentazione è limpida e insieme complessa. B. annota che tanto la miglior teologia classica quanto la cultura moderna più avveduta si trovano d'accordo nel mettere in guardia dall'assimilare la condizione attuale alla condizione delle origini: né l'uomo storicamente osservabile coincide con la semplice natura, né i pilastri del diritto naturale possono essere ritenuti identici a quelli del diritto originario, e dunque non v'è motivo stringente per respingere le affermazioni protologiche dei Padri. Occorre piuttosto comprendere che le "distinzioni" e "costrizioni" storiche che configurano l'assetto delle civiltà dipendono teologicamente dalla separazione del peccato, mentre lo stato originario va pensato come contrassegnato dalla felice "indistinzione" (fra fecondità e verginità, libertà e obbedienza, proprietà e comunione dei beni) che è propria di un amore "innocente". Certo, ragiona B., sembrerebbe di dover assimilare l'innocenza a ciò che per l'uomo attuale è negativo, ossia all'assenza di pudore, di limite, di etica:

«Siamo costretti a vedere come conseguenza del peccato qualcosa in cui pensiamo di poter scorgere solamente un valore positivo».

Occorre invece comprendere in senso positivo: i progenitori sperimentarono la sessualità senza vergogna, la vita senza la morte, il bene senza l'alternativa del male, mentre ora, in seguito al peccato,

«il sentimento del pudore, la consapevolezza della morte e la necessità della distinzione del bene dal male ci appaiono come tre colonne fondanti del nostro essere spirituale, del comportamento etico e religioso»⁸³.

⁸² TF 32.

⁸³ STV 78-79.102-104. «La proprietà privata, al pari di ragione critica, libertà di scelta e sentimento del pudore, non è qualcosa di cattivo. Ciononostante essa appartiene, come tutte queste realtà, all'esistenza tipica del dopo la caduta del peccato» (*ivi*, 93).

Il giudizio di implausibilità di una fecondità verginale dipende dunque, in sostanza, dall'ovvietà storica dell'«emancipazione» delle forze naturali dalle forze spirituali indotta dal peccato. E tuttavia il fatto che l'istinto sessuale sia oggi segnato dalla concupiscenza e la verginità dalla rinuncia non rende impensabile né una verginità originaria senza rinuncia, né una sessualità pienamente trasparente allo spirito⁸⁴. Anzi, nell'ottica escatologica che ordina la creazione a un'alleanza d'amore con un Dio misericordioso, attento alla finitezza e alla fallibilità dell'uomo, l'ipotesi di Gregorio di Nissa (seguita con mille variazioni da padri come Massimo il Confessore e Giovanni Damasceno, o da scolastici del calibro di Bonaventura e Tommaso), secondo cui Dio avrebbe creato i caratteri sessuali prevedendo che l'uomo «avrebbe scelto i valori sensuali invece che spirituali»⁸⁵, manifesta tutta la sua carica suggestiva e la sua potenzialità teologica. L'idea, che certo va precisata, ma che non può essere facilmente squalificata, è che in origine esisteva la “distinzione”, non l’“opposizione” dei sessi, esisteva una loro “dialogica”, non una “dialettica”. All'inizio la differenza uomo-donna, inalveata nell'unità dell'amore, era come “inavvertita”, e solo dopo il peccato viene “oggettivata”: così l'assenza di vergogna e pudore, concupiscenza e violenza, cede il passo alla loro insorgenza⁸⁶.

Altra forma di separazione storica che a parere di B. non va naturalizzata ma teologicamente storicizzata, è l'interdizione dell'unità di provenienza filiale e reciprocità nuziale fra lo stesso uomo e la stessa donna. Anche qui viene in soccorso l'ottica escatologica. Poiché *agape* è forma indeducibile di *eros*, e poiché *eros* presuppone gli amanti, mentre *agape* genera l'amato che poi gli corrisponde⁸⁷, è teologicamente ragionevole che l'*eschaton* e il *proton* biblico abbiano la stessa forma, ossia la provenienza e la corrispondenza di

⁸⁴ Cf. *Ivi*, 85-86.

⁸⁵ D2 357; Cf. anche D3 301; STV 92.

⁸⁶ B. nota suggestivamente che i santi danno tanta importanza al fatto che «Adamo non senza un profondo mistero conobbe la sua donna *solo* allorché fu stato cacciato dal paradiso» (STV 87).

⁸⁷ Su *eros* e *agape* B. insiste molto. Intanto «*agape* non è *eros* escatologicamente sublimato»: *agape* viene prima di *eros*, anche se diventa “reale” nella Pasqua del Figlio. D'altra parte *eros* non è semplice supporto su cui Dio imprime la propria *agape*, né *agape* è il controllo di *eros*: *agape* è il compimento di *eros* poiché ne è il fondamento. Ciò fa sì che il dialogo uomo-donna diventi «la premessa alla possibilità che si possa giungere anche tra Dio e l'uomo a un simile faccia a faccia» (G7 431-432). Sulla verità agapica dell'erotico, cioè, sulla logica di pienezza come senso del desiderio, si ascolti questo segue: «la donna

sposa e sposo. Ad evitare ogni cortocircuito incestuoso sta il tratto verginale che è comune alla nuzialità prototipica e a quella archetipa: l'integrità verginale ha valore escatologico e peso protologico, poiché è ciò che apre e adegua la finitezza e l'incompiutezza del desiderio umano al suo destino di pienezza infinita⁸⁸.

3.3. *Il compimento nuziale*

L'intento di B. e dei Padri a cui si riferisce non è quello di *squalificare la sessualità*, ma di *qualificarla per la vita eterna*, senza minimizzarne le esigenze redentive⁸⁹. L'attraversamento escatologico-verginale di ogni *eros* è finalizzato a fondarlo, restituirlo e adempierlo in *agape*, nel quale ogni *distinctio* si consuma in *communio*⁹⁰. Perciò *l'orizzonte ultimo in cui B. inquadra la dottrina dello stato originario è consapevolmente nuziale*: l'amore verginale e sacrificale della *coppia archetipa* di Cristo e della Chiesa assume la fecondità verginale e sessuale della *coppia originaria* di Adamo ed Eva, svelandosi come il suo fondamento e orientandola al compimento delle *mistiche nozze dell'Agnello*⁹¹. La prospettiva cristocentrico-trinitaria che interpreta in luce escatologica il mistero delle origini, e che quindi riferisce allo stato di Cristo anche lo stato originario⁹², è qui verificata in sommo grado. L'evento nuziale di Cristo e della Chiesa è la figura compiuta dell'*eschaton* che attrae a sé il *proton* e ne convalida il carattere incoativo, spiegandolo

emerge dall'uomo addormentato sulla croce non tanto come un dono per la sua necessità ma come un frutto della sua propria pienezza» (D3 312).

⁸⁸ La verginità, e gli altri consigli evangelici, lungi dall'essere «una delimitazione nei confronti del mondo cattivo e ordinario», esprimono la «disponibilità illimitata» che è condizione della corrispondenza al dono e all'esigenza di pienezza e perfezione dell'amore di Dio, e solo per questo, nella redenzione, assumono la forma della «rinuncia ad ogni legame limitante» (*Vocazione*, cit., 60.53.40.).

⁸⁹ «La sessualità non è assolutamente cattiva, ma la forma del suo manifestarsi è parimenti conseguenza di un depotenziamento, e anche la più grande premura nell'evitare ogni colpa nell'utilizzo di queste energie non basta a riprodurre la purezza e la verginità originarie» (STV 102).

⁹⁰ Cf. D5 410.

⁹¹ Innumerevoli sono i passi in cui B. mostra come la nuzialità cristiana superi ed elevi la coniugalità umana strappando la sessualità dal cerchio chiuso di generazione e morte (cf. TF 86-87; G7 420-433; D5 402-410).

⁹² Cf. STV 158.

non come l'indeterminato o l'incompleto, ma come l'inizio di una pienezza; con Tommaso, B. afferma che Adamo

«“possedeva già prima della caduta una fede esplicita nell'incarnazione di Cristo” e “nell'unione con la propria donna” vedeva prefigurato il “grande mistero” di Cristo e della Chiesa»⁹³.

Il punto davvero notevole è il fatto che B. eleva a dignità teorica la categoria biblico-antropologica di “nuzialità”, riconducendo ad essa la stessa reciprocità di creazione e alleanza e il suo dinamismo temporale: nella reciproca illuminazione fra *proton* ed *eschaton* per cui «una luce viene dall'origine, mentre l'altra procede dalla mèta finale»⁹⁴; nel fatto che «il Figlio incarnato si impadronisce delle immagini veterotestamentarie e le innalza a un nuovo livello», cosicché l'archetipo «si riflette e si rende presente nella sua copia»; o che più in generale «l'autentica immagine della libertà finita consiste nella sua trascendenza verso l'infinita», si tratta comunque sempre di un «faccia a faccia» nuziale tra Dio e l'uomo. In esso, «l'amore divino e quello umano si guardano, anzi esistono l'uno nell'altro: ecco il nuziale»:

«L'incontro tra immagine ascendente e immagine originaria discendente non porta a nessuna identità, bensì a una condizione di nuzialità»⁹⁵.

Nell'inclusione e focalizzazione escatologico-protologica della storia, precisamente nell'attraversamento pasquale e sacramentale con cui la nuzialità escatologica assume la coniugalità umana innalzandola al di sopra della giustizia che in origine fu della coppia primordiale⁹⁶, il matrimonio riceve tutta la sua definitività:

«Il matrimonio nella sua interezza proviene da più lontano e mira a più lontano che una semplice comunione naturale. Il naturale conserva una provenienza soprannaturale e perciò anche una finalità soprannaturale [, e]

⁹³ KB 349.

⁹⁴ TF 81.

⁹⁵ D2 310-312; G7 422.

⁹⁶ La nuzialità escatologica Cristo-Chiesa adempie e supera quella delle origini, in quanto ora «non si tratta più, come per Adamo, di una benedizione che dalla misteriosa fecondità della Trinità irraggia sull'immagine creaturale, ma è la diretta effusione della stessa fecondità intradivina » (STV 203).

così le relazioni tra uomo e donna nel matrimonio da una parte, Cristo e la Chiesa nella redenzione dall'altra, divengono così strette che si possono oramai comprendere questi due misteri soltanto l'uno attraverso l'altro»⁹⁷.

Come si vede, l'attenzione alla protologia in luce escatologica non è *irrilevante*, ma *determinante* per la comprensione dell'amore umano nella sua attuale realtà.

Sintesi estrema di tutto il disegno è la nuzialità "archetipa", *et quidem* universale in quanto personale, di Cristo e di Maria. Nella verginità e fecondità del loro legame, proprio nel cuore del mondo decaduto, e non in un tempo mitico (androginie e syzygie), ogni separazione è superata e ogni distinzione è adempiuta. Qui l'amore umano, poiché immacolato e verginale, cioè illimitatamente e sovra-sessualmente aperto alla volontà di Dio, ritrova la forma protologica e l'adempie escatologicamente al di sopra di se stessa nel suo più autentico desiderio, quello di una dedizione reciproca, totale e incondizionata. Di tutto questo Maria è il riflesso più bello. In lei, precisamente in grazia della suo porsi tra Antico e Nuovo Patto, fra tempo di Cristo e della Chiesa, tra esistenza edenica e decaduta, fra questa e la pienezza definitiva⁹⁸, dove la natura "duale" del femminile è esaltata e valorizzata in maniera incomparabile e a beneficio di tutta la creazione⁹⁹, viene riconciliato ciò che il peccato aveva separato: nel suo essere prima Vergine e Madre, poi Madre e Sposa *in rapporto allo stesso uomo*¹⁰⁰, l'umano si ricongiunge all'innocenza delle origini e si dischiude all'ideale della Trinità, a quell'*eschaton* dove Dio è tutto in tutti (1Cor 15,28).

⁹⁷ *Ivi*, 199.195.

⁹⁸ D3 295.

⁹⁹ Cf. D3 263-278.

¹⁰⁰ Cf. TF 190; STV 86; D3 284-299.300.302, dove B. chiarisce come tale visione sia comunque sottratta a considerazioni empiriche o psicologiche.

LA PROSPETTIVA SOFIOLOGICA DELL'ESCATOLOGIA DI S. N. BULGAKOV

ARVYDAS RAMONAS

PATH 8 (2009) 449-466

Nel ventesimo secolo l'interesse per l'escatologia è iniziato con il protestantesimo. Esso è caratterizzato dal desiderio di ridimensionare e di scoprire l'escatologia non come una parte marginale della teologia dogmatica, ma come una dimensione generale di tutta la teologia. La teologia escatologica inizia a confrontarsi con la cultura del tempo e cerca di rispondere alle speranze circa il futuro dell'umanità. G. Canobbio e M. Fini osservano che ormai la trattazione separata della teologia escatologica non è più percorribile. I due ambiti nei quali si colloca oggi la riflessione escatologica sono la cristologia e l'antropologia. La scelta cristologica viene motivata con

«il fatto che *l'eschaton* cristiano non è altro che il compimento dell'evento Gesù Cristo nella sua *parusia*; la seconda con la convinzione che *l'eschaton* è il giungere a pienezza dell'uomo in Cristo. Nell'uno e nell'altro caso appariva chiaro che la trattazione escatologica doveva uscire dal suo isolamento per divenire un aspetto di una trattazione più generale»¹.

Circa il dibattito escatologico del '900 si citano di solito i nomi dei teologi che hanno dato maggior contributo alla riscoperta dell'escatologia come per esempio K. Barth, H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. Moltmann e altri autori. Nell'ambito ortodosso russo oggi viene riscoperto sempre di più anche padre Sergej Nikolaevič Bulgakov. Il nostro autore rappresenta

¹ G. CANOBBIO - M. FINI, *Introduzione*, in G. CANOBBIO - M. FINI (edd.), *L'escatologia contemporanea. Problemi e prospettive*, EMP, Padova 1995, 9.

un grande contributo per la teologia escatologico-apocalittica del '900. È interessante sottolineare come i diversi temi teologici di S. Bulgakov vengono sempre più analizzati paragonandoli con quelli di padre Pavel Aleksandrovič Florenskij e nell'ambito filosofico di Vladimir Sergejevič Solov'ov². Infatti essi sono stati contemporanei e nelle loro opere l'intelligenza russa ha trovato la fede; ma la rivoluzione russa ha diviso non solo Bulgakov e Florenskij, ma anche tutta l'intelligenza. Ironia della sorte: P. Florenskij lavorava sul progetto statale «GOERLO» e insegnava nell'Università di Mosca arte, ma nonostante ciò veniva accusato di idealismo, di monarchismo e di misticismo. Viene esiliato nelle isole Solovki e alla fine viene fucilato. S. Bulgakov non ha accettato la rivoluzione, venne espulso dalla patria e si fermò a Parigi. Lì pubblicò le opere di Florenskij, insegnò teologia, ma il mondo di allora non era ancora pronto ad accettare facilmente le loro idee. Oggi le opere di padre Sergej e quelle di P. Florenskij vengono riscoperte come una via cristianamente universale, anche ecumenica, che è chiamata a essere percorsa per trovare l'autenticità di fede, di spiritualità e per ritrovare la propria identità cristiana nella cultura post-moderna. A tal proposito L. Žak osserva:

«Quanto a Bulgakov, la sua apertura verso la teologia occidentale si rivela, paradossalmente, di grande giovamento proprio per quest'ultima, sorpresa di scoprire vie nuove verso un maggiore approfondimento della verità rivelata. Certo, dialogando con il padre Sergej e confrontandosi con il suo pensiero i teologi occidentali sanno di aver a che fare con un teologo straordinariamente fecondo e creativo, la cui voce, però, non è la voce "ufficiale" dell'Ortodossia né la sua espressione teologica più rappresentativa. Sanno di aver davanti a sé "solo" un teologo che vuole, sì, rimanere radicato nella

² Si vedano, per esempio, i recenti studi di L. RAZZANO, *L'estasi del bello nella sofologia di S.N. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 2006; D. COGONI, *Il mistero della Chiesa e il primato del vescovo di Roma*, LIEF, Vicenza 2005. È opportuno notare che recentemente due giornalisti, O. Galteeva e A. Makeev, sul telecanale russo «Rossija telecanal» hanno dedicato ai due pensatori russi un documentario: *La storia di un miracolo: S. Bulgakov e P. Florenskij*, dove hanno analizzato le loro vite e le loro opere. Attraverso vie differenti della vita hanno raggiunto lo stesso scopo: Dio-Triunità. Quando nel 1917 il famoso pittore M. Nesterov ha dipinto i due grandi pensatori, P. Florenskij non sapeva ancora che sarebbe stato fucilato sulle isole di Solovki e S. Bulgakov non prevedeva ancora che sarebbe stato esiliato a Parigi, ma il miracolo è, che nel famoso dipinto *Filosofy* («I filosofi») questo già s'intuisce, si vede chiaramente. Cf. <http://www.rutv.ru/tvpreg.html?id=117524&d=0> (modifiche al 27.02.2008; consultato 29.09.2009).

tradizione della sua Chiesa, ma che allo stesso tempo percorre una via di riflessione teologica tutta sua, non priva dei pericoli e dei limiti evidenziati dagli stessi teologi ortodossi sia del passato che del presente. Tuttavia, è innegabile che sia stato, e sia ancora, proprio lui ad aver suscitato in Occidente l'interesse di molti a conoscere l'Ortodossia, insegnando a valorizzare e ad amare i tesori della sua antica tradizione»³.

1. Tensione tra il «già» e il «non ancora» in S. Bulgakov

La teologia escatologica di Sergej Bulgakov, rappresenta, come già accennato, un grande contributo al dibattito escatologico del '900. Il nostro autore, indipendentemente dagli autori protestanti e, dunque, anticipandoli, ha intuito l'importanza dell'escatologia sia nell'ambito di tutta la teologia, sia per comprendere il senso della vita di ogni cristiano. Nella teologia di Bulgakov la dimensione cristologica e quella antropologica dell'escatologia coesistono in sorprendente armonia e in questo sta l'originalità, la novità e l'attualità del suo pensiero. All'inizio del XX secolo emerge la visione di un'"escatologia secolarizzata" del mondo proposta dal marxismo e dal comunismo. L'entusiasmo per la realizzazione del "paradiso" sulla terra, caratteristico delle ideologie marxiste e comuniste si è oggi affievolito, ma, dopo un secolo, non è scomparsa la prospettiva di costruire un futuro migliore per il mondo senza Dio. Oggi, se da un lato si afferma una visione della vita del tutto immanente, intrastorica, che non prevede alcun futuro trascendente, dall'altro nascono movimenti nuovi, talvolta permeati da grande fanatismo, che aspettano la fine ormai prossima del mondo. Nella teologia escatologico-apocalittica di Bulgakov e anche nella sua stessa vita, possiamo trovare delle risposte sorprendenti alle problematiche escatologiche e, se i suoi pensieri e le sue idee hanno suscitato grande interesse nei lettori e ascoltatori dell'epoca, significa che, col passare tempo, non hanno perso il loro valore. Il pensiero di Bulgakov sembra scavalcare, infatti, la dimensione temporale terrena e si rivolge a quell'"io" dell'umanità che vive

³ L. ŽAK, *La ricezione della teologia di Bulgakov in Occidente: un capitolo importante della storia della teologia*, in «Reportata. Passato e presente della teologia» (online): <http://mondodomani.org/reportata/zak02.htm> (modifiche al 28.02.2008; consultato 29.09.2009).

in eterno⁴. A tal proposito P. Coda osserva che nel pensiero di S. Bulgakov si sente la tensione

«tra protologia ed escatologia che, proprio in virtù della prospettiva sofio-logica radicata nell'*archè* divina, rischia forse qua e là di allentarsi: nel senso che la protologia tende a riassorbire in sé l'escatologia. Il pericolo, sempre di nuovo paventato e sempre di nuovo almeno intenzionalmente superato, è che il primato, anche dal punto di vista estetico, resti al luogo ideale delle forme nella *Sophia* divina, a scapito della novità creativa e arrischiata dell'incarnarsi progressivo di esse nella storia drammatica dell'umanità, pur salvata e divinizzata in Cristo mediante lo Spirito»⁵.

Il concetto bulgakoviano del regno di Dio è legato al concetto ortodosso della Chiesa. La Chiesa ha suo inizio non solo con la Pentecoste – come di solito sottolinea la dogmatica cattolica –, ma discende dal cielo, dal seno della Santissima Trinità. La Chiesa discende da Dio e tornerà in Dio. La Chiesa esiste nel pensiero di Dio dall'eternità, perciò essa è costituita non solo da uomini, ma anche da morti, angeli e santi⁶. L'ecclésiologia ortodossa, quindi, dipende dal modo con cui questa tradizione vede il mistero trinitario, il rapporto tra Cristo e lo Spirito, il significato che dà all'escatologia e il significato cosmico di Cristo. Dio da sempre ebbe in mente e nella sua sapienza il piano e la volontà riguardante la Chiesa, insieme con la volontà, precedente i secoli, circa la salvezza del mondo mediante il Cristo esattamente nella Chiesa e attraverso la Chiesa⁷. Per S. Bulgakov la realtà della Chiesa è collegata con l'escatologia che non è ancora pienamente realizzata e che ancora si attende. Di conseguenza, essa si trova tra queste due dimensioni: vive nella storia, è sparsa nel mondo, porta avanti l'opera sociale e missionaria, ma la sua vera identità non si esaurisce su questa terra. Nel contempo essa pregusta e fa esperienza della comunità escatolo-

⁴ Cf. L. ZANDER, *Bog i mir. Mirosoczercanie otca Sergija Bulgakova* [«Dio e il mondo. La visione del mondo del padre Sergej Bulgakov»], vol. 1, YMCA Press, Paris 1948, 34.

⁵ P. CODA, *Prefazione*, in RAZZANO, *L'estasi del bello*, cit., 9.

⁶ S. BULGAKOVAS, *Stačiatikybi* [«L'Ortodossia»], Kataliku pasaulio leidiniai, Vilnius 2006, 39-40. Vedi anche S. BULGAKOV, *Očerki učenija o Cerkvi* [«Aspetti dell'insegnamento sulla Chiesa»], in «Put» 1 (1925) 53-78; 2 (1926) 47-58; 4 (1926) 3-26; 15 (1929) 39-80; 16 (1929) 19-48. G. FLOROVSKIJ, *Cristo, lo Spirito, la Chiesa*, Qiqajon, Magnano 1997.

⁷ Per esempio, sant'Atanasio insegna che «la Chiesa prima fu fondata, poi generata da Dio» (ATANASIO IL GRANDE, *Sull'Epifania incarnata del Logos di Dio e contro gli Ariani* 12, PG 26, 1004).

gica, di quella situazione futura che non conterrà la missione e la diaspora. Mentre cioè gli elementi della missione e della diaspora sono aspetti della Chiesa, essi, però, non fanno parte della sua identità. La Chiesa che non si sperimenta come comunità escatologica perde la sua identità, perché essa è collegata con questo pregustare dell'unione escatologica del popolo di Dio⁸.

La certezza del regno di Dio, iniziato sulla terra con l'avvento di Cristo e l'attesa costante del compimento della divino-umanità al di là del mondo visibile e al di là della morte, divennero le costanti della vita e della teologia di Bulgakov. Il realizzarsi del regno di Dio sulla terra viene ostacolato dalle forze antidivine (come il marxismo e l'ateismo) e perciò è necessario lottare contro di esse nella prospettiva di un futuro in Dio.

«La storia umana è intesa dal teologo russo come l'opera di Cristo nella sua incarnazione, un'*apocalisse* che tende al proprio *coronamento escatologico*, luogo del compimento divino-umano in terra, luogo dell'incontro tra l'azione di Dio e l'essere creaturale»⁹.

La dialettica escatologica del "già" e del "non ancora" è presente quasi in tutte le opere del nostro autore: non sarà esagerato affermare che si affronta maggiormente il "non ancora" rispetto al "già". Tale attenzione all'escatologia "futura" è dovuta alla visione di Bulgakov della teologia della storia e della cristologia. Già dai tempi del marxismo, Bulgakov lottava contro ogni tentativo di costruire sulla terra il "paradiso", il "regno terreno". Edificare la «città di Dio» in questo mondo non è possibile e perciò egli evita ogni riferimento a un'escatologia di tipo immanente per non correre il rischio di confonderla con gli ideali marxisti e per non assolutizzare così il presente. Il regno di Dio nella sua pienezza si avrà solo nell'aldilà, dopo la fine della storia e del mondo ovvero nella metastoria.

La storia terminerà quando Gesù consegnerà il suo regno al Padre ed egli stesso si sottometterà a «colui che gli ha sottoposto tutto, affinché Dio sia tutto in tutti» (cf. 1Cor 15,28). La piena realizzazione del regno di Dio si avrà così nel futuro, dopo la fine della storia, in una terra nuova e sotto cieli nuovi, quando anche la divinizzazione e la sofianizzazione del creato avrà raggiunto il suo culmine. Per adesso, finché prosegue la storia, esistono la

⁸ Cf. BULGAKOVAS, *Stačiatikybě*, cit., 272-274.

⁹ N. VALENTINI, *Memoria e risurrezione in Florenskij e Bulgakov*, Pazzini Editore, Villa Verucchio (Rn) 1997, 87.

morte e il male e Cristo inaugura il suo regno sulla terra attraverso una lotta apocalittica tra le forze divine e quelle sataniche. In Bulgakov l'attesa così ardente della parusia di Cristo proviene appunto da queste considerazioni sull'escatologia "futura". A ben vedere gli possono essere applicate le parole di san Paolo: «Siamo cittadini del cielo, dove attendiamo anche, come Salvatore, il Signore Gesù Cristo» (Fil 3,20; cf. 1Ts 1,10).

Non si può negare che l'aspetto del "già" escatologico non sia essenziale, anzi, l'evento Gesù Cristo è il fondamento dell'escatologia stessa¹⁰. Nell'ultima parte de *La Sposa dell'Agnello* si accenna alla risurrezione universale. Non c'è risurrezione del singolo né universale che non sia radicata nella risurrezione di Cristo¹¹. Nel mistero pasquale la storia si è incrociata con l'eternità, il divino con l'umano. L'opera della redenzione si è compiuta (*consumatum est*), si è rivelato all'umanità quello che sarà il suo destino escatologico. L'intervento decisivo di Dio per vincere le potenze del male e della morte è dato dalla crocifissione e risurrezione di Cristo. Quest'ultima diviene così l'evento escatologico per eccellenza perché l'amore di Dio ha definitivamente vinto la morte. Cristo è la prolessi dei "tempi ultimi". Nel mistero pasquale egli ha anticipato l'escatologia finale; è come se avesse messo una caparra (il "già" e il "non ancora"); ciò che per gli ebrei era solo una promessa escatologica del

¹⁰ Vale a riguardo un'osservazione di Schutz: «In Gesù Cristo l'*eschaton* è diventato gli *eschatos*. D'ora in poi l'*eschaton* non si esaurisce in una pura promessa o futuro perché si è ormai stabilito un legame talmente stretto con la storia che una persona è diventata la sintesi fra ciò che per sua stessa essenza coincide con il futuro e il passato storico. (...) Gesù Cristo designa il luogo in cui la contraddizione viene composta e conciliata. Ciò significa che d'ora in poi ogni nostro discorso di tipo escatologico dovrà assumere come punto di partenza questa sua storia concreta. (...) In Gesù di Nazareth l'*eschaton* è un avvenimento metastorico, di cui possiamo parlare solo dal punto di vista di una storia interpretata in termini di fede. L'elevazione di Gesù alla posizione di "Signore" è un atto salvifico di Dio che – da un dato momento – trasformò in storia compiuta la storia che terminava con la sua morte; ed è per questo che condiziona la nostra storia terrestre. (...) nell'uomo Gesù ci è stato rivelato il futuro dell'umanità, cioè il completamento della vita di Gesù nei suoi aspetti individuali e collettivo-sociali. (...) Un'escatologia che pretendesse di "sapere" qualcosa al di fuori di Cristo poggerrebbe su speculazioni arbitrarie e quindi si condannerebbe da sé» (C. SCHUTZ, *Fondazione generale dell'escatologia*, in J. FEINER - M. LOHRER [edd.], *Mysterium salutis*, vol. 11, *Il tempo intermedio e il compimento della storia della salvezza*, Queriniana, Brescia 1978, 140-141).

¹¹ S. BULGAKOV, *La Sposa dell'Agnello*, EDB, Bologna 1991, 620.

regno di Dio («il giorno di YHWH»), per i cristiani è l'“oggi”, inaugurato da Cristo¹².

Tutto questo è la base per un'escatologia cristologizzata e sofianizzata. «Tutte le promesse di Dio in lui sono diventate “sì”» (2Cor 1,20). Gesù Cristo nella sua divino-umanità è assolutamente il polo centrale della fede e della speranza escatologica. Dopo l'evento di Cristo l'*eschaton* non è frammentato (morte, purificazione, giudizio, ecc.) ma unificato e personalizzato¹³. Secondo Bulgakov, finché prosegue la storia, l'opera della redenzione è

«una vittoria riportata solo nel cuore del mondo, mentre sulla sua superficie incombono ancora dolori, tentazioni e tribolazioni. Il tempo del mondo non è ancora compiuto, continua. E per poter *appropriarsi* della vittoria e dei suoi frutti si richiedono ancora nuove conquiste, nuovi sforzi e lotte, un particolare *servizio*. (...) si tratta del *ministero regale di Cristo*»¹⁴.

La tensione tra questi due differenti aspetti dell'escatologia viene stemperata: dall'escatologia “compiuta” in Cristo scaturisce e s'illumina l'escatologia “futura” che costituirà proprio l'attuazione della prima. Il processo escatologico si verificherà in tutta la sua pienezza con la seconda venuta del Signore, con la *parusia* che inaugurerà il nuovo eone.

¹² Nella raccolta di alcuni suoi appunti per gli studenti *Novozavetnoe u enie o Carstvii Božiem* [«L'insegnamento neotestamentario sul regno di Dio»] il nostro autore spiega che con l'incarnazione del Verbo tutta la pienezza del regno di Dio si è realizzata nella persona di Gesù di Nazareth. Le parole sulla croce «sì è compiuto» (Gv 19,30) indicano che i tempi messianici sono definitivamente arrivati e ciò che per il popolo dell'Antico Testamento era solo una promessa per i cristiani è diventata una realtà. Però, osserva Bulgakov, l'avvicinarsi del regno di Dio è una possibilità per tutti, ma diviene una realtà solo per alcuni, perché esiste la libertà umana e dunque anche la possibilità di un rifiuto di questo regno (cf. S. BULGAKOV, *Novozavetnoe učenje o Carstvii Božiem. Protokoly Seminarija prof. prot. S. N. Bulgakova* [«L'insegnamento neotestamentario sul regno di Dio»], a cura di L.A. ZANDER, in «Ottiski Duchovnyj mir studenčestva» 5 [1925] 51 [Paris]).

¹³ A tal proposito P. Coda afferma: «Gesù Cristo, infatti, è *personaliter* l'evento/avvento escatologico. Nel senso – certo – che è l'anticipazione reale (prolessi) del futuro non ancora pienamente dato del mondo in Dio, ma anche – e come presupposto di questo – nel senso che è il futuro già dato, in lui, di Dio nel mondo. Il Risorto è la manifestazione della reciprocità del libero incontro tra Dio e il mondo già avvenuto: “Io e il Padre siamo uno” (Gv 10,30)» (P. CODA, *Eschaton e storia. Gli interrogativi sul futuro alla luce dell'Abbandonato Risorto*, in «Nuova Umanità» XVI [4-5/1994] 24).

¹⁴ S. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, Città Nuova, Roma 1990, 480.

«L'ascensione già presuppone la parusia, così come quest'ultima presuppone l'ascensione già attuata»¹⁵.

2. Rapporto tra protologia ed escatologia: la Sofia

Il tema della protologia, come tema della dogmatica, viene sviluppato sistematicamente di più nell'ambito della teologia cattolica e nel giudaismo¹⁶. Invece nella dogmatica protestante e in quella ortodossa tale tema implica di solito i campi della soteriologia e dell'escatologia. Anche S. Bulgakov non dà tanta attenzione alla protologia quanto all'escatologia. La protologia nelle opere teologiche bulgakoviane viene inserita nei temi circa la creazione del mondo, la creazione dell'uomo, il peccato originale. Protologia in Bulgakov non è qualcosa del passato storico, ma di presente perché Dio ci sostiene anche adesso. Dio crea liberamente per la finalità che è la "gloria". Il mondo è stato creato in rischio di libertà e di amore, perciò esiste il pericolo del male. Il male non appartiene all'essenza dell'essere, ma continua a essere presente nella realtà creata a causa del dramma della libertà umana, favorendo così la visione apocalittica della storia. Il peccato non è stato creato da Dio, ma è entrato nella storia dell'uomo e del mondo. Gli ortodossi sottolineano una soteriologia "prospettiva" intesa come opera divinizzante e liberante dell'uomo nella persona di Gesù Cristo, capace di oltrepassare i confini di questo mondo e di continuare oltre la morte. Per Bulgakov la creazione e le «cose precristiane» non sono precedenti a Cristo, c'è un ruolo centrale di Cristo sin dall'inizio del mondo¹⁷. I cattolici accentuano piuttosto, soprattutto nell'escatologia, la redenzione "retrospettiva" come opera soddisfattoria. In tal senso anche lo stato dell'oltretomba nel cattolicesimo va visto come il tempo della riparazione del passato¹⁸.

Il principio ermeneutico per comprendere il nesso tra la protologia e l'escatologia è questo: tutto discende da Dio e tutto ritornerà a Dio. Scrive S. Bulgakov ne *La Sposa dell'Agnello*:

¹⁵ BULGAKOV, *La Sposa dell'Agnello*, cit., 564.

¹⁶ Cf. L. LADARIA, *Teologia del peccato original y de la gracia*, BAC, Madrid 1993.

¹⁷ Cf. il prologo di Giovanni (Gv 1,3-10) e san Paolo ai Colossesi (Col 1,15-20).

¹⁸ Cf. M. BORDONI - N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, EDB, Bologna 1988, 122-129.

«Esiste soltanto la divinità del Dio vivente, e nulla vi è oltre o al di fuori della divinità. (...) è necessario inserire la creazione del mondo nella vita propria di Dio, comporla con essa, ricondurre all'atto dell'autodeterminazione di Dio il suo atto creativo del mondo. (...) le radici della creazione del mondo sono nell'eternità di Dio»¹⁹.

Il problema di fondo (o il punto di partenza) per Bulgakov è, dunque, la possibilità dell'incontro tra Dio e l'uomo, tra la trascendenza e l'immanenza di Dio. Per spiegarlo, egli sviluppa una concezione assai moderna della rivelazione intesa come autocomunicazione personale e agàpica di Dio²⁰. La sofologia può essere considerata un aspetto della rivelazione, in quanto la realtà spirituale è una specie di "atmosfera" che avvolge Dio e il mondo e che rende possibile l'incontro tra l'uomo e il suo Creatore²¹. Secondo questa concezione va interpretata anche la dottrina di Bulgakov circa l'escatologia come deificazione dell'uomo che oltrepassa i confini della morte. Egli tenta di spiegare questa possibilità dell'incontro tra Dio e l'uomo nel libro *La luce senza tramonto* con l'ausilio della filosofia della religione attraverso la Sofia cosmica. Nella grande trilogia, la sofologia viene approfondita e sviluppata in chiave teologica e cristologico-trinitaria.

«La Sofia è l'eterna Sapienza divina, è la divina Gloria, è l'umanità in Dio, è la *Teantropia*, è il corpo di Dio (o, che è lo stesso, il "manto" divino), è il mondo divino, esistente in Dio "prima" della creazione»²².

¹⁹ BULGAKOV, *La Sposa dell'Agnello*, cit., 78.

²⁰ Cf. P. CODA, *L'Altro di Dio, rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998, 91-104.

²¹ «Nel rivelarsi, Dio si manifesta come Unico e Uno, e insieme dispiega il suo disegno di misericordia e di salvezza: quello di ricondurre all'unità della pace le sue creature che sono disperse. Alla rivelazione di Dio, e al monoteismo che essa dischiude, sono dunque strettamente collegati l'universalismo e la responsabilità etica dell'accoglienza e della cura dell'altro: perché la rivelazione divina consiste nella convocazione di tutti gli uomini ad adorare, nella libertà dell'adesione alla verità, l'unico vero Dio e a vivere nella pace relazioni di fraternità universale» (P. CODA, *La paternità di Dio, il grido di Giobbe e l'incontro tra le religioni*, in «Dialegesthai» (online) <http://mondodomeni.org/dialegesthai/pc01.htm> (modifiche al 09-03-2008; consultato 29.09.2009).

²² BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, cit., 173. Bulgakov ha scritto un libro interamente dedicato alla «Sofia»: ID., *The Wisdom of God*, in cui analizza la presenza della Sofia (increata) nella Trinità riferendosi alla Sacra Scrittura, nella quale si manifesta come la "gloria" di Dio (cf. S. BULGAKOV, *The Wisdom of God. A brief summary of sophiology*, The Paisley press, New York 1937).

Esistono dunque la *Teantropia* eterna e quella creaturale. La prima è presente in Dio come umanità eterna, che non ha niente di “corporeo”; è l'*ousia* divina, l'assoluta spiritualità propria del Creatore, la Sofia intesa come complesso organico delle idee in Dio. Il *Logos* è l'ipostasi propria della *Teantropia* celeste. Lo Spirito Santo è relazionato non con la propria ipostasi alla *Teantropia*, ma nella rivelazione del *Logos*. Per capire il complesso sistema della Sofia e della *Teantropia* occorre notare il principio secondo cui «ciò che è in alto, è anche in basso»²³. Tale principio si può interpretare come “raddoppiamento” di Dio. Partendo da quest'ultimo, si può intendere l'uomo come “criptogramma” della divinità: nell'uomo è presente l'immagine di Dio e l'umanità, in questo modo, presuppone l'umano-divinità. La *Teantropia* creata è l'incarnazione del *Logos* in Gesù di Nazareth. Cristo unisce in sé l'uomo celeste e quello terrestre, per questo il *Logos* poteva incarnarsi e farsi ipostasi dell'uomo creato, portando sulla terra la *Teantropia* celeste. In Gesù Cristo tutto il genere umano è chiamato alla divino-umanità, e cioè a partecipare della pienezza della vita del Dio-Trinità: e tutto ciò non per natura ma per grazia. La Sofia, in tal senso, è “il canale aperto” nelle relazioni tra cielo e terra²⁴.

Bulgakov parla dell'eternità divina (*aeternitas*) e dell'eternità creata (*aeviternitas*). Ogni essere creaturale è in divenire, immerso nel tempo.

«In esso, accanto al *panta rei* fluente e mutabile, si manifesta la profondità inesauribile dell'eternità: nell'*aeviternitas* si rivela l'*aeternitas*, e ciò per sempre, nei secoli dei secoli. La creatura non può possedere la vita eterna, esente dalla temporalità, perché altrimenti essa diventerebbe identica al Creatore, avendo la pienezza dell'eternità. Tuttavia essa contiene in un modo infinito e, in quanto tale, vive dall'eternità; sotto questo aspetto, essa possiede la vita eterna. In tal modo, quest'ultima riceve un'interpretazione ontologica e non cronologica»²⁵.

²³ BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, cit., 173.

²⁴ Nella teologia ortodossa greca la relazione tra *creato* e *increatedo*, tra Dio e il mondo si può vedere in J. Zizioulas. La dialettica tra *creato-increatedo* viene superata solo in Cristo dal dogma di Calcedonia (cf. Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, EDB, Bologna 1992, 377-381; cf. recentemente anche ID., *La teologia ortodossa «riscopre» il suo passato*, in R. GIBELLINI [ed.], *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, 288-289).

²⁵ BULGAKOV, *La Sposa dell'Agnello*, cit., 677.

Nella creazione, il mondo è l'oggetto dell'amore divino; nell'incarnazione, Dio assume il divenire entro la propria vita trinitaria e ne diventa così il soggetto. L'incarnazione, considerata come discesa dell'eternità divina entro il divenire del tempo, è pari in sostanza alla creazione del mondo da parte di Dio: è l'uscita della divinità verso il "fuori di sé", nell'area non celeste del divenire creato. La sola diversità, a parere di Bulgakov, consiste nel fatto che nella creazione del mondo Dio resta all'esterno, è soltanto l'oggetto della sua azione di salvezza: nell'incarnazione, invece, Dio assume nel suo essere il divenire creaturale e ne diventa soggetto dell'azione²⁶. Così come la creazione è un atto permanente di Dio, anche la divinizzazione del mondo è un atto continuo.

«La storia del mondo e la storia dell'uomo sono divenute un processo divino-umano»²⁷.

La temporalità è l'essenza del mondo: il fine ultimo del cosmo, o più precisamente «di questo secolo» (che ebbe inizio con la creazione dell'uomo), coincide con l'inizio del tempo nuovo e del secolo futuro²⁸. Essa non avverrà nel tempo presente, come se fosse il frutto di un'evoluzione naturale, ma il mondo sarà trasfigurato, divinizzato e sofianizzato in tutta la sua gloria mediante una nuova azione creatrice di Dio, ovvero con la seconda venuta di Cristo. Tra Dio e il creato ci sarà un rapporto tutto nuovo, caratterizzato dalla vicinanza di Dio alla creazione: «lo vedremo faccia a faccia».

La Sofia è, dunque, multi-ipostatica perché è all'inizio della manifestazione di Dio *ad extram* e perciò gli angeli, gli uomini e in generale tutto il mondo, hanno le loro proprie ipostasi nella Sofia. Essa è la Figlia del Padre, la Fidanzata del Figlio, la Sposa dell'Agnello, è colei che riceve tutti i doni dello Spirito Santo²⁹. È il principio femminile in Dio perché non ha niente di sé, ma tutto riceve e tutto contiene. È tutto insieme:

²⁶ Cf. *ibid.*, 258.

²⁷ *Ibid.*, 476.

²⁸ Cf. *Ibid.*, 465-466.

²⁹ Cf. S. BULGAKOV, *Svet nevečernyj, sozercanija i umozrenija* [«La luce senza tramonto. Contemplazioni e speculazioni»], Put, Moskva 1917, 214.

«La Figlia e la Fidanzata, la Sposa e la Madre, Tri-unità della Bontà, della Verità e della Bellezza, Santa Trinità presente nel mondo, è la divina Sofia»³⁰.

Essa può essere interpretata in chiave cosmologica. Secondo N. Bosco, la Sofia bulgakoviana «è bivalente, perché è quella di un *metaxù* tra cielo e terra, eternità e storia, divinità e umanità, atto e prodotto della creazione»³¹. È il “confine sottile” tra Dio e il mondo, tra protologia ed escatologia. Tutti gli esseri viventi e la materia contengono il legame con la loro origine che si trova in Dio e l’esistenza del creato è un continuo divenire, è sofianizzazione e personalizzazione dell’essere.

L. Žak osserva che secondo A. Joos la sofiologia bulgakoviana presenta un ampio sguardo sulla realtà e sulla storia, simile a quello presente nel pensiero di alcuni altri “teologi di frontiera” come il protestante P. Tillich e il cattolico P. Teilhard de Chardin. Esso, debitore all’idea della *vseedinstvo* (uni-totalità o omni-unità) di V. Solovjov, tende a cogliere la dimensione cosmica delle cose e degli eventi, la loro perenne tensione a convergere progressivamente verso un’unica meta. Un tale sguardo rappresenta, secondo Joos, un fondamento finalmente adeguato per una vera svolta antropologica che vuole essere autenticamente teologica³².

3. L’attesa ardente della consumazione escatologica

Una particolare attenzione merita lo studio di Bulgakov sull’Apocalisse di Giovanni. In esso egli procede con metodo esegetico-dogmatico e tenta di scoprire il senso spirituale e metafisico dell’Apocalisse. Il nostro autore s’inserisce nella grande tradizione del pensiero escatologico-apocalittico russo. Evita le visioni apocalittiche estreme circa la presenza della figura

³⁰ *Ivi*.

³¹ N. BOSCO, *Vladimir Solovjov e S. Bulgakov. Due sofiologie*, in «Filosofia e Teologia» VI (2/1992) 199. L’aspetto cristologico della cosmologia dei Padri sviluppava la realtà di Cristo come *Logos*-Parola, come legge universale di tutte le creature. Solovjov riprende lo stesso pensiero in modo dinamico, unendolo con il moderno evoluzionismo. È arrivato a mostrare magistralmente come tutto il processo cosmico, tutta l’evoluzione della natura, dai primi elementi alla coscienza umana, il lungo processo della storia universale, tenda verso il Dio-uomo, verso il Cristo incarnato e il Cristo cosmico (cf. V. SOLOVJOV, *I fondamenti spirituali della vita*, Lipa, Roma 1998).

³² Cf. ŽAK, *La ricezione di teologia di Bulgakov*, cit.

dell'Anticristo nella storia ed è uno dei primi autori ortodossi russi che commenta l'Apocalisse di Giovanni a un livello scientifico³³.

Il cristianesimo vissuto da padre Sergej può essere definito apocalittico-escatologico: è il cristianesimo apocalittico di san Giovanni, il cristianesimo di un cielo nuovo e di una terra nuova e di una trasfigurazione generale di tutto il creato dove «Dio sarà tutto in tutti». Tale carattere si evidenzia anche nella sua teologia. Sia l'escatologia che l'apocalittica di Bulgakov affondano le loro radici nella cristologia. La prima perché nella persona del Redentore si attua il regno escatologico di Dio; la seconda perché nella storia umana prosegue l'instaurazione drammatica del regno di Dio «basata sul fondamento che è Gesù Cristo»³⁴. Tale avvento si realizza per mezzo della Chiesa, dove il Signore partecipa con i credenti alla lotta contro Satana e i suoi seguaci.

S. Bulgakov afferma che l'Apocalisse di Giovanni è l'annuncio alle Chiese di «ciò che deve accadere fra breve», ma nello stesso tempo è la profezia rivolta a tutti gli uomini e, in fin dei conti, l'attesa vibrante di Cristo. Scrive:

«Negli ultimi tempi i mezzi scientifici si adoperano per proteggerci da questa profezia. L'Apocalisse è diventata oggetto di studio dettagliato, ma ha finito di essere oggetto di comprensione religiosa, piuttosto, potremmo dire, viene chiusa ad essa»³⁵.

Commentando gli ultimi capitoli del libro il nostro autore scrive:

«Lo Spirito e la Sposa dicono dello Sposo e Amante: “sul mio letto, nelle notti ho cercato colui che il mio cuore ama”. Egli era presente solo per brevi momenti, non saziava l'anima insaziabile. Perciò adesso, nella pienezza dei tempi, si ode questo invito e questa preghiera allo Sposo: vieni, questa volta in tutta la pienezza, per sempre. È la voce di tutta la Chiesa, terrestre e celeste, nella quale convergono le voci invitanti di tutta la creazione. In essa si esprime l'amore della Chiesa per Cristo»³⁶.

³³ Cf. S. BULGAKOV, *Apokalipsis Joana* [«L'Apocalisse di Giovanni»], YMCA, Paris 1948. È famoso il detto di Kasemann secondo il quale nella seconda metà del XIX secolo «l'apocalittica è diventata la madre di tutta la teologia cristiana» (E. KASEMANN, *Gli inizi della teologia cristiana*, in ID, *Saggi esegetici*, Marietti, Casale Monferatto 1985, 101).

³⁴ BULGAKOV, *La Sposa dell'Agnello*, cit., 480.

³⁵ BULGAKOV, *Apokalipsis Joana*, cit., 255-256.

³⁶ *Ibid.*, 260. La frase: «Sul mio letto, nelle notti ho cercato colui che il mio cuore ama» è presa da Ct 3,1.

«Lo Spirito e la Sposa (*Duch i Nevesta*) dicono: “Vieni!” (Ap 22,17). Il soggetto è qui la terza persona della Santissima Trinità, mentre la “Sposa” simboleggia la Chiesa. Entrambe le parole indicano la vita divina stessa della Chiesa e dello Spirito che è il “corpo di Cristo”. Lo Spirito e la Sposa sono la Sofia, divina e creaturale, nella divinizzazione della creazione; la vita della Chiesa in Cristo, ossia il corpo di Cristo vivificato dallo Spirito Santo»³⁷.

La “Sposa” è l’espressione più bella, più divinamente erotica per indicare la Chiesa; essa suona come la musica divina del Cantico dei Cantici, come l’amore perfetto. Tutta la bellezza ecclesiologicala è contenuta in questa parola³⁸. Questa invocazione dell’Apocalisse è la rivelazione dell’ultimo mistero sulla Chiesa.

In Ap 22,20 leggiamo: «Colui che attesta queste cose dice: “Sì, vengo presto!”. Amen. Vieni, o Signore Gesù!». In questo versetto è racchiuso il mistero della vittoria di Cristo nel mondo perché esprime la più gioiosa promessa. «Vengo presto!» occorre intenderlo non cronologicamente, ma ontologicamente: è una manifestazione costante della trascendenza del secolo futuro³⁹. Tutti noi «non abbiamo infatti qui una città permanente, ma tendiamo alla città che deve venire» (Eb 13,14).

Secondo il nostro autore, nella storia, che volge verso il suo fine ultimo, si attua il sinergismo tra le azioni di Dio e quelle dell’uomo: la provvidenza divina collabora con gli esseri umani. Nella storia della Chiesa ogni individuo è chiamato a prendere parte attiva alla costruzione del regno di Dio sulla terra contribuendo alla lotta contro le forze demoniache, così evidenti nell’Apocalisse di

³⁷ BULGAKOV, *Apokalipsis Joana*, cit., 279.

³⁸ Cf. *Ibid.*, 258-260. «La nuzialità tra Cristo e il suo popolo è il culmine dell’esperienza mistica dell’Apocalisse» (U. VANNI, *Linguaggio, simboli ed esperienza mistica nel libro dell’Apocalisse II*, in «Gregorianum» 79 [3/1998] 497).

³⁹ A questo proposito è ottima l’osservazione di R. Fabris quando sostiene che «per spiegare la venuta di Cristo nell’Apocalisse non è sufficiente ricorrere alla formula semplificatoria del “già e non ancora” della salvezza. L’azione di Dio che si rivela e si attua per mezzo di Gesù Cristo, l’Agnello ucciso, ma vivo, nell’Apocalisse viene riconosciuta come una realtà presente e operante nella storia umana e del mondo. Tale azione salvifica di Dio nello scontro con le forze del male e della morte è invocata e attesa. Perciò l’ultima parola della rivelazione di Gesù Cristo che risale all’iniziativa di Dio può essere solo una promessa e un’invocazione: Sì, vengo presto! Amen. Vieni, Signore Gesù» (R. FABRIS, *La teologia dell’Apocalisse nell’orizzonte degli scritti neotestamentari*, in «Humanitas» 5 [1999] 853).

Giovanni⁴⁰. L'apocalittica, intesa come lotta continua tra Dio e Satana, tra Cristo e l'Anticristo, viene accentuata dall'avvento di Gesù Cristo. Con la sua crocifissione e la sua risurrezione la morte e le potenze del demonio sono state vinte, ma non ancora definitivamente. La piena sconfitta di Satana avverrà con la parusia di Cristo. In realtà il dramma apocalittico è già cominciato nei cieli, con la caduta degli angeli, ed è proseguito con quella dei progenitori. L'apocalittica inizia dalla Sofia divina e finisce nella Sofia divina: dalla protologia fino all'escatologia. Nella Sofia creaturale la divinizzazione e la sofianizzazione del creato è in divenire, sempre accompagnata però dalla sua ombra nera: la satanizzazione del mondo. La lotta tra Dio e il demonio prosegue per tutto il percorso storico della Sofia creaturale fino all'escatologia, alla sconfitta definitiva di Satana e della morte e alla realizzazione totale della salvezza. L'arena della storia è più ampia del suo aspetto visibile: a questa lotta non partecipano solo gli uomini, ma anche gli angeli, i demoni, le anime dei defunti e Dio stesso. Proprio l'Apocalisse riesce, più di ogni altro testo biblico, a coniugare il significato profondo della rivelazione, della speranza escatologica, della teologia della storia.

Il compito che l'uomo deve svolgere è quello di favorire e alimentare la divino-umanità in opposizione alla secolarizzazione e all'ateismo. Lo strumento che ha a disposizione è la preghiera cristiana per la salvezza del mondo e per l'imminente ritorno del Signore. La Chiesa vive dunque una duplice dimensione: una storica, incentrata sull'incarnazione, e una escatologica nell'attesa della parusia.

Per Bulgakov l'attesa della seconda venuta di Cristo – ma anche delle “piccole parusie” spirituali nella storia come quella descritta nell'Apocalisse di Giovanni del “Cristo guerriero” che torna sulla terra per combattere i nemici (Ap 19,11ss.) o instaurare il regno millenario (Ap 20) – non diminuisce il valore della vita terrena ma, al contrario, accresce il senso apocalittico-escatologico della vita:

⁴⁰ Queste idee sembrano trovare conferma nella *Gaudium et spes* (1965). «Tutta la vita umana, sia individuale che collettiva, presenta i caratteri di una lotta drammatica tra il bene e il male, tra la luce e le tenebre. Anzi l'uomo si trova incapace di superare efficacemente da sé medesimo gli assalti del male, così che ognuno si sente come incatenato. Ma il Signore stesso è venuto a liberare l'uomo e a dargli forza, rinnovandolo nell'intimo, e scacciando fuori “il principe di questo mondo” (Gv 12,31), che lo teneva schiavo del peccato» (CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 13).

– *apocalittico*, perché il cristiano deve lottare in nome del Signore e conquistare tutto ciò che può essere utile alla realizzazione della «città di Dio» sulla terra: proprio in ciò si manifesta la forza del cristianesimo e si realizza la regalità di Cristo;

– *escatologico*, perché dopo la morte si andrà incontro al Salvatore, si parteciperà alla «gloria» eterna del regno di Cristo. Il cristiano non deve disprezzare la vita terrena o fuggire dal mondo come professa, per esempio, il manicheismo, ma deve accoglierla come un dono del Padre e al contempo tendere verso la sua «patria eterna» che si trova nel *regnum Dei*. In questo senso l'escatologia non riguarda solo le «cose ultime», ma anche la vita presente: essa è segnata dall'attesa escatologica del compimento definitivo della storia in Dio.

4. Conclusioni

In S. Bulgakov prevale di più l'escatologia che la protologia. L'accentuazione dell'escatologia nella teologia ortodossa è un fatto comune di tale Chiesa. N. Berdiajev scrive:

«Nella vita dei popoli, in generale, ci sono due miti che possono diventare dinamici: il mito delle origini e il mito della fine. Presso i russi ha dominato il secondo: il mito escatologico»⁴¹.

Parafrasandolo si può dire che presso i russi ha dominato il lato escatologico del senso della storia e della vita dell'uomo. A. von Harnack considera la Chiesa russa come l'esempio di una religione dell'aldilà, che «tocca appena terra con i piedi» e vuole gioire della «pregustazione della vita celeste»⁴².

L'escatologia è attesa e compimento, attesa di un compimento e compimento di un'attesa, un cammino verso la meta. Escatologia è tensione, è dinamismo, è speranza. L'escatologia, secondo una felice definizione di K. Rahner, è lo sguardo che l'essere umano, nella sua decisione spirituale

⁴¹ Cit. da T. ŠPIDLIK, *Spiritualità e liturgia. Oriente e Occidente: nel tempo, nell'eternità*, in <http://www.dimensionesperanza.it/modules/xfsection/article.php?articleid=3730> (modifiche al 08-03-2008; non disponibile alla data 29.9.2009).

⁴² *Ivi*.

di fede e di libertà, rivolge in avanti, verso la sua futura perfezione⁴³. Per S. Bulgakov lo scopo della storia è di superare la storia e riflettere il trascendente. La fine, in realtà, sarà un nuovo inizio. Il mondo plasmato dalle mani del Creatore non può sparire nel nulla o a continuare a svilupparsi all'infinito, ma è destinato a ritornare nel seno della SS. Trinità. La salvezza escatologica è arrivare ad abitare nella "casa celeste" costituita dall'umanità risorta in Gesù Cristo. Nel mondo trasfigurato e sofianizzato Dio sarà presente in modo visibile, secondo l'affermazione di san Paolo:

«Ora vediamo come in un specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente» (1Cor 13,12-13).

S. Bulgakov è uno dei primi, nel '900, ad aver intuito l'importanza di concepire tutta la teologia sulla base dell'escatologia sofologica. La Chiesa Ortodossa, in realtà, è da sempre orientata più

«verso l'eterno che verso il temporale. Da ciò vennero molti inconvenienti e pericoli per la vita temporale. Il carattere escatologico del cristianesimo primitivo si è conservato più nell'Ortodossia orientale che nel cristianesimo dell'Occidente»⁴⁴.

Nell'Ortodossia russa Gesù occupa un posto centrale e particolare: si parla del «Cristo russo» come espressione dell'amore specifico di tale popolo russo verso il Salvatore. La Pasqua viene vissuta dalla popolazione russa come la glorificazione di tutto il cosmo, la festa della santificazione e della trasformazione della vita e dell'intero universo. È la gioia della vita eterna⁴⁵. N. Berdiajev afferma:

«Nei sotterranei più profondi dell'Ortodossia si è già rivolti verso la luce di colui che verrà, verso l'avvento futuro del Cristo»⁴⁶.

⁴³ Cf. K. RAHNER, *Nuovi saggi*, vol. V, Edizioni Paoline, Roma 1975.

⁴⁴ N. BERDIAJEV, *L'idea religiosa russa*, in «*Russia cristiana*» 5 (1978) 21.

⁴⁵ Cf. T. ŠPIDLIK, *L'idea russa, un'altra visione dell'uomo*, Lipa, Roma 1995, 250-251.

⁴⁶ BERDIAJEV, *L'idea religiosa russa*, cit., 31. Più ampiamente vedi A. JOOS, *Teologia dell'Oriente cristiano: una introduzione oggi. Parte IX. L'esito finale. Dall'apocalittica all'escatologia. In Oriente: il compimento ultimo di ogni misericordia divina – in Occidente:*

Ricordiamo l'osservazione di A. Šmeman, secondo il quale, l'escatologismo di padre Sergej è connesso con il suo grande amore per Gesù Cristo, perché solo l'amore aspetta e vive d'attesa. Solo questo sentimento vince la paura della morte. E tale dedizione a Cristo trapelava chiaramente dalla persona di padre Sergej⁴⁷.

«A colui che in tutto ha il potere di fare molto di più di quanto possiamo domandare o pensare, secondo la potenza che già opera in noi, a lui la gloria nella Chiesa e in Gesù Cristo per tutte le generazioni nei secoli dei secoli! Amen» (Ef 3,20-21).

il confronto finale nella vittoria sul male, in <http://www.webalice.it/joos.a/OCICP9SA.pdf> (modifiche al 08-03-2008; consultato il 29.9.2009).

⁴⁷ Cf. A. ŠMEMAN, *Tri obraza* [«Tre immagini»], in «Vestnik Russkogo Christianskogo Dviženija» 101/101, III-IV (1971) 18.

CHRISTIAN VALUES AS THE FOUNDATION OF EUROPEAN UNITY

MARIAN RUSECKI

PATH 8 (2009) 467-486

The problem I would like take up here is controversial, knotty and has multiple implications. This has been the case in the past too when this problem was touched upon in connection with other subjects, for example, the contribution of Christianity to European culture, the part that religion played in the development and consolidation of social ties, its role in the transformation of political systems and customs, etc. As we might recall, in various periods in the history of Europe, in various socio-political systems and their ideologies, not only was Christianity's influence on and contribution to European culture overlooked, but Christianity was in fact seen as a hotbed of the forces of reaction and backwardness, the enemy of development and socio-scientific progress and finally of human freedom. As we will see in what follows, something of that mentality lingers to this day, as is clear from contemporary disputes about the Christian roots of Europe.

The problem in question is largely emotional and raises controversy. What is it actually all about? For the time being, it is about the narrow and detailed context pertaining to the creation of the European Union Constitution; this draft lacks an *Invocatio Dei* as well as any reference to the Christian heritage of Europe in the preamble. The Christian heritage has conditioned its continuity and safeguards its historical identity.

The originators of the Constitution, mainly the French, actively supported by representatives of the Benelux countries, and, surprisingly, those of the Iberian Peninsula pushed for the opinion that European roots are actually to be found in the Enlightenment era and the French Revolution

which, by their standards, underlay the contemporary image of Europe. Even the contribution of Greek and Roman thought to European intellectual and cultural growth seems to have been disregarded.

As is widely known, the draft of the Constitution was rejected in the European Union Parliament for various reasons; predominantly, due to the exclusion of an *Invocatio Dei* and the omission of the Christian European inheritance. Whatever the precise reason, this fact is meaningful and important. Perhaps this question was present at the source of the ratification, though it never found expression¹.

What specific objections were raised to the reference to the Christian roots² of Europe and the role of this religion in the shaping of the Old Continent?

The origin of such an attitude has been touched upon above and we will return to it. Before the issue is discussed in greater detail, first it is necessary to draw attention to the position on the methodological status of value as such. From the theoretical point of view, the objective character of values has been questioned and they were brought down to the purely subjective plane. The specific character of Christian values has been doubted – as if they ceased to exist – and there is an attempt to identify them with general human values, which most Christian thinkers have consented to. Speaking of values, the question arises: are they merely ideas created by humans or a sphere of independent reality, or perhaps ideas achieved throughout history?

At the outset of our lengthy consideration, it must be noted that the work of unifying Europe was not unfamiliar to the pontificate of John Paul II. He spoke about its Christian roots on many occasions. If Europe is

¹ John Paul II appeals for respect for the tradition and values contributed by the candidate states: “The European Union is constantly growing. Sooner or later, all the nations having a share in its fundamental heritage are entitled to take part in it. We should expect this enlargement to be effected with respect for all people, with the appreciation of specific cultural values, national identity and the wealth of the contribution that can be made by the new members and also in observance of the principles of subsidiarity and solidarity. It is of utmost importance during the integration process to consider that the unity will be frail if it comes down to mere geographical and economic dimensions; it must be based on the harmony of values which should be manifested in life and law”. JOHN PAUL II, Apostolic Exhortation *Ecclesia in Europa* (28 June 2003), par. 110.

² “Christian European roots” refers to those meant to underlie the culture of spiritual life and European organisation.

uprooted, it will die out spiritually and culturally. Only Christian values give it identity. They have the unifying power. It is unambiguously stated in the exhortation *Ecclesia in Europa*. I will repeatedly refer to his inspiration.

The problems indicated above will be discussed successively so that after providing the right background the Christian values which may truly be the foundation of a united Europe and secure its unity and spiritual progress can be shown. Because particular Christian values are not always recognised by all, and in fact are frequently rejected, they will be exposed in the context of such rejections. Their praxeological significance will be shown as will their quality for personal life and their community-forming propensity.

1. Subjective or objective character of values?

The notion of value is present in nearly every language, both colloquial and formal. It is also to be found in culture. In the 20th century a number of philosophies of value were originated (e.g. the axiology of R.H. Lotze, W. Windelband), which are criticised by some representatives of classical or Marxist philosophy; nevertheless, their existence cannot be overlooked.

Axiology (Greek *axios*: worth, worthy, *logos*: word, science), that is, the science of values penetrates other scientific fields, e.g. the humanities, anthropology, psychology, sociology, economics, mathematics, moral theology (for example, the rev. S. Witek tried to build a moral theology on the concept of the hierarchy of values) and pastoral theology, and others, including fundamental theology³.

Despite the multidimensional reflection on the notion of value, there has not yet been a successful attempt to form an unequivocal definition. The referents of this concept are different and diverse. In colloquial speech, its sense is taken intuitively, according to the Latin derivation

³ H. RICKERT (*System der Philosophie*, Tübingen 1921) divides values into values of logic (values of the truth), values of aesthetics (values of beauty), values of mysticism (values of impersonal sanctity), values of ethics (moral values), values of eroticism (values of happiness), values of religion (values of personal sanctity). Of a similar opinion is H. MUNSTERBERG (*Philosophie der Werte*, Leipzig 1908). R.W. INGARDEN (*Studia z estetyki*, vol. 1-2, Warszawa 1957-58) distinguishes three kinds of values: vital (utilitarian), cultural (cognitive and aesthetic) and moral.

valeo, valui: to be strong, fit, both physically and mentally, to matter, to be of importance, strive for something one values highly. So, I choose what serves health and fitness, is important and is worth having in order to fulfil myself in all dimensions. Hence, it stands for something precious, an object of desire, craving or possession; it becomes worthy of effort and sacrifices because when you have it you may fulfil yourself and meet your needs and expectations. Values often have a normative and aspirational character but they reveal their full dimension only subsequent to having been realised. If this happens, they become ideal and normative indicators of their own actuality and not subjectively imagined illusory desires.

Objects of desire which inspire people to take action in order to possess them are of great value and are sometimes even priceless; for example, material objects regarded as precious due to age (e.g. antiques), their rare occurrence (gemstones, old prints), their beauty (e.g. masterpieces of art), their maker (e.g. literary works, paintings), their scientific or utilitarian value; there are also people considered valuable due to their outstanding deeds (e.g. heroes, leaders, patriots, saints) and personal virtues displayed in life (e.g. devotion to the sick, poor, to their homeland, mankind); or because they are perceived as worthy of esteem, love, appreciation and following; and finally there are ideas reflecting such spheres of reality as love, truth, justice, peace, forgiveness, biological life, and spiritual and eternal life, which are inseparable from typical human existence⁴.

It seems clear that the scale of values is astoundingly extensive. Broadly speaking, one can say that everything that exists is in a way valuable – the ontological meaning of value (M.A. Krąpiec, Z.J. Zdybicka, S. Kowalczyk, Th.H. Green, W.R. Sorley) – if it accompanies some worldly and other-worldly good for an individual, society, nation and mankind. At times, negative and positive values are discussed, the former being related to evil. In such a case, in my opinion, one should rather speak of “antivalues”.

Due to the large number of values and the conviction that they are purely subjective (what is valuable for some, for me may have no value), two more strictly related issues should be taken up. The first concerns the

⁴ T. STYCZEŃ, *Aksjologia*, in *Encyklopedia Katolicka*, vol. I, Lublin 1973, koll. 256-260; Y. GOBRY, *De la valeur*, Louvain 1986, pp. 29-46, 121-144; J. LACHMITT, *L'analyse de la valeur*, Paris 1980; S. PIETRASZKO, *Kultura i wartość*, Wrocław 1991; Z. KALITA, *Człowiek i wiat values: aksjologia renesansowego humanizmu*, Wrocław 1993.

question of which values are the most central in life. Why build a hierarchy of values? It is impossible to agree with La Senne's opinion that the building of a hierarchy of values is pointless, for each of them is equally precious and unique⁵. The determination of the hierarchy conditions the course that our life will take and whether an individual will be able to fulfil himself as a human being and find his final destiny. The great majority of philosophers – especially axiologists and theologians – opt for the need to create the appropriate hierarchy.

The basic problem is to identify the supreme value that would top the hierarchy and order the remaining values that would, even indirectly, lead towards it and find their justification there, since values cannot be proven in the strict sense of the word. It is assumed that lower values serve the higher ones and find their meaning and justification there. This problem has not yet been studied too extensively; therefore it figures prominently in this paper. If material values are put at the top of the hierarchy, then everything, including the personal world, will be subjected to them and undergo objectification; if pleasures top the hierarchy, then all reality – also that of other people – will be perceived through this prism.

It is known that naturalists, extreme rationalists and atheists do not consider the supernatural world real; it follows that they do not recognise religious values. Consequently, such values cannot, as they believe, take the lead in the hierarchy. They tend to put humanistic values at the top of the hierarchy, but not always. Frequently, this is where the problem of isolating the leading values begins. If the world is perceived immanently, life and liberty are regarded as the most central; however, material wealth, hedonism, career and fame often take precedence. Considering such an order, the real subjectivisation of values begins⁶. Christian theology, however, (and partly philosophy, especially axiology) does not authorise full subjectivisation.

A large number of theologians subscribe to the view of the objective character of values, which does not render the subjective aspect non-existent. They include: J. Ratzinger, W. Kasper, A. Kolping, A. Milano, S. Pić-Ninot, W. Granat, Cz. S. Bartnik, S. Nagy and M. Rusecki as well as philosophers like M. Scheler, E. Spranger, Th.H. Green, W. Sorley, T. Styczeń and A. Szostek. It is indicated by the legal order (civil law and penal law)

⁵ Cf. S. GRYGIEL, *Wartość*, in Z. PAWLAK (ed.), *Katolicyzm A-Z*, Pozna 1989², p. 386.

⁶ Cf. JOHN PAUL II, *Ecclesia in Europa*, par. 9.

accepted in social and state life regulating various aspects of life and built on a suitably objectivised, even if imperfect, axiology.

The German psychologist and educator, E. Spranger, proposes the following hierarchy of values when it comes to education: material values are the lowest, then come concern for physical, intellectual, aesthetic, religious and moral education; at the same time, he treats the worldly human life as a supreme category, condition and basis for other values⁷. M. Scheler, also regarding human life as the underlying value of other human values, proposes the following classification: hedonistic values (the lowest), utilitarian (higher), biological, aesthetic, personal (moral) and sanctity (the value above all values)⁸.

The value of *Sanctum* should be looked upon more broadly than as a mere personal attribute of man; it is rather the value that implies the highest metaphysical values: truth, good and beauty and is eventually identified with God (R. Otto, W. Kwiatkowski).

The following hierarchy can also be proposed: God, man, world; all other values can be sensibly arranged around these. Here, God is the absolute value, the source of all the other values. He is also the utmost goal of human aspirations and everybody can finally fulfil themselves in God. Man is the highest value in the worldly order and in all creation. Everything which serves human fulfilment and development is good. However, man is not the absolute self-sufficient value; therefore they make for the supernatural world, the perfect world. Christian theology teaches that God enriches man, who pursues him, with his virtues. The world created by God has also a definite value and becomes the place for the realisation of the economy of salvation through the history of salvation.

Values, in a strict sense, are first and foremost related to the person and to the human community (personally I support the personalistic interpretation of values), and secondarily to the world of things. There are values that were realised in the past and values emerging today; that is, having some present significance; there are also values to be realised in the future.

In the 1990s some opinions surfaced which claimed that Christianity in the axiological sphere did not contribute anything new to the general human values which had been developed independently outside this reli-

⁷ E. SPRANGER, *Lebensformen*, Halle 1930.

⁸ Quoted after: GRYGIEL, *Wartość*.

gion. Many Catholic authors attempted to prove that Christian values also had a human dimension and in fact are identified with man. If it were not so, such values would not have their specific character and any dispute in this regard would turn out pointless. Thus, in the further analysis the specific character of Christian values will be shown and subsequently their reference to general human values.

2. The specific character of Christian values

The most striking feature of Christian values is their complexity. They are composed of two basic elements: divine and human, supernatural and natural, transcendent and immanent, super historical and historical. They are so closely linked that they cannot be separated without destruction. Should some of these elements be missing, the values would cease to be Christian.

The divine element in Christianity is the reality of Revelation and salvation in Jesus Christ and all the implied values revealed, offered and given by Him. In Him and through Him the values became historical; therefore, they are available for all who trust Him.

Christ revealed one God in the Holy Trinity. He is the absolute value, because in Him lies truth, good, beauty, love and sanctity. These values are identified with Him. He is the source of all values (W.R. Sorley) and their utmost criterion (R. Bosanquet)⁹. All the real values exist owing to God.

We owe Jesus Christ the salutary values which He gained for us with His life, torment and resurrection, which, in consequence, made salvation a real value for us. He gave us some holy means to achieve it – the Church, the Word of God and the Holy Sacraments. He revealed to us who man is together with his greatness and dignity. He is the highest value by the worldly standards and all other values must be subject to Him because He makes or participates in the making of values with God. However He is not the absolute value or the author. Nevertheless, authentic human values may be made authentic in God. He also revealed the aim and sense of human existence, of the world and history and established the most dependable hierarchy of values.

The sphere of supernatural revealed values, realised and made historical by Christ is always present in Christ's Church. They cannot be doubted without the threat of depraving Christianity. Only the unfaithful eyes will

⁹ Cf. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, vol. 8, Warszawa 1989, pp. 226-232, 256, 301f.

not see them. Christianity is then perceived as a natural society and not the godly community and the medium of supernatural values.

The human element – generally speaking – is specific persons and the community of the faithful who have had the supernatural values ingrained and realised in life; they result from co-operation with God, the acceptance of His grace, which transforms human existence and elevates it to higher levels; it is the origin of new creation, the grass roots of Christianity partly noticeable by non-believers and non-Christians. Supernatural life, God's values, may be differently incorporated in the lives of the faithful: to an outstanding degree – as with the heroic Christian saints, and to an average or even minimal degree (registered Catholics, occasional church-goers who do not fully respect Christ's teaching – and this is not a question of the weakness of human nature and concrete sins). A person may also be a carrier of values and antivalues.

If someone perceives Christianity only in the context of the realisation of supernatural values in Christians' lives, the picture of this religion and hence also of the values it entails, may be received differently, especially when an individual Christian or a small group do not pursue the life in God, which of course happens, and their lives are frequently an actual contradiction of the values. Errors and sins go along with people and institutions.

However, looking at Christianity through the prism of the errors, drawbacks and sins of Christians (mainly Catholics) is one-sided, selective and incomplete. It does not encompass the entire structure of Christ's Church, that is, the supernatural, divine elements that jointly form it and its entirety in the human dimension; it has numerous noble and outstanding people who cooperate with God and reach the highest level of humanity and become paragons for millions. Neither does it take into consideration the contribution of Christian values to the transformation of man and mankind, its nature, customs and culture.

If this is a result of ignorance, this is to discredit of those who issue such judgements. If they consider a part as a whole it testifies to erroneous logic and generic thinking. It is worse if this is a deliberate, biased, and ideologically conditioned action. It aims to portray the Catholic Church, i.e., Christ's Church, as a caricature, as the embodiment and medium of antivalues, as a purely human institution. Such an attitude to the Church

was widespread during the Enlightenment, under communism and also in postcommunist times, when it was portrayed as a seething mass of obscurantism, ignorance and backwardness, an opponent of human values and a propagator of intolerance and fundamentalism comparable to Islam.

3. The Church endorses general human values

The Church fully accepts all the authentic values which constitute the heritage of mankind, have universal significance, and are the creation of spiritual and material culture. It does not belittle the material, vital, scientific, literary, aesthetic and technical values which serve man and his health, development and fulfilment in the most profound dimensions of existence and humanity.

While the evangelising and realising the mission of salvation in the world, the Church absorbs much of the cultural legacy offering humanistic, spiritual and material values which it holds dear and consecrates. Certainly, the Christian values which the Church shows and brings to the world do not disagree with the authentic human virtues; however, they are not identified with them, because the Christian ones have their unique features. The purely human values are natural and Christian values are religious.

Recognising a specific autonomy of secular values, especially disseminated by humanistic, scientific, technical, aesthetic or music culture – according to the teaching of Vatican II, and in particular the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World – one must notice that between these values and Christian values may be a process of complementation. To be sure, the purely secular values cannot complement Christian ones in the aspect of salvation, for these come from the Revelation and salvation by Jesus Christ. They can, however, make people responsive, as the signs of the times, to new interpretations of the Gospel and examinations of the Revelation. Moreover, as for the form, they can be of assistance in communication and new expressions of the religious values in the contemporary world.

Christian value may by all means complement, enrich, transform and order secular ones when it comes to the aim and sense of human life, world history and the formation of culture. They can inspire creative activity in individuals, social groups and communities, and give them more loftier content and motivation for aspiration to the highest values and the truth,

good, beauty, love, sanctity and final fulfilment in them and because of them. They help ultimately define and understand what values are and how they benefit the human being, society, culture and history. In the present day, when we witness the relativisation of truth and the borderline between good and evil, beauty and ugliness, culture and anticulture, honesty and dishonesty in many aspects of life, they can be the safeguards against such deviations¹⁰.

To conclude this part of the discussion, it is worth noting that the general human culture and all values contained therein have always developed in a close relation to religious thought. The history of mankind does not know a culture devoid of religion. The first attempts to definitely separate the religious and the secular spheres date back to the Enlightenment. In the recent past Marxist ideology attempted to uproot Christian values from the social life. Currently, it has its followers, namely postcommunists and liberals.

Having concluded the general discussion, let us move on to a more detailed deliberation on the foundations of European unity.

4. Christianity as a custodian of human dignity

To shed more light on the Christian view of the human being and her dignity, we need to present briefly a number of typical opinions about human being. These opinions come from the natural sciences, which exclude certain aspects of anthropology (John Paul II speaks of an anthropological flaw in such theories). Darwin, although he acknowledged the existence of God, claimed that the human being developed through a process of species evolution from the primates. Darwin regarded the human being as the highest stage in the development of the vertebrates, and hence the centre of the universe – a most questionable point. Marx also upholds the belief that humans came into existence through evolution, but he refused to see humans in their individual nature, referring to humans as a species (the individual as a subject of one's existence is irrelevant; it is only a collective that matters). The individual as such is completely subjugated to the

¹⁰ M. RUSECKI, *Problem wyboru światopoglądu*, in "Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 36 (6/1989) 161-176; Z.J. ZDYBICKA, *Światopoglądowe values religii*, in M. RUSECKI (ed.), *Z zagadnień światopoglądu Christiango*, Lublin 1989, pp. 137-148; W. SŁOMKA, *Values światopoglądu Christiango*, in *ibid.*, pp. 159-178.

laws of economic and social development (dialectical and historical materialism), which are deterministic in nature (historical determinism). History and its evolutionary laws decided everything. Nietzsche used an utterly irrational vitalistic argumentation, and the cult of the will of power. Only those who are strong enough are given the right to live. The unfit must perish, as there is no use for them in this world, unless as slaves. Freud put the human ego under the supremacy of the unconscious or subconscious. The latter directs human action, through instincts. The human being is never fully aware of his existence and his status as a subject, as in the end he is always governed by his experiences from childhood or complexes.

All these theories were destructive for the humanist supremacy of man over the material world or socio-political systems. The man as an individual, and as the subject of his existence lost his sense. He was reduced to the material level, and treated instrumentally (in fact this happens also today). What is more, human life was also considered from the perspective of its immanence to the world.

Taking into account these anthropological perspectives, one is justified in saying that the Church has a lot to offer in the process of forming the future and the unity of Europe. The concept of the human being might serve as a basic category of European unity. Setting aside its semantic explanation, one has to state that the concept of the human being belongs among the absolute characteristics of Christianity. It must be restored for the good of contemporary Europe.

God's Revelation shows that the Trinitarian God made the human being in His image and likeness, granting him a personal form of existence. This statement expresses ideas of the utmost importance. They must be presented in brief. The fact that humans were created by God implies a special intervention by God (the body might have been developed through evolution – theology does not exclude that), creating the human being in the divine image. These roots disclose the irrevocable dignity of each and every human being. No other creature was created in the image of God.

The act of creation also makes clear the equality of all people, who are God's children. This equality must be respected by all rulers of the world, to avoid the violation of the order of creation.

The human being is obliged to sustain and develop its kind. "Be fruitful and increase in numbers" implies homosexual relations were not in

God's plan. "Fill the earth and subdue it" shows that the human being is expected to develop through culture, and thus shape his worldly reality. This vocation further confirms human dignity. Every human being has its space on the earth, and a mission to fulfil. No one should feel abandoned or needless, as we are all predicted in the divine plan.

Human dignity and vocation explains the inviolable right to life. No human being can be deprived of it. No civil authority can permit abortion or euthanasia (thou shalt not kill). What is more, the human being has been redeemed. This trait of Christianity makes it unique. No other religion – let alone secular philosophy or ideology – is capable of recognising salvation. Christ saved us with his blood and drew us towards God. This also means that Christianity assumes the human potential to improve, the absolution of sins and conciliation.

Finally, Christianity offers the vision of human completion in an eschatological future. This vision marks a breach of the immanence of the world, and the opening to a new, divine reality of human salvation. This prospect frees the human being from a sense of absurdity, the closeness of death or nihilism, as consequences of adopting secular models of humanity. These facts are often highlighted in the teachings of John Paul II and Benedict XVI.

The Church, especially today, is a vigorous advocate of human dignity and all the rights the human being enjoys. Any violation of these rights infringes upon human dignity and endangers ultimate fulfilment and salvation – in both the individual and the social aspect. At the same time, if we wish to build a European community in all possible dimensions, we should start with debates concerning the human being as the subject of existence, whose rights constitute an indispensable condition of any activity: social, economic, political, religious or otherwise transcendent. Without Christ man cannot be comprehended, and he will not comprehend himself or history and its sense.

5. The communal nature of Christianity

Christianity is strongly communal in nature. There are a number of crucial factors behind this state of affairs. Christianity came into existence as a human reaction to God's Revelation and call. It is a community of God with people. It is, therefore, supernatural and not natural, as suggested by naturalists, extreme rationalism, positivism, materialism, atheism,

neoliberalism, and postmodernism; that is, in most popular philosophical currents from modern times to today. Contemporary secularism and post-communism see the Christian religion as a completely private matter, and deny its right to participate in public life. This, in turn, means the impossibility of shaping social life in its religious aspect. In this way they reject the socio-creative role of Christianity (is it because they are afraid of its potential in this domain?). In view of all these facts, it seems necessary to disclose the social creativity of the Christian religion¹¹.

As a religion, Christianity is deeply rooted in the Trinitarian life of God. The Revelation shows that although God is one, he is three persons: God the Father, the Son of God and the Holy Ghost. Each person has a divine nature. They are in perfect unity, and are equal in nature. The unifying principle is intra-Trinitarian love. The persons are interwoven, and make the intra-Trinitarian gift for each other: the Father loves the Son, the Father and Son love the Holy Ghost, and Son and the Holy Ghost love the Father (the Trinity *ad intra*). *Ad extra* (externally) the Trinity acts as one, but some specific works in the history of salvation are attributed to a particular divine person, as crucial to the realisation of God's eternal economy of salvation. This all takes place by virtue of the mission that the Trinity realises in the world.

In contemporary theology it is being stressed more and more that the Trinity is a perfect model of social life. In the Trinity, all the persons are equal and make a perfect union. It is worth seeing human society in the same way. The human being is a unity, capable of constructively contributing to the growth of human society, without which no person can develop and remain in internal unity. All persons are equal in nature and dignity. No one can be seen as inferior for reasons of sex, skin colour or education, etc. As equals, humans are to endorse the unity of the whole of mankind on all the continents. People differ in their vocation and mission.

The facts discussed above reveal the socio-creative role of Christianity. This role may also be inferred from the facts of the creation of man and mankind. The first two persons were created as man and woman, which makes explicit their dignity and equality: they were both created by God. This creative act grants them their dignity and makes them equal (the ac-

¹¹ See J. MARIAŃSKI, *Sekularyzacja*, in M. RUSECKI ET AL. (eds), *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, Lublin - Kraków 2002, p. 1089.

cusations that Christianity discriminates against women, usually uttered in feminist circles, stems from their ignorance of this religion). Both sexes are called to create the smallest social group through marital bonds and the family. A crisis of marriage and family is to be observed in many European countries (divorce, free relationships, limited number of children – contraceptives and abortion – lack of careful love for children, abandoned families, runaway youth, the legalisation of homosexual relations, which are not only antisocial but also detrimental to other human communities)¹². In view of all that the indissolubility of marriage proclaimed by the Catholic Church shows itself as a great merit, with its care for the family, children, their socialisation and moral education. These values are paramount if one plans actual – and not only propagandistic – efforts to build a united Europe.

6. The liberating truth

Catholic Christianity proclaims an absolute supremacy over all other values. It has already been remarked that contemporary neoliberalism and postmodernism refutes the objective status of the truth, and exposes it to subjectivisation and relativisation. The view is promoted that it is man who is the creator of the truth, or that the truth falls beyond cognition (agnosticism seems to be gaining ground today). According to these views it is claimed that complete truth about the world, man or history is not available. These views constitute a reaction to the totalitarian oppressions that Europe went through, where the truth was used for ideological purposes, and where it was changed or altered according to the needs of a given social class or ideopolitical systems.

Catholic Christianity declares that the truth comes from God, is identical with Him and is His omniscience¹³. Since no divine attributes are

¹² These phenomena have led to the disintegration of small and large communities, their atomisation and degradation. When visiting Florence in October 1986, Pope John Paul II made reference to the words of a young Italian who alluded to the parable of the prodigal son, and said that “in our family it was the father who got lost, not the son”. JOHN PAUL II, *Address to the youth in Florence* (18-19 October 1986).

¹³ Contemporary relativism or scepticism, based on the claim that the whole truth about the universe cannot be learned, may be hints of a wish “to be like God” in its inexhaustible knowledge. Can a reasonable person dream of learning everything?

really discernible in God – they are unified – one could claim that God is the truth, the source of all the truth, its witness and custodian. The truth is one and unvaried, since God is one and unvaried in his nature, contained pluralistically and complementarily in the Revelation, which repeatedly testifies to it. The truth of God – seen from the perspective of the mystery of creation, redemption and salvation – manifested itself fully in Jesus Christ and adopted a personal form. The truth of the Revelation concerns the whole of reality, covering God, the world and the human being. This truth liberates the human being from falseness and disturbances.

Christian truth is complex and poses serious challenges to cognition. We learn about its aspects and we approach it, which is not to suggest the truth changes or is exhausted. The truth, though largely undiscovered, is a necessary prerequisite of dialogue between people, cultures, religions and the world¹⁴. Dialogue may only be successful in truth, not in deception or falseness. The truth in dialogue presupposes honesty and transparent intentions. Dialogue cannot turn away from the truth, since it will destroy itself. The Council refuted irenism as a false method of conducting dialogue and an illusory method of reaching the truth. The truth cannot be compromised on.

The authentic truth unites people and as such it must be the foundation of European unity. This unity will not survive if it is built on half-truths or apparent truths. Only the power of the universal truth – objective and not arbitrarily declared or enforced upon anyone by the majority – will ensure the survival of unity.

7. Overcome evil with good

The blurring of the line between good and evil has become a major problem in Europe. The relativisation of good has tragic consequences for human dignity, rights and social life. As in the case of truth, man aspires to the position of the creator of ethical norms, which define what is good for the individual, nations, countries and the whole European Union. These norms are supposed to liberate man from conservative Christian morality, which limits the freedom of neoliberals and postmodernists. The freedom of man is the highest value. A man himself can define what is good for him,

¹⁴ Christian truth underlies such values as truthfulness, honesty, law, righteousness, social and individual virtues.

as far as the life of an individual is concerned; if societies, nations, and systems are concerned – they should be dealt by the appropriate authorities. Such tendencies can be traced back as far as modern Europe.

They appeared in naturalism and the Enlightenment of the 18th century, and became more pronounced with the growth in atheism and secularisation in the 19th century. They reached their peak in totalitarian systems, which eliminated religion from public life and put a leader, political party, a nation, and ideologised science and philosophy in the place of God. As a result, good was made subjective and relative. Moreover, it was treated in a utilitarian manner – as good for particular persons or narrow party groups. The common good did not count. Such an attitude towards the issues connected with good and ethics caused it to be changeable and dependant on ideology, and even the caprices of the high and mighty of this world. It contributed to the destruction of the morality of the individual and social life. Thereby, it destroyed and is still destroying the basic value that unites people.

Catholic Christianity teaches that the divine Revelation defined what really is good and what is evil. The Revelation teaches that all creation is good, being a value in itself. The human being is its culmination: created and loved by God for its own sake. Basic moral norms were revealed to us in the Ten Commandments and the life, teachings and behaviour of Jesus Christ. Moral law was incorporated into human nature, as if imprinted in every man's heart, in his conscience. This conscience informs us and inclines us to do good and avoid evil. This moral law was given to every human being, since we are all persons created by God.

Basic moral norms, given to us by God, are unchangeable and unquestionable. They apply to all people, all the time. They are guaranteed objective, since they come from God, who wishes good and happiness to every man. The moral good and the good of creation, the good of men understood as his aim, as well as the common good dynamising the cultural-social life – all come from God. This good activates other Christian values: work, effort, sacrifice, generosity, goodness, compassion. Christianity knows that the only effective way of removing evil from the world is to overcome evil with good.

God's commandments guard the dignity of every human being. They protect him from falling into idolatry and giving precedence to material things (even if very valuable) over people. Those commandments regulate

family life, marital fidelity and the relations between children and parents. They protect life and its dignity, private possessions, the individual's good name, interior purity and righteousness of thought. They apply to everybody in the same way (e.g. I am not allowed to steal and others are not allowed to steal from me, I am not allowed to kill and nobody is allowed to take my life). When somebody violates God's commandment, he not only hurts his neighbour, but also himself – he deforms his own person that is oriented towards moral development.

If God's norms of moral life were accepted and acknowledged as common rules, these values would unite all people out of concern for the good of the family, and for neighbourly, national and continental communities, as well as the whole human family. They would protect us from the changeability and variability of moral norms proposed by various secular ethics. They would guarantee an objectivised hierarchy of values in the following order: God, man, world. The invariability of these norms protects us from a sense of temporariness of ethics and good, its subjectivisation and the loss of permanent motives of good, ethical and moral behaviour.

Nowadays in West Europe people increasingly often expect the Church to provide rules for ethical-moral life which would standardise social life. This is because Euro-Atlantic countries are not managing in this respect. Their problems are connected especially with the young generation, drug addiction, terrorism, and the crisis of the family. Europe will cope with all other problems, together with the issue of truth, by itself.

Looking at the problem from such a perspective is not right. Catholic teachings do not consider good to be an autonomous value, separate from other values. If such were the case we would be threatened by pure and idle moralism. In fact, the Church teaches that good is defined by truth and results from truth (moral truth). Only in the light of the complete truth about God, man and the world, can one talk about genuine good. It can be also added here that the issue of truth, if treated ideologically, is difficult to settle on the grounds of sciences that deal with, for instance, man, the world, or genocide etc.

8. Unifying Love

We need to start with Trinitarian Love here. Saint John writes that God is Love. This means that *Agapé* is the Holy Trinity. The Father is love,

the Son of God is love and the Holy Spirit is love. Love is the principle behind the life inside the Holy Trinity. Love unifies to a perfect degree. Each of the three persons is love and they together are love. There is eternal *perichoresis* within the Holy Trinity. The Holy Trinity acts *ad extra* as the unity of persons and love.

God created man out of love in order to give him His love and to allow him His life of love. Moreover, God created man so that he could love; He showed His love to the fallen mankind, which He decided to save through the deeds of love. God revealed His love in the most perfect way in the person of Jesus Christ. He is God's gift to us since the incarnation. His whole life and all His deeds were filled with love for every human being – poor, sick, sinful, weak, in need of help, consolation, hope, love. The sacrifice of Jesus Christ's life on the cross for sinful mankind is an act of God's heroic and boundless love for man. The whole life of Jesus Christ together with the cross – perhaps the cross above all – is pro-existential in character because true love is a gift from oneself to others. Jesus Christ himself taught that there was no greater love than sacrificing your life for other people. This "agapetologic" working of God in Christ is credible and deeply rooted in history. It has nothing of the ideology of phraseology or empty rhetoric.

Since the Ten Commandments, which contain the greatest commandment of loving God and your neighbours, love presents itself as the most concise synthesis of religion originating from the divine Revelation from the Old Covenant. Jesus teaches: "Love each other as I have loved you" and "Love your enemies".

What does it mean for us – contemporary people? It means that we should treat our life pro-existentially with reference to others, that we should live for others, treat them as brothers and sisters, notice their needs and bring help when they need it (help in all dimensions – material and spiritual). We should be a personal gift for others. Such kind of love unites people, especially when one sees the image of God, the icon of Christ in another man. This is where the deepest foundations of Christian humanism, which is Christocentric and open to every man, are laid.

Love is merciful, so it forgives the wrongdoing even of our enemies and embraces them. If people, neighbouring societies, nations and countries were able to forgive each other's faults, there would not be so much

hostility, discord, and hatred in the world and in Europe. From the psychological point of view such an attitude is not easy. One can even say that it is very difficult, but necessary, because without it, it would be almost impossible to speak of reconciliation, fraternity, unity or love. In the Lord's Prayer we ask: "Forgive us our trespasses, as we forgive those who trespass against us". Which one of us is without sin? Which one of us can cast the first stone? Love has to be consistent and judicious, not blind.

Finally love is expressed through practical charity. Its theological foundation has been mentioned earlier. Here it will be mentioned in a more general way. The Church has taken care of and organised help for the poor, widows, and orphans since its establishment. During periods of persecutions the Church provided shelter for those persecuted. It set up hospitals and orphanages. It cared for the homeless and it provided help for pilgrims. It has done so throughout the centuries and it is doing so today.

Such organisations as "Kirche in Not" and "Caritas" show charity to the poor, the abandoned, the homeless and victims of cataclysms all over the world. At the same time, they do not ask either about religion, confession, or faith in general. This devotion and sacrifice are results of Christian, selfless agape. It is an important testimony which authenticates Christian love as the crucial rule of social life (family, neighbourly, national, state, continental and global).

In conclusion to this chain of reflections, I would like to indicate that Christ's Church has produced hundreds of thousands of anonymous saints, who really lived by the rule of Christ's love and incorporated it into everyday existence and history. Moreover, they bore testimony to Christ's love with the way they lived, revealing its realism, earthly and timeless value. Millions of people laid down their lives for Christ in the name of Christ's love, thus bearing testimony of the faithfulness to the One who died and rose from the dead for us. Millions laid down their lives for others, so that they could live in love. John Paul II and Benedict XVI frequently speak of contemporary martyrs to the cause of faith in Christ and love, which prevails in the world.

9. Some conclusions

The reflections presented above allow us to draw some conclusions. The first of them indicates that there are Christian values which have an

objective character. Christianity put those values into practice in history and they are visible in the formation and education of many saints, heroes of mundane reality, and witnesses to faith. The Christian religion contributed to moral transformations. It inspired art and architecture. Christianity improved the education of children and teenagers, establishing schools and universities and thereby increasing the general intellectual level. Discussion of some of the most important Christian values was added to those general reflections. Christian values can lay the foundations for European unity if they are acknowledged and respected. These values include the person, his dignity and pro-existentiality, the character of Christianity that is conducive to communities, truth, good and love. It should be noted that there are many more values of this kind and that they can be assigned to one of those values mentioned above. What is more, they are closely connected with each other; hence they were mentioned in this presentation together with various other values. Although they may be assigned in many different ways, they always serve to emphasise the fact that Christian values are irreplaceable in the life of an individual, as well as in social life. Their significance is immediately apparent when compared with their opposites, i.e. antivalues. At the same time, their credibility is demonstrated from the point of view of praxeology. It is indeed the case that Christian values serve as an excellent basis for building social and theological unity by providing high motives for common aspirations and actions.

RECENSIONES

PATH 8 (2009) 487-496

RICCARDO FERRI, *Gesù e la verità. Agostino e Tommaso interpreti del Vangelo di Giovanni* = Teologia, Città Nuova, Roma 2007, 307 pp. (ISBN: 978-88-311-3364-7).

La *quaestio de veritate* sta riproponendosi in questi ultimi anni in modo sempre più evidente. Se infatti, da una parte, assistiamo al persistere di un relativismo radicale che accompagna il cosiddetto “pensiero debole” e connota una parte della cultura postmoderna, dall’altra notiamo il risorgere di un dibattito sulla verità sia a livello filosofico sia a livello teologico. Dal punto di vista filosofico, una riflessione sulla verità ha trovato ampio spazio specialmente nell’ambito ermeneutico e fenomenologico (basti pensare a H.G. GADAMER, *Verità e Metodo*; L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*; P. RICOEUR, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*; M. HENRY, *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*), mentre dal punto di vista teologico il tema della verità si è arricchito dell’apporto degli studi biblici ed è stato autorevolmente messo in rilievo dal recente magistero di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI.

In particolare, le ricerche esegetiche hanno evidenziato la peculiare valenza della nozione di verità nella Sacra Scrittura, sottolineando il suo legame con l’idea di “fedeltà”, “stabilità” di Dio al suo popolo e alla sua alleanza nell’Antico Testamento e con l’idea di “rivelazione” nel Nuovo. Tale rinnovato approccio al testo biblico ha però suscitato anche una serie di critiche all’interpretazione teologica che nel passato è stata data alla “verità” e, in specie, a quell’affermazione del quarto Vangelo (Gv 14,6) in cui Cristo stesso si presenta come “la verità”. A partire dall’orizzonte della rilevanza attuale della *quaestio de veritate*, lo studio di Riccardo Ferri si è focalizzato sull’ermeneutica che due teologi e dottori della Chiesa, quali Agostino d’Ippona e Tommaso d’Aquino, hanno riservato alla verità cri-

stologico-trinitaria. Ferri infatti si è concentrato non tanto e primariamente sulla nozione filosofica di verità elaborata dai due maestri, e che è già stata oggetto di approfondite analisi, ma proprio sulla valenza teologica e in particolare cristologica del termine “verità”. Punto di partenza della sua ricerca è stato, e non poteva essere altrimenti, Gv 14,6: «Io sono la via, la verità e la vita» e, in particolare, il commento che Agostino e Tommaso hanno compiuto di tale versetto evangelico. Le fonti utilizzate sono state, perciò, in primo luogo, i rispettivi commentari al Vangelo di Giovanni scritti dai due teologi: il *Tractatus in Iohannis Evangelium* di Agostino e la *Lectura super S. Ioannis Evangelium* di Tommaso, confrontando poi gli elementi lì emergenti con le principali opere dei due dottori.

Il criterio che ha indirizzato la ricerca di Ferri è stato quello di verificare se, nella loro indagine teologica, i due dottori si siano lasciati costantemente orientare da quanto la rivelazione ci ha consegnato, e cioè che Cristo nella sua carne, nella sua umanità, è la verità di Dio, oppure se abbiano pagato un eccessivo debito alla pre-comprensione filosofica da cui partono (il platonismo per Agostino e l'aristotelismo per Tommaso). Quanto emerge dallo studio di Ferri è che certamente sia Agostino che Tommaso partono da una determinata pre-comprensione di verità, il che – come ci insegna l'ermeneutica contemporanea – è qualcosa di inevitabile, poiché ciascuno di noi è collocato culturalmente e storicamente in un determinato orizzonte linguistico-concettuale; tuttavia tale limite, assunto consapevolmente e criticamente, al contatto con la novità della rivelazione, non ha impedito ai due autori di compiere una ri-significazione e una ri-semantizzazione delle categorie di partenza.

Ciò avviene, pur con alcune indeterminazioni, in Agostino, il quale muove da un'idea neoplatonica di “verità”, intesa come assoluta, permanente e immutabile auto-identità dell'essere divino; tuttavia, seguendo il dato scritturistico, attribuisce tale verità al Figlio, certamente nella sua natura divina, ma almeno nel *Tractatus in Iohannis Evangelium*, 69, anche nella sua natura umana. La sua riflessione cristologica, in cui l'umanità di Cristo assume chiaramente il ruolo di mediazione discendente e ascendente tra Dio e l'uomo, spinge Agostino a vedere proprio nell'incarnazione del Verbo l'espressione massima di quella stabilità e auto-identità divina che costituiscono i caratteri peculiari della verità di Dio.

Ancora più chiara è l'opera di rielaborazione teologica della nozione di verità compiuta da Tommaso d'Aquino. Egli parte dall'idea filosofica di verità come *adaequatio intellectus et rei*, ma già nel momento in cui essa viene riferita analogicamente a Dio, considerato nella sua unità, subisce

una profonda trasposizione semantica, indicando la perfetta identità tra intelletto ed essenza divini. Grazie poi alla rivelazione di un *Verbum* in Dio, a cui è appropriata la nozione di verità, è possibile cogliere l'ulteriore dimensione manifestativa della verità, in primo luogo *ad intra*, nella vita divina immanente, nel suo essere espressiva di ciò che il Padre è, e in secondo luogo *ad extra*, nella creazione e nella storia. L'incarnazione costituisce il massimo dispiegamento nella storia della salvezza di quella dinamica rivelativa e manifestativa che costituisce la verità del Verbo. A questo punto Tommaso può affermare: *ille homo ipsa divina veritas (Lectura super S. Ioannis Evangelium, 188)*. L'umanità di Cristo è così la rivelazione escatologicamente definitiva del procedere del Verbo dal Padre, di quel suo essere l'espressione e la manifestazione del Padre a lui stesso e ad ogni creatura che al Padre è chiamata a tornare.

Attraverso il suo studio attento e penetrante, Ferri ha così mostrato che la precomprensione filosofica da cui l'Aquinate parte nella sua speculazione sulla verità teologica, non gli ha dunque impedito di cogliere la provocazione della rivelazione cristiana. L'iniziale idea di verità come *adaequatio* viene infatti ri-semantizzata in un orizzonte cristologico-trinitario, assumendo in quest'ambito una chiara connotazione rivelativa (seguendo in questo il testo del quarto Vangelo).

La verità-rivelazione che è il Verbo fatto carne, allora, da una parte salvaguarda la trascendenza del mistero di Dio e l'apofaticità dell'essere e, dall'altra, costituisce trinitariamente quell'unica via che permette all'uomo l'accesso al Padre.

MARCELLO BORDONI

GIUSEPPE DEODATO, *La persona in San Tommaso d'Aquino. Gli inediti apporti tommasiani per una fondazione cristologia e metafisica della relazione in antropologia* = *Verbum*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CT) 2009, 472 pp. (ISBN: 978-88-498-2377-6).

Il dibattito sulla persona umana continua ad essere di costante attualità nel contesto socio-culturale contemporaneo. Delicati temi etici, con conseguenti risvolti giuridici e legislativi, trovano la loro origine e il loro fondamento ultimo nella visione che si ha dell'uomo, della sua identità e dignità. La nozione di persona risulta perciò centrale per la costruzione di una società sempre più a misura d'uomo.

È così indispensabile un rinnovato impegno speculativo per indagare tale nozione, tenendo presenti sia gli interrogativi e le sfide della nostra epoca, sia il profondo nesso tra l'umano e il divino che l'idea di persona presenta fin dal suo sorgere e in tutto il percorso storico della sua continua ri-elaborazione. "Persona" infatti è caratterizzata da una molteplicità di livelli semantici, legati analogicamente l'uno all'altro, che si muovono dall'ambito trinitario, a quello cristologico, a quello antropologico.

L'indagine di G. Deodato, partendo dalla considerazione di tale valenza analogica del termine "persona", ha voluto interrogare su questa questione una delle voci più autorevoli della storia della filosofia e della teologia: quella di Tommaso d'Aquino.

Il contributo dell'Aquinate alla definizione di "persona" è un dato comunemente accolto e assolutamente indubbio. È ben nota infatti la sua concezione di "persona" come *relatio subsistens*. Il fatto è che tale nozione è stata elaborata per esprimere che cosa sia "persona divina": *in divinis*, allora, ciò che distingue e connota le persone è la relazione d'opposizione, una relazione che è sussistente in quanto sussiste nell'unica essenza divina. Il problema si pone però a livello antropologico: Tommaso coglie la valenza relazionale di persona solo in ambito trinitario, rimanendo fermo alla definizione boeziana (quindi sostanzialistica) in ambito antropologico, oppure percepisce e fonda una dimensione relazionale anche a quest'ultimo livello?

Il lavoro di Deodato intende rispondere a tale domanda e, per farlo, tiene presente la valenza analogica di "persona" e il fatto che il mistero di Dio si trovi riflesso in quell'immagine creaturale che è l'uomo e il mistero dell'uomo trovi la propria piena comprensione solo nel mistero di Dio.

L'autore parte così dall'esame della nozione trinitaria di "persona", accostandosi in maniera diretta e dettagliata ai testi tommasiani (privilegiando quasi esclusivamente la *Summa Theologiae*), per poi passare al significato di persona in ambito cristologico e rilevare proprio in Cristo il nesso tra la valenza trinitaria e quella antropologica del termine.

L'unione ipostatica (centro della riflessione tommasiana sul Cristo) è così considerata come una vera e propria relazione non accidentale, che viene ad instaurarsi tra la natura umana e quella divina nell'unica persona del Verbo: se il Figlio è persona nella sua relazione d'opposizione rispetto al Padre, l'unione ipostatica è quella ulteriore relazione che si stabilisce, nella persona del Figlio, tra le due nature, umana e divina. Non solo. Deodato sottolinea anche un'altra dimensione della relazione nell'unione ipostatica: quella che si stabilisce, per opera dello Spirito Santo, tra la persona divina del Verbo e la persona della Vergine Maria, grazie al cui concorso si compie

l'evento dell'incarnazione. La relazione, poi, viene a caratterizzare tutta la vicenda storica di Gesù, illustrata da Tommaso nella riflessione sui misteri della vita di Cristo, una vicenda che diventa conseguentemente esemplare per la comprensione che l'Aquinate ha della stessa persona umana.

Infatti, sebbene non ritroviamo affermazioni esplicite su una dimensione relazionale della persona, antropologicamente intesa, il paradigma cristologico apre a una nuova concezione della persona anche in ambito antropologico. Il principio epistemologico di causalità, individuato da Deodato come centrale a tutti i livelli della riflessione tommasiana sulla persona, permette di cogliere la relazione non come un semplice accidente. La relazione, intesa come nesso che s'instaura tra la causa e il suo effetto, esprime infatti un rapporto essenziale, che concorre in qualche modo a costituire l'essenza di un ente. Ci sono perciò alcuni rapporti (con l'Altro e con gli altri) che sono costitutivi della persona umana. L'azione causale della natura divina del Verbo nell'atto – inteso come relazione – dell'assunzione della natura umana, fornisce a Deodato la chiave ermeneutica per cogliere la consistenza ontologica di quelle relazioni che nell'uomo stesso derivano dall'azione causale di Dio (sia nella creazione, sia nel dono di grazia).

Resta da chiedersi se l'eventuale considerazione della *secunda pars* della *Summa Theologiae* non avrebbe fornito ulteriori elementi per indagare lo spessore della relazione in ambito antropologico, in modo da arricchire di maggiori contenuti quella valenza relazionale di persona che Deodato ha individuato come presente nella riflessione teologica di Tommaso.

RICCARDO FERRI

MAURIZIO GRONCHI (ed.), *L'ermeneutica delle fonti nelle tradizioni ebraica, islamica, cattolica e riformata* = Euntes Docete, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2004, 120 pp. (ISBN 978-88-401-4010-0).

Il dialogo interreligioso, oggi, alterna momenti di grande entusiasmo a momenti di stanchezza. Diverse congiunture storico-culturali, spesso coincidenti con fatti di matrice prevalentemente politico-economica, infatti, stanno disturbando questo fecondo ambito dell'incontro tra le diverse fedi; un ambito fecondo non solo per il vissuto che produce, ma anche per le notevoli sollecitazioni che offre al pensiero teologico contemporaneo.

Le difficoltà, tuttavia, non devono in ogni modo arrestare quanto di positivo è racchiuso nella grande esperienza del dialogo. Si tratta, perciò, di ridare vigore a tale esperienza non solo attraverso il concreto superamento di eventuali incomprensioni, ma soprattutto attraverso il reciproco recupero di quanto è inscritto nell'idea stessa di religione e nell'identità specifica delle fedi religiose. Il ritorno alle fonti, in tal senso, è di sicuro il percorso obbligato. La memoria critica di ciò che si è, in altre parole, contribuisce di certo alla costruzione del profetico dover essere di ogni esperienza religiosa. Rimane, in ogni caso, il problema di una corretta ermeneutica delle fonti sorgive di tale esperienza, sì che ciascuna fede religiosa possa sempre più e meglio identificarsi anche in relazione alle altre tradizioni di fede.

Il volume che presentiamo qui è frutto proprio della suddetta consapevolezza storica e merita, pertanto, adeguata considerazione. Nato all'interno di un percorso di ricerca di un gruppo di docenti della Facoltà di Teologia e di Missiologia della Pontificia Università Urbaniana, descritto e valutato nelle sue ragioni epistemologiche nella sezione introduttiva curata dal prof. M. GRONCHI, il volume raccoglie i contributi di diversi autori, i quali, pur non esprimendo tutti la tradizione religiosa di appartenenza, offrono, con grande competenza, i profili ermeneutici delle religioni prese in considerazione.

In apertura, lo studio di G. RIZZI della Pontificia Università Urbaniana (*Ermeneutica della Sacra Scrittura. Testo, tradizione e confessione di fede*, pp. 29-42), il quale, prendendo le mosse dal recente dibattito sulla teologia delle religioni, sostiene significativamente il percorso di una «dialogia interreligiosa» («Il termine “dialogia” qui esclude sempre i risvolti pastorali, mentre guarda agli specifici contenuti teologici emergenti nei vari punti dell'ermeneutica dei testi sacri in ciascuna delle confessioni», p. 33) in relazione alle tre “religioni abramitiche” (ebraismo, cristianesimo, islam) e ne vede lo specifico guadagno nel contesto dell'ermeneutica dei testi sacri delle suddette tradizioni religiose. Il profilo dello studio è di impostazione generale e sostiene molto bene, per questo, le riflessioni caratterizzanti che seguono.

S. WYGODA, dello Yaakov Herzog College, Israel, (*Tradizione, innovazione e circolo ermeneutico. Intorno all'ermeneutica talmudica della Bibbia*, pp. 43-54) specifica e delinea i principi ermeneutici della tradizione ebraica, facendo notare anche le difficoltà inerenti alla complessità del patrimonio fontale della suddetta tradizione, costituita dal testo biblico e dalla tradizione esegetica orale e confluita nella letteratura talmudica e midrashica. Di particolare rilievo è il fatto che all'interno dell'ermeneutica ebraica va con-

siderata la strettissima relazione esistente tra aspetti narrativi ed elementi normativi; così come importante nel percorso ermeneutico è l'elemento "polemico" (discussione delle opinioni), che non permette di "ridurre" la verità divina rivelata a una sola posizione interpretativa. Il tutto, poi, è criteriato da principi teologici, i quali vengono a costituirsi a partire proprio dallo stesso percorso ermeneutico (circolo ermeneutico).

Lermeneutica biblica cristiana (pp. 55-64) viene considerata da S. PISANO, del Pontificio Istituto Biblico. Il percorso di riflessione, lineare e chiaro, focalizza tre plessi tematici ("canonizzazione" delle Scritture, versioni, uso dell'Antico Testamento nel Nuovo), che permettono di comprendere e svolgere la complessa questione dell'integrazione e dello sviluppo delle Scritture dei due testamenti, alla luce dell'evento Cristo. Tra l'altro, la *Dei Verbum* era già stata illuminante in proposito: «Dio dunque, il quale ha ispirato i libri dell'uno e dell'altro Testamento e ne è l'autore, ha sapientemente disposto che il Nuovo fosse nascosto nel Vecchio e il Vecchio diventasse chiaro nel Nuovo» (n. 16).

G. RIZZARDI, della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano, (*Lermeneutica del Corano nella tradizione islamica*, pp. 65-88) approfondisce la storia dell'ermeneutica coranica, ricostruendola nei suoi momenti salienti, e ne evidenzia «i passaggi di carattere metodologico-teoretico che attraversano la storia del problema». Il contributo è notevole e si percepisce chiaramente il significato, sia pure complesso, della storia interpretativa del Corano, soprattutto alle pp. 85-88 dove l'autore segnala i fondamentali passaggi che caratterizzano il percorso ermeneutico, culminanti nell'attestazione di un'empasse dovuta alla non accoglienza nel mondo islamico di una «epistemologia filosofico-scientifica capace di istituire ambiti di verità dell'uomo e per l'uomo».

Lermeneutica delle fonti teologiche nel cattolicesimo (pp. 89-97) è il titolo del contributo offerto da P. GRECH, dell'Istituto Patristico «Augustinianum» di Roma. La ricostruzione storica dei percorsi interpretativi della Scrittura e della tradizione mette in luce i diversi fattori che presiedono al complesso itinerario ermeneutico delle fonti teologiche privilegiate in ambito cattolico. Una bella sintesi, condotta in modo chiaro e preciso.

L'ultimo contributo è quello di H. WALDENFELS, dell'Università di Bonn (*Lermeneutica biblica protestante*, pp. 99-113). Le dodici tesi proposte dall'autore centrano i passaggi più importanti della storia interpretativa della Scrittura in ambito riformato; passaggi molto significativi, che molto hanno contribuito anche alla fisionomia dell'esegesi cattolica.

Le *conclusioni* (pp. 115-118) sono redatte da J. ILUNGA MUYA, della Pontificia Università Urbaniana. In esse si fanno emergere i nodi teologici evidenziati nei contributi dei diversi autori: il problema della globalizzazione e la missione; la questione dell'identità delle culture nel dialogo interculturale e interreligioso; il problematico rimando alle fonti, che pretendono di possedere ognuna la verità assoluta. Non mancano nelle conclusioni, poi, molteplici indicazioni circa ulteriori riflessioni che riguardano in particolare l'ermeneutica della Scrittura.

Il volume è indubbiamente interessante e molto utile nel contesto di riflessione riguardante il dialogo interculturale e interreligioso. I contributi sono notevoli e di alto profilo. Molto ben architettata la sintesi fatta nella parte introduttiva da M. GRONCHI: aiuta tantissimo il lettore a dare continuità alla riflessione. Non sarebbe stata inopportuna l'offerta di una nota bibliografica, data la sobria documentazione presente nei vari contributi.

GIOVANNI ANCONA

ROLAND MINNERATH, *Pour une éthique sociale universelle. La proposition catholique*, Postface par M. CAMDESSUS, Editions du Cerf, Paris 2004, 173 pp. (ISBN 2-204-07748-8).

Ein wichtiges Impulsbuch zur katholischen Soziallehre. Wenn man in den letzten Jahren über die Lage der katholischen Soziallehre im deutschen Sprachraum berichtete, mußte man häufig genug Grabenkämpfe, Schwierigkeiten und akademisches Klein-klein darstellen. Die großen Zeiten, in denen die katholische Soziallehre gerade auch von deutschen Gelehrten wie Oswald von Nell-Breunning, Gustav Gundlach, Anton Rauscher, Lothar Ross geprägt wurde, schienen vorbei.

In den Stellungnahmen der deutschen Bischofskonferenz und bei den "jungen" Sozialbischöfen Reinhard Marx, Diözesanbischof von Trier, oder dem Rauscher-Schüler Anton Losinger, Weihbischof in Augsburg, zeigt sich zwar, daß die große Tradition der katholischen Soziallehre (noch) lebendig ist, aber den akademischen Fachdiskurs und die öffentliche Diskussion prägt sie eher weniger. So ist es kein Zufall, daß die z. Zt. wohl beste Darstellung der katholischen Soziallehre aus Frankreich kommt. Roland Minnerath legt einen elegant geistvollen Essay zur katholischen Soziallehre vor. Es geht ihm nicht darum einen wissenschaft-

lichen "Grundriß der christlichen Gesellschaftslehre" vorzulegen, wie es Kardinal Josef Höffner mit seinem in zahlreichen Auflagen und Studienausgaben erschienenen Standardwerk noch gelungen ist. Minnerath will vielmehr die Diskursfähigkeit der katholischen Soziallehre in der heutigen Wertediskussion deutlich werden lassen. Die katholische Soziallehre wird in elegantem Französisch so durchaus feuilletonkompatibel, denn Minnerath ist davon überzeugt, daß die katholische Soziallehre eben keine konfessionelle Lehre ist. Sie ist nämlich auf den Menschen, auf seine rationale Natur und auf die universalen Ansprüche des Naturrechtes gegründet, die ihre Wurzeln in der biblischen Offenbarung findet. Es gibt keine Ethik, die nicht auf Religion oder Rationalisierung religiöser Vorstellungen zurückginge. Die letzten Werte, die nicht in Frage gestellt werden, greifen zurück auf Überzeugungen, die die Vernunft nicht "er"-findet, sondern "vor"-findet. So ist es in unserer Kultur z. B. mit der "Menschenwürde". Wo kommt sie her? Schon diese Fragestellung wird heute oft genug tabuisiert, ist sie doch "politically incorrect". Aber für unsere Staatsverfassungen und letztlich auch für die Europäische Verfassung ist die Menschenwürde nicht nur ein allgemein anerkannter Wert, sondern vor allem die Quelle der Menschenrechte (S. 21-27).

Das Christentum selbst fordert nicht die Trennung, sondern eine klare methodische Unterscheidung zwischen dem Glaubensakt und konkretem Handeln. Durch den Glauben bin ich gestärkt, erleuchtet und motiviert sittlich zu handeln! Bin ich nicht gläubig, muss ich trotzdem sittlich handeln. Ich muß menschlich handeln, so daß meine Menschlichkeit und die meiner Nachbarn nicht verletzt wird. Die Grundzüge des menschlichen Handelns sind in unserem Menschsein, das wir menschliche Natur nennen, eingepflanzt, und zwar vom Schöpfer. Die Ethik ist letztlich "nur" die Entdeckung vorhandener Grundstrukturen im menschlichen Da-Sein.

In diesem Sinne hat der Autor versucht, die katholische Sozialethik rational nachvollziehbar darzustellen. Um mitteilbare Ethik zu sein, verleugnet die katholische Ethik keineswegs ihren Offenbarungsursprung, sondern sie beweist ihre universale Tragweite, die Herzen und das Gewissen aller Menschen anspricht, ohne von ihnen ein direktes und formales Glaubensbekenntnis zu fordern.

Der Anspruch der katholischen Sozialethik auf Universalität gründet in ihrem Ausgangspunkt: der Schöpfung, in der die Vernunft als universales Kommunikationsmittel zwischen den Menschen grundgelegt ist.

Diese universale Ethik setzt auf die Person als Innbegriff transzendenter Würde und Unantastbarkeit. Die Person ist zugleich Mittelpunkt

und Ziel der Gesellschaftsordnung. Person heißt Beziehung zu anderen Personen. Die Gesellschaft ist keine künstliche Konstruktion. Sie baut auf die Person, um ihr alle möglichen Entfaltungsmittel anzubieten, die der Mensch für seine "Selbstverwirklichung" braucht. Der erste Kreis dieser Entfaltung ist die Familie als vorgesellschaftliche Größe und Grundzelle der Gesellschaft (S. 45-58). Erst dann folgen die anderen Bereiche, z. B. das Wirtschaftsleben (S. 59-74) und das gesellschaftliche Umfeld (Volk, Nation, Staat) (S. 75-92).

Diese universale Ethik begründet die Rechtsordnung auf dem Fundament des Naturgesetzes. Dieses besteht in den durch die Vernunft anerkannten Grundzügen des Menschen. Die Naturrechte begründen das, was dem Menschen auf Grund seiner Würde vom Staat und von den anderen Menschen geschuldet ist. Naturgesetz bedeutet letztlich die Ausgrenzung der staatlichen Gewalt durch ein politisches System, das zwischen dem, was die Verfassung als unverfügbar erklärt und dem, was durch Gesetze immer wieder verbessert werden kann und muß, sehr genau unterscheidet.

Das Buch schenkt heute aktuellen Fragen wie Bioethik, Naturschutz, Friede, Entwicklung oder Globalisierung (S. 138-146) besondere Aufmerksamkeit. Der hier angebotene Ansatz sollte Beweis dafür sein, daß die katholische Soziallehre universale ethische Grundsätze anbieten kann, die in den verschiedenen Weltkulturen auch aufgenommen werden können.

Dem Buch kommt die breite Lebenserfahrung des jetzigen Erzbischofs von Dijon zu gute, der als päpstlicher Diplomat die soziale Wirklichkeit verschiedenster Erdteile kennengelernt hat und als herausragender Wissenschaftler (Mitglied der päpstlichen Theologenkommission!) zahlreiche Studien zur Patristik, Exegese, aber auch zu den Menschenrechten vorgelegt hat. Das vorliegende Buch zeigt die katholische Soziallehre in brillanter Prägnanz auf der Höhe der aktuellen gesellschaftlichen Herausforderung.

Die katholische Soziallehre aus der Synthese von Theologie und internationaler Lebenserfahrung auf höchstem sprachlichen Niveau, prägnant dargestellt, auf der Höhe des intellektuellen Diskurses der gesellschaftlichen Elite!

Das Buch ist ohne Zweifel die zur Zeit mit Abstand beste Einführung in die katholische Soziallehre. Deshalb wäre eine Übersetzung ins Deutsche, Englische, vor allem aber auch ins Italienische dringend erforderlich. Nur die kurzen "suggestions bibliographiques" (S. 155-157) müßten für den jeweiligen Sprachraum überarbeitet werden.

WILHELM IMKAMP

VITA ACADEMIAE

PATH 8 (2009) 497-504

Relazione annuale del Presidente (giugno 2008 - giugno 2009)

In occasione dell'annuale riunione del Coordinamento dei Presidenti delle Pontificie Accademie (27 giugno 2009) è stata predisposta la relazione che segue (qui riportata con adattamenti); condivisa con gli altri Presidenti, è stata affidata a Sua Ecc. Mons. Gianfranco Ravasi, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura. Unitamente alla relazione è stato presentato anche il bilancio economico consuntivo e preventivo, e il programma del V Forum internazionale.

Il periodo che intercorre tra il IX e il X anno di vita della rinnovata Pontificia Accademia di Teologia racchiude un lasso di tempo che scorre dal giugno 2008 fino allo stesso mese del 2009. Un anno pieno di novità e di elementi che hanno permesso all'Accademia di continuare nel proprio servizio, come verrà sotto indicato.

La presente Relazione va dal giugno 2008 a quello del 2009 perché la precedente Relazione di Mons. P. Coda si concludeva in data 31 maggio 2008, e soprattutto per leggere in prospettiva unitaria l'insieme degli eventi che si sono succeduti in questi dodici mesi.

Durante quest'anno, infatti, si sono avvicinate due nomine fondamentali per la vita dell'Accademia: prima quella del Prelato Segretario e successivamente quella del Presidente. Tutto questo ha comportato un assestamento nel Consiglio, che attende di essere completato con nuove elezioni.

1. L'Accademia ha una nuova sede

Con l'inizio del 2009 l'Accademia può ormai beneficiare di una nuova e definitiva sede. Si tratta di uno spazio – sufficiente per le attività che

devono essere svolte e per la documentazione che deve custodire – situato nell’ambito logistico del Pontificio Consiglio della Cultura (Via della Conciliazione 5), presieduto da S.E. Mons. Gianfranco Ravasi. La sala è anche il luogo degli incontri ufficiali del Consiglio dell’*Accademia*.

Nel contesto è doveroso esprimere un caloroso ringraziamento alla Pontificia Università Lateranense che nella persona del Rettore, S.E. Mons. Rino Fisichella, in questi anni ha messo a disposizione uno spazio per gli incontri del Consiglio e per le sedute pubbliche dell’*Accademia*. Il luogo facilitava gli incontri e costituiva per il Presidente Mons. M. Bordoni e per il Prelato Segretario Mons. P. Coda un motivo per operare con maggior comodità nella propria Università.

L’*Accademia* esprime il «grazie» per la cordialità e la cortesia che in questi dieci anni le è stata riservata. Ed è consapevole che domanderà di beneficiare della stessa ospitalità soprattutto per le sessioni pubbliche, data la centralità e la facilità di raggiungere il luogo.

2. Nomine

Come già indicato nella rivista PATH 8/1 (2009) 237:

– il 6 settembre 2008 il Santo Padre nominava il P. François-Marie Léthel, ocd, Prelato Segretario dell’*Accademia*; la nomina giungeva dopo che Mons. P. Coda era stato nominato Preside della nuova Istituzione Universitaria «Sophía», a Loppiano (Firenze); il 1° dicembre 2008 in occasione dell’inaugurazione dell’Istituto due membri del Consiglio – il P. Léthel e il Rev. O’Callaghan – avevano partecipato rappresentando tutta l’*Accademia*;

– il 29 marzo 2009 il Santo Padre nominava D. Manlio Sodi, sdb, Presidente dell’*Accademia*; la nomina giungeva dopo che il Presidente Mons. M. Bordoni aveva completato il suo mandato decennale (due quinquenni) e in previsione del compimento dell’80° compleanno.

Le due nomine hanno cercato di evidenziare da una parte il riconoscimento del lavoro svolto, e dall’altra il desiderio di continuità con la scelta di persone che già conoscono bene la struttura e la missione dell’*Accademia*.

Rimane ora l’urgenza di completare il Consiglio con la presenza di quattro consiglieri, e di cooptare nuovi Membri sia Ordinari che Soci Corrispondenti.

3. Riunioni del Consiglio e partecipazione ad eventi

Nel corso dell'anno 2008-2009, il Consiglio si è riunito 7 volte (12 giugno 2008; 22 ottobre 2008; 20 novembre 2008; 22 gennaio 2009; 5 marzo 2009; 30 aprile 2009 e 17 giugno 2009). Le due sedute del mese di giugno si sono tenute presso la Rettoria di via Emanuele Filiberto 129, dove svolge il servizio pastorale il Presidente emerito Mons. M. Bordoni.

I lavori si sono orientati su vari argomenti, secondo il bisogno e le urgenze; in particolare l'attenzione si è concentrata sulla redazione dei due previsti fascicoli della rivista «PATH», sulla programmazione della collana «Itineraria», e sul progetto del V Forum internazionale.

In occasione della Giornata di studio delle Pontificie Accademie per l'anno paolino (8 maggio 2009) – organizzata dal Pontificio Consiglio della Cultura e dal Consiglio di Coordinamento fra Accademie Pontificie – il Presidente ha tenuto la relazione: *Il metodo di Paolo, tra retorica e annuncio del Vangelo*.

4. Rivista «PATH»

Con il 2009 la rivista dell'*Accademia* è giunta all'VIII anno di pubblicazione. Ogni volume consta sempre di 256 pagine. Nel corso dell'anno accademico sono stati pubblicati i previsti due volumi:

– 7/2 (2008) sul tema: *Scientia Amoris - Teologia ed esperienza*; si tratta di un fascicolo predisposto dal P. Léthel come frutto di vari incontri informali tra accademici;

– 8/1 (2009) sul tema: *Annuncio, celebrazione, vita nel contesto del pensiero paolino e delle realtà ecclesiali*; si tratta di materiali da accostare in sintonia con quanto sotto descritto circa il vol. III della collana «Itineraria».

Nell'ambito del Consiglio si sono già ipotizzati altri temi da trattare, ma si intende anche realizzare un maggior coinvolgimento dei membri accademici nelle forme più adeguate, soprattutto in occasione della seduta pubblica dell'*Accademia* stabilita per il giorno 29 ottobre 2009 e in occasione del V Forum internazionale nel 2010. È stato anche auspicato che la rivista segnali in una rubrica *ad hoc* le principali pubblicazioni degli accademici anno per anno.

Un aspetto che riteniamo importante è quello di curare ancora di più la diffusione della rivista, anche attraverso un coordinamento delle riviste ufficiali delle Istituzioni della Curia.

5. Collana «Itineraria»

Come da programmazione a suo tempo approvata, nel periodo in questione hanno visto la luce vari volumi della collana «Itineraria» e altri sono in preparazione:

– Il I volume, dal titolo: *Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo* (pp. 511; curato dall'ideatore della collana, M. Sodi) ha visto la luce nel mese di settembre 2008. Il contenuto è frutto dei lavori del II e III Forum dell'*Accademia*, riorganizzati secondo una logica che permetta ulteriori sviluppi nel confronto con i temi.

– Il II volume, dal titolo: *Gesù, identità del cristianesimo. Conoscenza ed esperienza*, è costituito da una raccolta di saggi del già Prelato Segretario dell'*Accademia*, S.E. Rev.ma Mons. A. Amato, ed è stato pubblicato in occasione del suo 70° genetliaco. L'opera è apparsa nel mese di ottobre 2008 (pp. 472).

– Il III volume, dal titolo: *Paolo di Tarso. Tra kerygma, cultus e vita* (curato da M. Sodi e P. O'Callaghan, pp. 329) ha voluto essere il segno eloquente di un contributo offerto dall'*Accademia* per l'anno paolino. Si è trattato di una serie di studi organizzati secondo la classica impostazione del rapporto tra *lex credendi*, *lex orandi* e *lex vivendi*. Parte di questi contributi, ma in forma più ridotta, sono apparsi nel volume di «PATH» 8/1 (2009). La riproposta dei contributi è stata realizzata appositamente per offrire con due percorsi diversi, pur complementari, una più ampia diffusione dei contenuti.

– Il IV volume, dal titolo: *Lo Spirito e la Sposa. Scritti teologici sulla Chiesa di Dio e degli uomini* (pp. 475), è una raccolta di studi dell'accademico D. Valentini, predisposta in occasione del suo 80° genetliaco.

– Il V volume, già in composizione, sarà pronto all'inizio del 2010, e sarà costituito da una raccolta di studi del Presidente Mons. M. Bordoni,

Christus omnium Redemptor. Saggi di Cristologia. L'opera sarà presentata e consegnata ufficialmente al festeggiato in occasione del V Forum internazionale (28-30 gennaio 2010) quando il Presidente riceverà il titolo di «emerito» per il compimento dell'80° genetliaco.

Tra i volumi in preparazione più volte nel Consiglio è sorto il bisogno di predisporre una storia dell'*Accademia*.

La collana sta riscuotendo molta attenzione da parte di vari ambienti principalmente teologici per l'evidente interesse circa i temi affrontati. Nell'insieme, unitamente alla rivista «PATH», la collana «Itineraria» si pone come uno strumento per svolgere un servizio alla cultura teologica. Questo l'intento che il Consiglio dell'*Accademia* tiene ben presente nella selezione dei titoli e dei materiali per la stampa.

6. La preparazione del V Forum internazionale

Ogni due anni l'*Accademia* organizza un «Forum internazionale». Già nel mese di novembre 2008 si è cominciato a riflettere attorno al tema *Lumen Christi*.

Attraverso un'ampia e serena discussione protrattasi in più occasioni si è giunti successivamente a una configurazione condivisa. Il Forum si svolgerà nella Città del Vaticano nei giorni 28-30 gennaio 2010, con questo titolo e articolazione: «Lumen Christi. *Tra mysterium, esperienza e prospettive nella via lucis Ecclesiae*».

Attraverso nove relazioni l'argomento sarà declinato a partire dalla metafora della «luce» nella teologia biblico-sapienziale (I parte), per toccare il tema di Cristo luce che illumina il pensiero teologico (II parte); per evidenziare quindi il passaggio dal Cristo luce all'esperienza luminosa del vissuto cristiano (III parte) e giungere, infine, all'impegno della teologia in dialogo con il pensiero e la cultura del nostro tempo (IV parte).

7. La seduta pubblica dell'Accademia (2008)

Programmata da tempo, il 16 dicembre 2008 si è svolta la sessione accademica pubblica presso l'Aula «Paolo VI» della Pontificia Università Lateranense. L'occasione è stata propizia per celebrare soprattutto il 70° genetliaco di S.E. Mons. Angelo Amato, Prefetto della Congregazione per le Cause dei Santi.

Come già riportato nella rubrica *Vita Academiae* in «PATH» 8/1 (2009) 238-256, per l'occasione sono stati presentati i primi due volumi della collana «Itineraria»; quindi è stata tenuta la *Laudatio* di S.E. Rev.ma Mons. Angelo Amato da parte di D. Pascual Chávez Villanueva, Rettor Maggiore dei Salesiani, dal titolo: *Gesù Cristo, Sorgente di ogni santità*. Dopo un intermezzo musicale i presenti hanno apprezzato la *Lectio magistralis* del festeggiato, dal titolo: *Gesù, identità del cristianesimo*. Il titolo riprendeva lo stesso del volume di Mons. A. Amato, e offriva l'occasione per svilupparne alcuni temi. I testi completi sono riportati in «PATH», come sopra segnalato.

8. Il premio delle Pontificie Accademie

L'Accademia è stata coinvolta nell'organizzazione del «Premio delle Pontificie Accademie», come sostegno all'Accademia «San Tommaso». La disponibilità nell'esame dei testi è stata totale da parte di alcuni Membri del Consiglio. Si è notato però che non è stata fatta una sufficiente pubblicità dell'evento.

L'auspicio è quello di rivedere bene il Bando, di pubblicizzarlo per tempo, e di fare in modo che l'Accademia cui spetta il compito delle verifiche operi con tempestività.

MANLIO SODI

Cronaca della Sessione pubblica della Pontificia Accademia di Teologia

Pontificia Università Lateranense, 29 ottobre 2009

Lo scorso 29 ottobre 2009 si è tenuta, presso la Pontificia Università Lateranense, la Sessione Accademica pubblica della Pontificia Accademia di Teologia.

La seduta di quest'anno, che ha visto la partecipazione di numerosi Accademici, giunti per l'occasione anche dall'estero, e di un folto pubblico, si è articolata in diversi momenti, segno delle molteplici attività e iniziative promosse dall'Accademia, e ha avuto come suo evento centrale il conferimento dell'emeritato all'Accademico P. Tarcisio Stramare, OSJ.

I lavori, che hanno visto la presenza di due eminenti porporati, il Cardinale Zenon Grocholewski e il Cardinale Angelo Sodano, Decano del Sacro Collegio, sono stati introdotti dal saluto del Presidente dell'Accademia, il Prof. Don Manlio Sodi, SDB e dall'intervento del Cardinale Grocholewski che, in qualità di Prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica, segue con particolare attenzione l'opera dell'Accademia. Il Cardinale, oltre a salutare cordialmente tutti i partecipanti, si è rivolto in special modo agli Accademici, invitandoli a riflettere su un tema di particolare rilevanza nell'odierno contesto culturale, quello della "relazione", considerata nella sua costitutiva dimensione teologica, filosofica e antropologica.

Ha poi preso la parola il Prelato Segretario, Prof. P. François-Marie Léthel, OCD, il quale ha informato i presenti delle più recenti iniziative dell'Accademia.

Successivamente il Presidente, unitamente all'Accademico ed Economo Prof. Don Enrico dal Covolo, SDB, ha introdotto il primo momento della Sessione, dedicato alla presentazione di due nuovi volumi della Collana "Itineraria", curata – insieme alla rivista "Path" – dalla Pontificia Accademia ed edita per i tipi della Libreria Editrice Vaticana.

Il Prof. Don Paolo Carlotti, SDB ha così illustrato la miscellanea *Paolo di Tarso. Tra kerigma, cultus e vita*, Lev, Città del Vaticano 2009, a cura di M. Sodi e P. O'Callaghan, contenente un'interessante serie di contributi sulla vita, la teologia e il culto di S. Paolo, studi di sicuro valore per tenere viva l'attenzione e l'interesse sull'Apostolo delle Genti al termine dell'Anno a lui dedicato.

L'Accademico Prof. Don Paul O'Callaghan ha invece presentato il volume di Donato Valentini, *Lo Spirito e la Sposa. Scritti teologici sulla Chiesa di Dio e degli uomini*, Lev, Città del Vaticano 2009: esso raccoglie parecchi scritti ecclesiologici prodotti dall'Accademico Prof. Don Valentini, SDB nel corso della sua lunga e feconda carriera e raggruppati intorno a tre nuclei tematici principali: la Chiesa e lo Spirito, Chiesa e comunione, la Chiesa e la sua opera evangelizzatrice e missionaria.

Dopo un intermezzo musicale con canti polifonici di Pierluigi da Palestrina, eseguiti dal Coro Interuniversitario di Roma, diretto dal Maestro Don Massimo Palombella, la Sessione Accademica è giunta al suo momento culminante. Il Dr. Davide Sardini, direttore della rivista "Bibbia e Oriente", ha compiuto la *laudatio* del Prof. P. Tarcisio Stramare, OSJ, ripercorrendo

le tappe più significative della sua attività scientifica e accademica: gli studi e l'insegnamento a Roma, presso le più prestigiose Università Pontificie, il suo impegno nella Pontificia Commissione per la Neo-Vulgata, l'incarico di consultore presso la Congregazione per le Cause dei Santi, le numerose pubblicazioni di esegesi e di josefologia.

Al termine della *laudatio*, il Presidente dell'Accademia, Prof. Don Sodi, ha dato lettura del diploma di emeritato e Sua Eminenza il Cardinale Angelo Sodano ha solennemente consegnato la pergamena al festeggiato.

Padre Stramare ha di seguito tenuto la sua *lectio magistralis*, in cui ha illustrato il nesso tra esegesi scritturistica e comprensione ecclesiale della Bibbia, sottolineando il fatto che la Scrittura trova il suo luogo sorgivo nella Chiesa e richiede di essere letta e interpretata dentro il medesimo corpo ecclesiale. La lezione del Prof. Stramare è stata così la testimonianza vivente della sintesi tra il rigore della ricerca scientifica e l'amore per Cristo e la sua Chiesa.

Dopo la parola conclusiva del Cardinale Grocholewski, la Sessione Accademica è terminata con un omaggio idealmente rivolto al Santo Padre, il canto del *Tu es Petrus* di Palestrina, egregiamente eseguito dal Coro Interuniversitario di Roma, diretto dal M^o Massimo Palombella.

RICCARDO FERRI

IN MEMORIAM

PATH 8 (2009) 505-506

Cardinale Umberto Betti

La sera del 1° aprile 2009, il Signore ha chiamato a sé il nostro confratello Accademico Ordinario (emerito dal 2002), il Cardinale Umberto Betti, dell'Ordine francescano dei Frati Minori. È morto nel convento di San Francesco a Fiesole, dove viveva dal 2000.

Nato il 7 marzo 1922 a Pieve di Santo Stefano, nella provincia di Arezzo, era cresciuto ai piedi del Santuario della Verna, dove suo padre lavorava, respirando così l'aria francescana fin dalla sua infanzia. Entrato nel 1937 all'età di 15 anni nell'Ordine di san Francesco, fece il suo noviziato alla Verna. Dopo la sua ordinazione sacerdotale il 6 aprile 1946, i suoi superiori lo inviarono a Roma per terminare gli studi teologici presso il Pontificio Ateneo «Antoniano» e quindi a Lovanio per un corso di specializzazione presso l'Università Cattolica indirizzandolo così al campo dell'insegnamento. Nel 1950 aveva conseguito il suo dottorato in teologia presso l'«Antoniano».

Dopo tre anni nella sua Provincia, dove era incaricato della formazione dei giovani frati, fu richiamato a Roma nel 1953 dal Ministro Generale come docente di Teologia Dogmatica Fondamentale presso l'«Antoniano». Da quella data in poi ha fatto parte della fraternità del Collegio Internazionale Sant'Antonio fino al 27 settembre 1995, quando con l'obbedienza del Ministro Generale è rientrato in Provincia, nella fraternità della Verna.

La sua attività didattica e scientifica fu molto vasta, come pure molto qualificate furono le sue pubblicazioni su temi di primaria importanza dogmatica. Tra queste: *Summa de sacramentis Totus homo* (1955), *La costi-*

tuzione dogmatica Pastor Aeternus del Concilio Vaticano I (1961), La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II (1984), La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione (1985).

Padre Betti, teologo di fiducia del Cardinale Florit, Arcivescovo di Firenze, col quale ebbe una collaborazione intesa, dal 1962 al 1965, si dedicò a tempo pieno a lavorare per il Concilio Vaticano II. Infatti ebbe l'incarico di Segretario della Sotto-commissione «*de Divina Revelatione*». Partecipò così all'elaborazione delle due Costituzioni dogmatiche *Lumen Gentium* e *Dei Verbum*. Nei suoi interventi durante i lavori delle Commissioni e Sotto-commissioni del Concilio, Padre Betti si è rivelato un teologo preparato e acuto, aperto alle problematiche che in quel momento erano particolarmente vive e, allo stesso tempo, sicuro della dottrina e fedele al Magistero della Chiesa.

Valido e vasto fu anche il suo contributo alla Congregazione per la Dottrina della Fede di cui fu Consultore dal 1968 per circa trentacinque anni. È stata una collaborazione preziosa «a servizio della fede» che Padre Betti ha svolto in modo nascosto e assiduo.

Con competenza e dedizione, si prodigò per la formazione intellettuale e morale prima come Professore e Decano di Teologia della Pontificia Università «Antonianum», della quale dal 1975 fu anche Rettore. Dal 1991 al 1995 egli fu Rettore Magnifico della Pontificia Università Lateranense. Preziosa fu anche la collaborazione prestata alla Segreteria di Stato dal 1984 per circa ventotto anni.

Una vita laboriosa e brillante al servizio di Dio, della Chiesa e della società; la sua forza spirituale era sempre segnata dal carisma francescano. Come vero discepolo di san Francesco, fu uomo semplice, fraterno, orante, umile, povero, evangelico, partecipando alla vita quotidiana nei conventi dei Frati Minori dove ha vissuto. Il Vangelo di Gesù è stato la sua norma di vita. Teologo profondamente cattolico, francescano genuino, sempre in comunione con la Chiesa Cattolica, rispettoso e obbediente verso i pastori e, in special modo, verso il Papa.

Benedetto XVI lo aveva creato Cardinale di Santa Romana Chiesa nel Concistoro ordinario pubblico del 24 novembre 2007, assegnandogli la Diaconia dei Santi Vito, Modesto e Crescenza. Il motto da lui scelto quando seppe della nomina a Cardinale «*Dilexi Ecclesiam*» («Ho amato la Chiesa») riassume tutto il percorso della vita di questo religioso francescano pieno di amore a Dio e alla Chiesa.

INDEX TOTIUS VOLUMINIS 8 (2009)

EDITORIALES

- SODI M., *Annuncio, celebrazione, vita nel contesto del pensiero paolino e delle realtà ecclesiali* 3-8
- TREMBLAY R., *Dall'escatologia alla protologia: un percorso insolito?* 259-263

STUDIA

- BENATS B., «Qui enim finem intulit, hic et initium operatus est» (A.H. IV,12,4). *Rilettura della storia a partire dell'evento del Figlio incarnato in Ireneo di Lione* 299-315
- CARELLI R., *L'assolutezza dell'amore e la fecondità delle origini. I riflessi protologici dell'escatologia di Hans Urs von Balthasar* 423-447
- CARLOTTI P., *La syneidesis paolina: spunti in prospettiva educativa* 197-217
- CODA P., *Il Crocifisso e il volto di Dio nella teologia di San Paolo* 31-43
- DAL COVOLO E., *Logos e fides tra Atene e gli areopaghi del terzo millennio* 9-19
- DONGHI A., *La parola di Paolo nella preghiera della Chiesa* 153-168
- DRISCOLL J., *Romans 12:1 – Loghiké latreía as the foundation of authentic christian Worship* 131-142
- FERRARIO F., *La giustificazione per la fede* 121-130
- HOLZER V., *L'eschatologie trinitaire chez Hans Urs von Balthasar. Sens et implications d'une «eschatologie théocentrique»* 387-421
- IAMMARRONE G., «In lui sono create tutte le cose». *Il rapporto dell'escatologia con la protologia e le sue conseguenze per la teologia nella scuola francescana, in S. Tommaso d'Aquino e seguaci* 333-352
- MASPERO G., *L'arché alla luce del telos e la struttura trinitaria del pensiero di Gregorio di Nissa* 317-332

MIRALLES A., <i>I sacramenti e il mistero nel corpus paulinum: un approccio sintetico</i>	59-69
MUSONI A., <i>La Chiesa nel mistero di Dio in San Paolo</i>	45-58
NEUFELD K.H., <i>H. de Lubac und K. Rabner zum Verhältnis von Natur und Übernatur</i>	353-369
O'CALLAGHAN P., <i>La grazia e la giustificazione nel pensiero di San Paolo</i>	71-83
PITTA A., <i>Paolo interprete della Scrittura</i>	21-30
PORRAS A., <i>“La creazione geme nelle doglie del parto...” (Rm 8,22): anche un’etica ecologica?</i>	181-195
RAMONAS A., <i>La prospettiva sofologica dell’escatologia di S. N. Bulgakov</i>	449-466
REYNIERS R., <i>L’eschatologie et la protologie des Épîtres aux Colossiens et Ephésiens</i>	265-279
SIMOENS Y., <i>Le prologue de Jean (Jn 1,1-18)</i>	281-297
SODI M., <i>Un anno paolino per riscoprire il ruolo di Paolo nella liturgia?</i>	143-152
SPITERIS Y., <i>Tra cristificazione e “divinizzazione” in Cristo nella tradizione del cristianesimo orientale</i>	131-120
TÁBET M., <i>Legge e grazia in San Paolo: l’etica della norma e l’etica della grazia</i>	169-179
TREMBLAY R., <i>Les rapports de l’eschatologie à la protologie à la lumière du Christ pascal. La pensée de F.-X. Durrwell</i>	371-385
TREMBLAY R., <i>L’usage de la pensée paulinienne dans l’“Eschatologie” de Joseph Ratzinger / Benoît XVI</i>	85-104
ZUCCARO C., <i>Le forme paoline del primo ethos cristiano</i>	219-230
COLLECTANEA	
RUSECKI M., <i>Christian values as the foundation of European unity</i>	467-486
RECENSIONES	
AMATO A., <i>Gesù, identità del Cristianesimo. Conoscenza ed esperienza, LEV, Città del Vaticano 2008, 472 pp. (Czesław Rychlicki)</i>	233-236
CARLOTTI P., <i>L’altezza della vocazione dei fedeli in Cristo. Teologia morale e spirituale in dialogo, LAS, Roma 2008, 139 pp. (Manlio Sodi)</i>	231-232

DEODATO G., <i>La persona in San Tommaso d'Aquino. Gli inediti apporti tommasiani per una fondazione cristologia e metafisica della relazione in antropologia</i> = Verbum, Rubbettino, Soveria Mannelli (CT) 2009 (Riccardo Ferri)	489-491
FERRI R., <i>Gesù e la verità. Agostino e Tommaso interpreti del Vangelo di Giovanni</i> = Teologia, Città Nuova, Roma 2007 (Marcello Bordoni)	487-489
GRONCHI M. (ed.), <i>L'ermeneutica delle fonti nelle tradizioni ebraica, islamica, cattolica e riformata</i> = Euntes Docete, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2004 (Giovanni Ancona)	491-494
MINNERATH R., <i>Pour une éthique sociale universelle. La proposition catholique</i> , Postface par M. CAMDESSUS, Editions du Cerf, Paris 2004 (Wilhelm Imkamp)	494-496

VITA ACADEMIAE

Decreti di nomina del <i>Prelato Segretario</i> e del <i>Presidente</i> dell'Accademia	237
Sessione accademica del 16 dicembre 2008, per celebrare il 70° genetliaco di S.E. Mons. Angelo Amato S.D.B. Prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi:	
1. Saluto del Presidente (Marcello BORDONI)	238-239
2. Saluto del Prelato Segretario (François-Marie LÉTHEL, ocd)	239-242
3. <i>Laudatio</i> di S.E. Rev.ma Mons. Angelo Amato (Pascual CHÁVEZ VILLANUEVA, SDB): "Gesù Cristo, sorgente di ogni santità"	242-247
4. <i>Lectio magistralis</i> di S.E. Rev.ma Mons. Angelo AMATO: "Gesù, identità del cristianesimo"	247-256
Relazione annuale del Presidente (giugno 2008 - giugno 2009) (Manlio SODI)	497-502
Cronaca della Sessione pubblica dell'Accademica (29 ottobre 2010) (Riccardo FERRI)	502-504

IN MEMORIAM

Cardinale Umbero Betti	505-506
------------------------------	---------

LUMEN CHRISTI

Tra mysterium, esperienza e prospettive
nella via lucis Ecclesiae



Quinto Forum Internazionale della Pontificia Accademia di Teologia

28-30 gennaio 2010

SALA RIUNIONI "DOMUS SANCTAE MARTHAE"
Città del Vaticano

Giovedì 28 gennaio

Memoria di san Tommaso d'Aquino

9,00 - 10,30

- *Saluto* di S.E. Mons. Gianfranco RAVASI, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura
- *Introduzione* del Prof. Manlio SODI, Presidente della Pontificia Accademia di Teologia
- *Significato e percorso del Forum*: P. François-Marie LÉTHEL, Prelato Segretario

10,30 - 11,00 Intervallo

Parte Prima

IL TEMA DELLA LUCE NELLA TEOLOGIA BIBLICO-SAPIENZIALE

11,00 - 13,00

- Presiede S.Em. il Card. Zenon GROCHOLEWSKI
- **I Relazione** – Prof. Horacio SIMIAN YOFRE, *L'esperienza della luce principio di vita sapienziale, annuncio della luce nell'evento futuro della storia del popolo di Dio (teologia biblica dell'AT)*
- **II Relazione** – Prof. Clemens STOCK, *L'adempirsi dell'avvento della luce nell'evento dell'incarnazione, della croce, della risurrezione e del dono dello Spirito (teologia biblica del NT)*
- Dibattito

Parte Seconda

IL CRISTO LUCE CHE ILLUMINA IL PENSIERO TEOLOGICO

16,00 - 17,00

- Presiede S.Em. il Card. Georges COTTIER
- **III Relazione** – Prof. Enrico DAL COVOLO, *Il discorso dell'Areopago e l'universalità della Verità alla luce della fede, nel contesto della teologia sapienziale dei Padri*
- **IV Relazione** – Mons. Fernando OCÁRIZ, *Metafisica della persona e mistero di Cristo*

17,00 - 17,30 Intervallo

17,30 - 18,45 Dibattito

Venerdì 29 gennaio

Parte Terza

DAL CRISTO LUCE L'ESPERIENZA LUMINOSA DEL VISSUTO CRISTIANO

9.00 - 10.30

- Presiede S.Em. il Card. Paul POUPARD
- **V Relazione** – S.E. Mons. Angelo AMATO, *Gesù Cristo, la forma della santità cristiana*
- **VI Relazione** – Prof. Manlio SODI, *Il Mysterium lucis tra incarnazione e divinizzazione nella via lucis Ecclesiae*

10,30 - 11,00 Intervallo

11,00 - 13,00

- **VII Relazione** – S.E. Mons. Domenico SORRENTINO, *Il valore dell'esperienza cristiana in teologia*
- Dibattito

Parte Quarta

LA TEOLOGIA IN DIALOGO CON IL PENSIERO E LA CULTURA DEL NOSTRO TEMPO

15,00 - 16,30 Visita culturale in Vaticano

16,30 - 17,30

- Presiede S.Em. il Card. Raffaele FARINA

- **VIII Relazione** – Prof. Paul O'CALLAGHAN, *Lumen Christi: paradigma del cristiano nel mondo*
- **IX Relazione** – Mons. Piero CODA, *In via Lucis: trasfigurazione e comunione nell'anelito di unità dei popoli*

17,30 - 18,00 Intervallo

18,00 - 18,45 Dibattito

Sabato 30 gennaio

9,00 - 10,30

- Conferimento dell'emeritato a Mons. Marcello BORDONI, già Presidente dell'Accademia
- *Laudatio* a cura del Prof. Nicola CIOLA e saluto del Presidente emerito

10,30 - 11,00 Intervallo

11,00 - 12,00

- Conclusioni del *V Forum* a cura del Presidente
- Suggerimenti e prospettive per il cammino dell'Accademia

12,00 Concelebrazione eucaristica
Presiede S.E. Mons. Angelo AMATO

13,00 Agape fraterna

L'idea centrale del *V Forum* è caratterizzata dalla riflessione sulla Persona di Gesù Cristo, e sulla sua azione mediatrice salvifica, compiuta nella sua Parola di Verità e nel suo Spirito di Amore. L'approfondimento di queste dimensioni nell'unità simbolica del "mistero della luce" si muove dalle parole stesse di Gesù: "Io sono la luce del mondo" (Gv 8, 12). L'identità del *Mysterium lucis* non solo illumina l'esperienza dell'uomo come forza dinamica che irradia dal Cristo, ma è il Cristo stesso – Luce che pervade le profondità del pensare umano nella ricerca della Verità –, incontrato nelle realtà del quotidiano, sperimentato nella mediazione offerta dal mistero ecclesiale, celebrato nella realtà liturgico-sacramentale, iconizzato nelle tante forme in cui si esplicano i documenti della cultura, vissuto in dimensione spirituale e mistica, annunciato nei molteplici linguaggi con cui il pensiero positivo si radica nel quotidiano. Da questo orizzonte promana il richiamo, rivolto ai credenti, a vivere nel mondo come "figli della luce", con tutto ciò che questo comporta a livello di istanze morali, di coraggio nell'affrontare le più variegate sfide che provocano riflessione, di impegni per creare o ricreare un umanesimo culturale di cui la Chiesa racchiude pagine di eloquente ricchezza. Su questa lunghezza d'onda si muove il *V Forum* cui partecipano gli Accademici, i Colleghi professori, gli Studenti e i Cultori di Scienze filosofiche e teologiche. Tenendo conto della "logica" del *Forum*, le singole relazioni invitano alla riflessione e sollecitano istanze perché il tema *Lumen Christi*, visto a partire dalla teologia biblico-sapienziale (I), faccia cogliere il ruolo del pensiero teologico (II), i riflessi che promanano dall'esperienza del vissuto cristiano (III), per sviluppare nel dialogo con il pensiero e le culture odierne una linea di riflessione che educi all'azione (IV).