



Cristocentrismo. Riflessione teologica

Jesús Villagrasa, L.C.

Il congresso *Il Cristocentrismo nella riflessione teologica contemporanea*, organizzato dalla facoltà di Teologia dell'Ateneo Pontificio "Regina Apostolorum", si è tenuto a Roma il 12-13 aprile 2000¹. La cornice è disegnata dall'intervento introduttivo del Card. Giacomo Biffi, *Cristocentrismo: presupposti e problemi*, e dalle conclusioni del Card. Joseph Ratzinger e di Mons. Antonio Cañizares.

In questa cornice sono collocate le *relazioni* e *comunicazioni* al Congresso². Questa nota dà un posto di rilievo alle relazioni del Card. G. Biffi, di Mons. Marcello Bordoni, di Mons. Livio Melina e di Fr. François-Marie Léthel per il loro apporto cristocentrico alla teologia dogmatica, alla teologia delle religioni, alla teologia morale³ e alla teologia spirituale rispettivamente. Le altre – di cui in seguito si farà qualche cenno –, pure di grande levatura teologica, mostrano qualche aspetto del cristocentrismo nelle diverse aree teologiche.

Mons. Giuseppe Segalla, biblista, in *La memoria di Gesù come struttura di base del Nuovo Testamento* (23-42) sviluppa una tesi di P. Bonnard e mostra che «la memoria di Gesù costituisce la struttura fondamentale del Nuovo Testamento sotto il profilo letterario, fenomenologico e *teo-logico*» (26)⁴.

Don Carlo Dell'Osso, patrologo, in *Il concilio di Calcedonia e il neocalcedonismo* (43-62) studia le riflessioni di autori del VI e VII se-

¹ P. SCARAFONI (ed.), *Cristocentrismo. Riflessione teologica*, Città Nuova Editrice, Roma 2002, 412 pp. Questo volume degli atti sarà citato col numero di pagina fra parentesi.

² L'indice del volume non ha riportato la divisione tra relazioni e comunicazioni.

³ Si può affiancare la comunicazione di G.M. Miglietta sul modello recente del Cristocentrismo del dono nella teologia morale (339-347).

⁴ Un accenno agli studi biblici e alla terza ricerca storica su Gesù si trova nella comunicazione di Paolo Gamberini, *Cristologia per il terzo millennio* (293-401).

colo circa le due nature e l'unica persona di Cristo⁵. Suor Telesfora Pavlou, in *Il Cristocentrismo nella teologia ortodossa contemporanea* (115-148), mostra che la cristologia ortodossa va sempre presa in considerazione con l'insieme del mistero trinitario: è un cristocentrismo che cerca di evitare ogni rischio di *cristomonismo*⁶. Nella teologia ortodossa, Cristo e la SS.ma Trinità sono due misteri armoniosamente inscindibili tra loro: «il sistema teologico non è tanto raffigurabile con un cerchio, quanto piuttosto con un'ellisse dove appunto ci sono due centri in perfetta sintonia ed in perfetta relazione tra loro» (124). È meglio quindi parlare di un *cristocentrismo trinitario*.

Luigi Maggiali, in *Gesù di Nazaret nella sua identità filiale* (327-338), afferma che non si può comprendere la storia di Gesù di Nazaret se non in un orizzonte trinitario, né si può fare un autentico discorso trinitario se non in un orizzonte cristologico. P. Paolo Scarafoni in *Il concetto di "persona" nella cristologia e nella teologia trinitaria contemporanea* (149-177) afferma che la nozione teologica di persona favorisce lo sviluppo del Cristocentrismo: benché l'uomo sia capace di cogliere la dignità della persona, in pratica è stato soltanto Cristo che ha svelato l'uomo all'uomo. Cristo, redentore dell'uomo e del mondo, non è soltanto il centro del cosmo e della storia, è anche «colui che è penetrato, in modo unico ed irripetibile, nel mistero dell'uomo ed è entrato nel suo cuore» (*Redemptor hominis*, n. 8).

P. Javier García impronta la relazione *L'umanità di Cristo, strumento della nostra salvezza oggi* (89-113) alla frontiera tra la cristologia sistematica e la teologia spirituale, nella prospettiva della teologia dei misteri della vita di Cristo, che in fondo coincide con una soteriologia narrativa.

Janusz Królikowski, in *Il Cristocentrismo a partire dalla svolta antropologica* (305-326), afferma che la teologia antropocentrica sorta dalla «svolta antropologica contemporanea» si è trovata in un vicolo cieco e che col cristocentrismo c'è la possibilità di affrontare i principali problemi, malintesi e difficoltà posti dalla svolta alla teologia.

Cloe Taddei Ferretti, in *Il Cristocentrismo e la riflessione della teologia femminista* (349-376), sottolinea che nell'ambito della teologia femminista è stato espresso un profondo disagio circa l'esistenza di un Salvatore maschio per le donne dovuto ad una stortura nella presentazione e ricezione dell'immagine di Gesù Cristo come Salvatore

⁵ Anche patristico è lo studio di Vittorino Grossi, *L'apporto di sant'Agostino alla cristologia* (281-303).

⁶ Paolo Scarafoni, curatore degli Atti, chiarisce nel primo paragrafo della presentazione che per cristocentrismo non si intende *cristomonismo*.

unico ed universale. Mette in risalto «che la maschilità di Gesù, in quanto tale, non ha valore salvifico, è solo un dato di fatto, mentre Gesù è auto-espressione di Dio in quanto essere umano e non in quanto maschio» (375). Questa interpretazione, secondo la Ferretti, «costituisce il presupposto per il superamento di un ostacolo al pieno riconoscimento del cristocentrismo» (376).

Mons. Gianni Colombo, liturgista, in *Movimento liturgico: frutti e sfide all'inizio del terzo millennio* (205-220), presenta il carattere cristocentrico della liturgia: il movimento liturgico, col recupero e la definitiva affermazione della natura cristologico-pasquale dell'azione liturgica «ha permesso di ricollocare l'esperienza sacramentale nella linea dell'“evento” e del “memoriale” celebrato, consentendo così di cogliere l'esperienza sacramentale come il luogo sorgivo dell'essere-identità profonda della Chiesa e, in essa, del credente» (206)⁷.

Le voci di tutti questi esperti non possono risuonare in questa nota quanto meritano. Il loro contributo, come è evidente negli atti, è servito a chiarire in che senso la teologia è cristocentrica e ad offrire uno sguardo di insieme alle dimensioni del cristocentrismo. Il rilievo di Mons. Bordoni nell'introduzione alla sua relazione è importante:

«Per comprendere tutta l'importanza del “cristocentrismo della fede cristiana”, bisogna considerare che esso non riguarda soltanto il suo “contenuto oggettivo”, per il quale Gesù Cristo occupa un posto centrale, che si deve, per altro, ben definire, ma riguarda pure il *carattere strutturale della fede stessa* nella quale, ogni suo particolare contenuto, non può essere espresso in “termini veramente cristiani” senza riferimento all'evento Gesù Cristo. Così tutti i settori della dogmatica cristiana (Dio, Trinità, ecclesiologia, antropologia, sacramenti, escatologia), e della dottrina morale, non possono esprimere la loro determinazione specifica senza aperto riferimento all'evento cristologico fondamento e struttura di tutto il sapere teologico» (63).

Le quattro relazioni scelte permettono, innanzi tutto, di definire il cristocentrismo per evitare sensi teologicamente impropri ed evitare confusioni con ciò che cristocentrismo non è; e, una volta fatto ciò, di rilevare le sfumature che il cristocentrismo presenta nelle principali aree teologiche, ciascuna di esse con i suoi «cristocentrismi».

⁷ Mons. Enzo Lodi studia il tipo di connotazioni cristologiche presenti nei testi eucologici ed antifonali della *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine* (377-391).

1. Cristocentrismo e teologia dogmatica

Il Card. G. Biffi apre il congresso con una domanda che non è retorica: *Cristocentrismo: che cosa intendiamo?* Un dizionario teologico può dare un primo orientamento: una teologia si dice cristocentrica «nella misura in cui pone Cristo al centro della storia della creazione e della salvezza, come condizionatore e ordinatore di ogni realtà»⁸. Questa centralità non permette la riduzione del cristocentrismo ad un semplice capitolo della cristologia. Ci sono due interpretazioni principali del cristocentrismo in teologia: una di valenza cristologica dove per cristocentrismo si intende «la obiettiva comprensività-sinteticità-universalità di Gesù, Cristo e figlio di Dio»; l'altra di valenza epistemologica, per cui «la totalità del discorso teologico è “cristologia” o articolazione di una “cristologia”»: in questo secondo caso «“cristologia” è il nome proprio della “teologia”»⁹. La domanda di G. Biffi richiama una varietà di recenti proposte di cristocentrismo. Come padri del cristocentrismo nella teologia dogmatica del secolo scorso si dovrebbe parlare anzitutto di K. Barth e H.U. von Balthasar, ma anche di E. Mersch e di R. Guardini. Von Balthasar, e per suo tramite la teologia cattolica, ha ricevuto molte suggestioni del secondo K. Barth, in particolare, il principio cristocentrico oggettivo e soggettivo della fede: «Cristo stesso infatti sta nel vero centro teologico, in ordine a cui il mondo e la creazione derivano la loro struttura... l'esclusiva forma esistenziale di Cristo è il centro della storia»¹⁰. Nel cristocentrismo *obiettivo*¹¹ «si raccolgono gli esiti più convincenti della teologia contemporanea di comprendere la totalità del Mistero cristiano, nella sua *singularità* e valenza universale. Si tratta infatti di mostrare in quale senso l'avvenimento di Gesù Cristo è l'unico principio adeguato per una compiuta intelligenza della totalità del reale e della storia. Per raggiungere questo scopo occorre evitare che la prospettiva cristocentrica dissolva la *singularità* storica di Cristo nell'affermazione di un universalismo cristologico inteso come *categoria* ideologica: il cristo-

⁸ “Cristocentrismo” in K. RAHNER; H. VORGRIMLER, *Dizionario di teologia*, Herder-Morcelliana, Cremona 1968, p. 165.

⁹ G. MOIOLI, “Cristologia” in *Dizionario teologico interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977², vol. I, p. 645. Cf. G. MOIOLI, “Cristocentrismo” in *Nuovo Dizionario di teologia*, Paoline, Alba 1977, pp. 210-222.

¹⁰ H.U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo*, Jaca Book, Milano 1994, p. 55; «l'universale concretum Cristo è l'unico punto di apertura verso il Logos universale e cosmico» (*idem.*, p. 57).

¹¹ La paternità dell'espressione è generalmente attribuita a A. GRILLMEIER, *Zum Christusbild der heutigen Katholischen Theologie*, in *Mit Ihm und in Ihm*, Freiburg,-Basel-Wien 1975, pp. 680-715.

centrismo risulta fondatamente *obiettivo* proprio nella misura in cui muove dalla confessione che in un istante preciso del tempo, un uomo storico concreto, Gesù di Nazaret, in forza della sua singolare umanità di figlio di Dio, si è posto come unico Salvatore, *Centro del cosmo e della storia (Redemptor hominis 1)*»¹².

Karl Barth, col rifiuto della *analogia entis*, come da lui capita, e la proposta della *analogia fidei* – dove la conoscenza di Dio trova la sua legittimità solamente nell'oggettività della mediazione realizzata da Dio in Cristo Gesù – ha compiuto una concentrazione cristocentrica del sapere teologico nella quale la cristologia deve occupare tutto lo spazio in teologia, perché la cristologia è tutto o non è nulla¹³. È merito di H.U. von Balthasar aver accolto la provocazione barthiana e nello stesso tempo aver intrapreso il cammino di una riflessione più equilibrata e convincente¹⁴.

Cosa intendiamo, quindi, con «cristocentrismo». La risposta più articolata alla domanda è stata offerta dal Card. G. Biffi in *Cristocentrismo: presupposti e problemi (7-21)*¹⁵: «Riteniamo propriamente cristocentrica la visione organica e totalizzante della realtà che riconosce nell'umanità del Verbo incarnato il principio oggettivo subalterno dell'intera creazione, *senza eccezione alcuna*, in tutti i suoi livelli e le sue dimensioni» (8)¹⁶. La questione del cristocentrismo si risolve, quindi, nell'appurare quali siano i rapporti oggettivi che legano Cristo all'universalità delle cose¹⁷. L'intervento è diviso in tre parti:

1^a. I *presupposti* che oggettivamente sorreggono la visione cristocentrica: c'è in Dio, dall'eternità, un disegno che ha presieduto all'ordine di cose di fatto esistente: la Rivelazione parla di una οἰκονομία (piano di governo) e di una πρόθεσις (un proposito) che sta all'origine dell'esistenza di tutte le cose; questo disegno è ontologicamente limitato e «compaginato», perché la realtà extradivina è varia e molteplice; è inalterabile e cristocentrico perché è il «disegno eterno che Dio ha attuato in Cristo Gesù nostro Signore» (cf. Ef. 3, 11): l'eterno progetto del Padre è quello di «ricapitolare tutte le cose in

¹² A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000, p. 39.

¹³ Cf. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik: I/2: Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*, Zürich 1959⁴, § 15.1, p. 114.

¹⁴ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985.

¹⁵ Card. Biffi riprende i contenuti essenziali del suo libro *Approccio al cristocentrismo*, Note storiche per un tema eterno, Jaca Book, Milano 1994 (abbreviato con *Approccio*).

¹⁶ Il corsivo è mio; indica un inciso che non era presente in *Approccio*, p. 11.

¹⁷ Cf. *Approccio*, p. 11.

Cristo» (Ef. 3, 10), un Cristo che nella Rivelazione non è né il Logos considerato a prescindere dalla sua incarnazione, né un Verbo incarnato visto in astratto senza connessione con la sua essenziale funzione redentiva. Davanti a questo disegno ci sono domande improponibili¹⁸ e domande legittime¹⁹.

2^a. La *proposta* di una visione cristocentrica ha due poli: il primato di Cristo e i nessi tra Cristo e l'universo.

- Il Cristo immolato e glorificato è la sorgente di ogni esistenza creata, che dall'inizio è stata pensata e voluta «in Lui»; Cristo è il primo dei predestinati, e la predestinazione di Adamo e di tutti i suoi figli è incontrovertibilmente «predestinazione in Cristo», a prescindere dai diversi «stati» in cui l'uomo è venuto a trovarsi. «Che significato ha la scelta di un Uomo-Dio Redentore, al quale tutta la creazione è ordinata? Pare evidente che lo specifico di questo disegno è la volontà di manifestare, prima e più di altra perfezione divina, l'amore misericordioso capace di superare ogni ribellione e vincere ogni durezza. Per attuare il prodigio di un Uomo-Dio Redentore è stato preferito, tra tutti i possibili, un mondo dove di fatto le creature liberamente si contaminassero nel peccato. Per avere un peccato da redimere è stato chiamato all'esistenza un essere come l'uomo che, in quanto signore dei suoi atti, avesse la tremenda facoltà di decidere anche contro Dio» (14-15)²⁰. Per cogliere la razionalità di questa prospettiva il cardinale Biffi offre questo principio: «Per sapere ciò che il Padre ha voluto dall'inizio, non c'è strada più sicura che guardare a ciò che è avvenuto alla fine [...] Se alla fine c'è il Cristo Redentore, crocifisso e risorto, allora al principio della "economia" divina non ci può essere che il Cristo Redentore, crocifisso e risorto» (15). Diceva l'Aquinate che «Dio ha disposto che le cose avvenissero secondo ciò che sarebbe avvenuto»²¹.

¹⁸ «Non pare abbia molto senso chiedersi perché sia stata chiamata all'esistenza una data realtà piuttosto che un'altra; né perché sia stato preferito, tra gli infiniti possibili, questo specifico ordine di cose. E neppure perché sia stata permessa l'esistenza di questo o quel male nel mondo. In generale, bisogna dire che non ci sono "perché" che ai nostri occhi possano determinare o anche soltanto adeguatamente spiegare le scelte di colui che resta sempre e totalmente sovrano» (12). Il mio corsivo indica un'aggiunta al testo di *Approccio*, p. 46.

¹⁹ Sono domande legittime: «quali siano i legami che connettono una particolare realtà con la "unitotalità" (per usare un termine soloveviano); quali delle sue perfezioni Dio intenda segnatamente manifestare in questo concreto piano di provvidenza; che cosa si è primariamente proposto di comunicarci attraverso la creazione degli esseri che sono stati chiamati ad esistere; quali siano le valenze positive di ciò che a prima vista ci appare soltanto nella sua negatività» (12). Il mio corsivo indica un'aggiunta al testo di *Approccio*, p. 46.

²⁰ Sul «valore» del peccato nel disegno di Dio, cf. Sant' Ambrogio *Exameron* IX,76.

²¹ «Deus ordinavit fienda secundum quod res fiendae erant» (*In 1 Tm* c.1, lc. 4).

- I rapporti di Cristo con l'universo creato e riconciliato sono espressi nell'inno della lettera ai Colossesi (Col 1,12-20). In tutte e due le strofe il discorso è scandito dall'identica terna di preposizioni: ἐν αὐτῷ (in lui), δι' αὐτοῦ (per mezzo di lui), εἰς αὐτόν (in vista di lui). Il cardinale Biffi considera plausibile che, secondo la cultura greca entro la quale questo testo ha avuto origine, le tre preposizioni significhino una triplice causalità, e che, per tanto, si possa assegnare a Cristo²² la causalità «esemplare», «finale» ed «efficiente»²³ nei confronti di tutte le cose. Cristo, centro del cosmo e della storia, può essere visto come «causa efficiente», mediante cui (διὰ) tutto è stato creato; oppure come «causa esemplare», in cui (ἐν) ogni realtà trova la sua forma ideale originaria; oppure come «causa finale», verso cui (εἰς) tutto si protende in un dinamismo di compimento.

3^a. Alcuni *problemi* implicitamente suscitati da questa visione cristocentrica:

- Il peccato nel disegno di Dio: Biffi propone di andare oltre la «volontà permissiva» di Dio per scoprire quali siano i valori specifici intrinsecamente connessi alla comparsa della creatura colpevole e che sono oggetto della divina deliberazione, e per vedere che anche la prima caduta è avvenuta «secondo il prestabilito disegno e la prescienza di Dio» (cf. At. 2, 23).

- Se la causalità efficiente di Cristo sia solo nell'ordine della grazia o anche in quello della creazione, e se sia un'efficienza «ontologica-fisica» o «morale». «Un cristocentrismo che assegni al Risorto una causalità efficiente strumentale anche di tipo ontologico su tutto l'esistente, nell'ordine della natura e nell'ordine della grazia, ci appare come l'unica concezione che non solo manifesta tutti i dati rivelati senza mortificarli, ma si offre altresì quasi somma e superamento di due grandi tradizioni di pensiero della teologia occidentale»²⁴.

- La preesistenza di Cristo, da collocare al principio di tutto, è quella di Cristo Redentore che ha versato il suo sangue ed è stato glorificato, e non solo nella sua eterna condizione di Figlio di Dio consustanziale al Padre e sussistente nella natura divina (cf. 19-20).

²² In *Approccio* p. 63, è sottolineata la subordinazione delle tre forme di causalità in Cristo. «Esse saranno riferibili a Cristo soltanto in linea subordinata e in senso strumentale, restando ovviamente l'essenza divina la causa finale, esemplare ed efficiente di tutto».

²³ In 1 Cor 8,6 si distingue una causalità efficiente primaria e originaria assegnata al Padre espressa dalla preposizione ἐκ (da), da una causalità strumentale e subordinata riconosciuta al «Kyrios» (crocifisso e risorto) espressa con διὰ (per mezzo di) (cf. pp. 18-19).

²⁴ *Approccio*, p. 74. Il Card. Biffi conclude con queste parole il capitolo di *Approccio* dedicato ai rapporti tra Cristo e l'universo.

- Il mistero dell'ascensione, secondo la lettera agli Ebrei, sembra dare la chiave di tutto il disegno salvifico. Gesù passa «da questo mondo al Padre» (Gv 13, 1), dalla temporalità all'eterno, e facendosi in qualche modo «contemporaneo» di tutte le età, egli può agire e influire su tutti i secoli. L'azione creatrice, costantemente in atto, passa attraverso il Figlio di Dio crocifisso e glorificato. «L'azione divina dà l'esistenza alla umanità di Gesù e, in lui e per mezzo di lui, all'intero universo»²⁵.

2. Cristocentrismo e teologia pluralista delle religioni

Mons. Bordoni nella relazione *Identità di Cristo alla luce della sua missione* (63-87) afferma che «oggi, la principale sfida al cristocentrismo della fede proviene dal mondo delle religioni, nell'ambito del dialogo interreligioso, con lo spostamento di accento verso un *pluralismo religioso teocentrico*» (83). Infatti, il cristocentrismo non si oppone al teocentrismo, fatta eccezione della teologia pluralista delle religioni, la quale pretende di evitare le gravi conseguenze che seguirebbero *ad intra* e *ad extra* del cristianesimo da un atteggiamento di superiorità nel rapporto con le altre religioni.

L'avversione contro la pretesa unicità «cristocentrica» del cristianesimo era già compendiata in noti enunciati della modernità secondo i quali delle verità storiche contingenti non possono mai divenire la prova di verità razionali necessarie; per questo la storia non è, e non può essere, il luogo di religioni e personalità assolute. Il che porta in modo inevitabile all'idea che tutte le religioni e tutte le mistiche si equivalgono in quanto esperienze dell'assoluto²⁶.

In questo modo «l'evento cristologico» è considerato, «proprio in forza della sua storicità autentica (singolare), un avvenimento limitato, uno tra i molteplici volti rivelati da Dio, giungendo ad affermare che Gesù *sarebbe solo un ponte di passaggio verso Dio, tra i molti*» e che «l'incarnazione di Dio sarebbe allora solo come un contingente e puramente particolare rivestimento umano del Verbo, per cui Gesù non

²⁵ *Approccio*, p. 80. Nel congresso, forse per chiarire l'argomento, il Card. Biffi aggiunge: «Abbiamo da sempre accolto la notizia strabiliante che un Uomo crocifisso e glorificato è divenuto compimento dell'effusione pentecostale dello Spirito che investe l'umanità; non dovremmo avere difficoltà ad accettare che questo stesso uomo sia arrivato a essere il compimento anche della comunicazione dell'essere a tutta la realtà extradivina» (21).

²⁶ Cf. G.E. LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, Werke, t. VI, *Philosophie, Theologie*, Frankfurt 1965, p. 285; E. TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums*, München-Hamburg 1969, pp. 29, 45 ss.

potrebbe identificarsi con lo stesso Verbo eterno, assoluto ed universale, ma sarebbe solo una sua parziale manifestazione» (84). Ne segue che l'espressione linguistica (Scrittura-Tradizione) di questo «evento rivelatore» sarebbe inadeguata e relativa rispetto all'assoluto trascendente della «Parola di Verità», umanamente inesprimibile. Essa non potrebbe costituire in alcun modo un valore assoluto normativo per la storia della Chiesa e delle generazioni umane. «*Insomma, la relativizzazione dell'evento cristologico, della sua pienezza e definitività, della sua assolutezza ed unicità, nella storia, implica pure quella della sua espressione linguistica e della sua comprensione di fede della comunità apostolica, di cui è espressione privilegiata la Scrittura e la Tradizione ecclesiale*» (84).

Alla pretesa unicità, singolarità ed universalità dell'evento cristologico e della «fede e missione» cristiana nel mondo si va opponendo e proponendo sempre più un'altra pretesa dogmatica: *quella dell'assoluta uguaglianza di tutte le religioni*, come equidistanti dall'unico mistero apofatico di Dio, per la quale si dovrebbe rinunciare alla pretesa unicità della Identità e Missione di Gesù Cristo, quale elemento costitutivo universale di salvezza. La frattura epistemologica che soggiace alla posizione del pluralismo teocentrico è ereditata dal dualismo kantiano tra *noumeno* e *fenomeno*. Infatti, «Dio o la Realtà ultima, trascendente ed inaccessibile all'uomo, potrà essere sperimentata soltanto come fenomeno, espresso con immagini e nozioni culturalmente condizionate; ne segue che rappresentazioni diverse della stessa realtà, non si escludono necessariamente *a priori*»²⁷. Ne consegue una concezione che separa radicalmente il Trascendente, il Mistero, l'Assoluto, dalle sue rappresentazioni: «essendo tutte relative, poiché sono imperfette ed inadeguate, esse non possono rivendicare l'esclusività nella questione della verità»²⁸.

Ci sono diverse posizioni teologiche di fronte alla questione delle religioni come mediazioni di salvezza per i loro seguaci e il loro rapporto a Cristo:

L'ecclesiocentrismo esclusivista («Cristo contro le religioni»), frutto di un determinato sistema teologico o di un'errata comprensione della frase *extra ecclesiam nulla salus*, non è più difeso dai teologi cattolici, dopo le chiare affermazioni di Pio XII e del Concilio Vaticano II (cf. LG 16, GS 22) sulla possibilità di salvezza per quelli che non appartengono visibilmente alla Chiesa.

²⁷ Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni in «Civiltà Cattolica»* 148 (1997) quaderno 3518, n. 14. (Abbreviato con CTI).

²⁸ CTI, n. 14.

Il *cristocentrismo* accetta che nelle religioni possa esserci la salvezza, ma nega loro un'autonomia salvifica, a causa dell'unicità e universalità della salvezza di Gesù Cristo. Questa posizione è senza dubbio la più comune tra i teologi cattolici, pur essendoci differenze tra loro²⁹. Essa cerca di conciliare la volontà salvifica universale di Dio con il fatto che ogni uomo si realizza come tale all'interno di una tradizione culturale, che ha nella propria religione la più alta espressione e l'ultimo fondamento.

Il *teocentrismo* vuol essere un superamento del cristocentrismo, un cambiamento di prospettiva. Esso vuole riconoscere le ricchezze delle religioni e la testimonianza morale dei loro seguaci e, in ultima istanza, intende facilitare l'unione di tutte le religioni in vista di un'azione comune per la pace e la giustizia nel mondo. Si può distinguere un teocentrismo nel quale Gesù Cristo, senza essere costitutivo, è considerato normativo della salvezza e un altro nel quale non si riconosce a Gesù Cristo neppure questo valore normativo.

Il *soteriocentrismo*, essendo meno interessato alla questione su Gesù Cristo (ortodossia) e più all'impegno effettivo delle religioni nei confronti dell'umanità sofferente (ortoprassi), radicalizza il teocentrismo. In tale prospettiva, il valore delle religioni sta nel promuovere il regno, la salvezza, il benessere dell'umanità: questa posizione può così essere caratterizzata come pragmatica e immanentistica³⁰.

Il cristocentrismo si trova nel mirino della teologia pluralista delle religioni perché «all'unica mediazione salvifica di Cristo per tutti gli uomini la posizione pluralista attribuisce una pretesa di superiorità; perciò si chiede che il cristocentrismo teologico, dal quale si deduce necessariamente tale pretesa, sia sostituito da un teocentrismo più accettabile» (CTI n. 104). La risposta a detta richiesta è chiara: «la verità della fede non è a nostra disposizione. Di fronte a una strategia di dialogo che chiede una riduzione del dogma cristologico per escludere questa pretesa di superiorità del cristianesimo, scegliamo piuttosto – al fine di escludere una “falsa” pretesa di superiorità – un'applicazione radicale della fede cristologica alla forma di annuncio che le è propria. Ogni forma di evangelizzazione che non corrisponde al messaggio, alla vita, alla morte e risurrezione di Cristo, compromette questo messaggio e, in ultima analisi, Gesù Cristo stesso. La verità come verità è

²⁹ Si può distinguere una cristologia inclusiva («Cristo nelle religioni») e una cristologia normativa («Cristo sopra le religioni»).

³⁰ Cf. CTI, nn. 10-12. Knitter rivedendo e riaffermando il suo teocentrismo cristiano ha parlato recentemente di soteriocentrismo o di “plurinormatività”, per focalizzare il dialogo sul fondamento comune della responsabilità globale per il benessere eco-umano.

sempre “superiore”; però la verità di Gesù Cristo, con la sua chiara esigenza, è sempre servizio all’uomo; è la verità di colui che dà la vita per gli uomini, per farli entrare definitivamente nell’amore di Dio. Ogni forma di annuncio che cerchi anzitutto e soprattutto di imporsi sugli ascoltatori o di servirsi di loro con i mezzi di una razionalità strumentale o strategica si oppone a Cristo, Vangelo del Padre, e alla dignità dell’uomo di cui egli stesso parla» (CTI n. 104).

Sulla scia di CTI, Mons. Bordoni fa, nella sua relazione, due osservazioni critiche a questa teologia pluralista delle religioni:

- La prima, *sulla nuova pretesa dogmatica circa l’assoluta parità di tutte le religioni* «per la quale si enuncia e difende il relativismo epistemologico, che minaccia la sfera del dialogo, va fatta in rapporto alla sua tendenza a relegare *il principio di verità delle religioni in un secondo piano, separandolo dalla riflessione sul loro valore salvifico*. Così, si va sviluppando un interesse sempre più diffuso tendente a sminuire o relativizzare la “questione della verità” nel confronto del dialogo, affermando che i “criteri di verità” andrebbero rinchiusi strettamente nei limiti di ogni singola religione. Ne consegue che si va sempre più incontro ad una deriva “pragmatica”» (85): tutte le religioni dovrebbero rinunciare all’interminabile controversia sulla verità e riconoscere la loro vera essenza ed effettiva finalità spirituale, nell’ortoprassi. Ma il principio metafisico della verità non deve essere ritenuto una questione dei modelli culturali occidentali europei; e, soprattutto, bisogna rendersi conto del «carattere proprio dell’istanza di Verità che caratterizza “l’essenza del cristianesimo” e che si fonda sull’evento dell’incarnazione personale del Figlio di Dio nel tempo, evento che definisce il senso assolutamente nuovo della sua singolarità storica e della sua istanza di universalità» (86).

- La seconda: il cristocentrismo della autentica fede cristiana non si oppone al teocentrismo, al contrario, «si afferma come la “via essenziale”, “unica” per giungere al *vero mistero teocentrico*, al *vero Volto di Dio*, quello che solo nella fede cristiana ci viene rivelato. Il cristocentrismo è così “teocentrico-trinitario”» (86). Gesù nella sua persona e missione ci rivela la profonda ed inscindibile unità tra il cristocentrismo ed il teocentrismo trinitario: Gesù *ci rivela se stesso essenzialmente come l’“inviato”* dal Padre; senza la Persona incarnata del Figlio, né il Padre né il «volto personale» dello Spirito Santo possono essere conosciuti.

3. Cristocentrismo e teologia morale

La relazione di Mons. Livio Melina, *Cristo e il dinamismo dell'agire: bilancio e prospettive del cristocentrismo in morale* (179-204) fu un anticipo del capitolo V del libro *Cristo e il dinamismo dell'agire* (CDA)³¹. Questo testo si occupa di cristocentrismo anche nel capitolo IX: *Un'etica cristocentrica delle virtù e dell'agire eccellente*. CDA è «l'elaborazione di un cristocentrismo nella prospettiva del dinamismo dell'agire» (CDA p. 13) per la comprensione della vita morale cristiana. Per questo «cristocentrismo delle virtù» il capitolo V riveste un ruolo centrale «in quanto esprime in forma sintetica l'ipotesi teologica che guida tutta la trattazione» (CDA p. 15).

I tentativi di rinnovamento della morale cattolica sono iniziati negli anni trenta del secolo XX. Nella fase preconciliare e immediatamente postconciliare si è vista un'alternanza di programmi cristocentrici entusiastici che hanno cercato di rimediare, con abbondanza di tentativi, alla insufficiente centralità cristologica dell'esposizione morale³². Negli anni settanta si sono sentite drastiche sentenze sulla necessità di abbandonare questa strada, in nome delle esigenze della autonomia razionale e dell'universalità della morale³³. L'affermazione dell'enciclica *Veritatis splendor* n. 19: «*seguire Cristo è il fondamento essenziale e originale della morale cristiana*», costituisce un «implicito e autorevole invito a riprendere la questione del cristocentrismo in teologia morale, come pista privilegiata del suo auspicato rinnovamento» (180)³⁴. Melina accoglie tale invito senza ignorare i problemi emersi nella vicenda teologica recente. Perciò ripercorre alcuni tra i principali modelli di cristocentrismo proposti, con particolare attenzione ai nodi teorici emergenti, in vista d'indicazioni guida per una ricerca rispondente alle esigenze di una teologia morale veramente scientifica.

La prima questione da chiarire è che cosa si intenda per cristocentrismo, perché in morale ci sono state offerte interpretazioni e applicazioni differenti, talune manifestamente unilaterali e insufficienti. Melina accoglie la definizione del cardinale Biffi: «la visione della realtà

³¹ L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale, Mursia - Pontificia Università Lateranense, Roma 2001, pp. 91-111.

³² Melina forse si riferisce ad autori come F. Tillmann, E. Mersch, J. Stelzenberg, O. Schilling, B. Häring, G. Gileman, G. Thils, J. Leclercq e P. Delhay.

³³ Questa breve formula riassume la posizione: «la concentrazione cristologica è in contraddizione con una universalizzazione normativa» (F. BÖCKLE, *Fundamental-moral*, Kösel, München 1977, p. 234).

³⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, enciclica *Veritatis Splendor*, n. 29.

che fa dell'umanità del Figlio di Dio incarnato, il principio ontologico subalterno dell'intera creazione, in tutti i suoi livelli e le sue dimensioni»³⁵. La teologia morale, quindi, si dovrà chiedere: «in che senso Cristo, che nella sua umanità di Figlio di Dio incarnato è principio ontologico di tutta la realtà, diventa anche principio adeguato per comprendere l'agire umano, nel suo dinamismo proprio?» (181). E più in particolare: «A che livello si pone il principio cristocentrico rispetto al contenuto della riflessione morale? [...] Come integrare le esigenze morali razionali di universalità, custodite dalla dottrina tradizionale della legge naturale, all'interno della risoluzione teologica di ogni legge nella singolarità storica di Gesù Cristo, “*plenitudo legis*”?» (182). Il principio cristocentrico, se deve assicurare l'unità interna della disciplina scientifica, dovrà essere il fondamento ultimo che sostiene ogni altro principio e riferimento, senza estrinsecismi e unilateralità.

Le risposte a queste tre domande e i cristocentrismi corrispondenti possono essere molto diversi: «Si va dall'affermazione di un primato di Cristo come modello esemplare al riconoscimento di un'ontologia cristiana del soggetto morale, da un rimando alla mediazione critica dell'antropologia fino all'affermazione della normatività categoriale della sua concreta esistenza umana» (181). Queste sono alcune figure di cristocentrismo:

1^a. *Cristocentrismo come affermazione di un modello personale*: «Cristo è centro della vita morale e quindi della riflessione teologica in quanto personalità esemplare» (182). Il «modello» funge da mediazione concreta tra universale e particolare. L'innovatore di questa prospettiva cristocentrica è Fritz Tillmann; viene poi ripresa, alla fine degli anni '50, con una sottolineatura personalistica e dialogica, da Bernhard Häring, nel manuale *La legge di Cristo*. Si mette in evidenza il carattere teologico e specificamente cristiano della morale, senza fare di questa una disciplina autonoma, separata dalla dogmatica (e quindi dal fondamento) e dalla spiritualità (e quindi dalla meta). La dottrina morale è legata alla persona stessa di Gesù, in quanto origine della vita cristiana, mediante la categoria di sequela (*Nachfolge*). Gesù diventa «personalità normante» in riferimento al bene e al male: è bene «ciò che è conforme a Cristo». B. Häring enfatizza la responsorialità dialogica: la vita morale è compresa nella dinamica di chiamata e risposta, che nasce dall'incontro con Cristo: «Per Häring la dimensione morale ha il suo contesto ultimo di significato nella religione. In questo senso

³⁵ *Approccio*, p. 11. La definizione è riportata in CDA pp. 92 e 181, cioè, all'inizio dei due capitoli sul cristocentrismo.

il suo cristocentrismo si trova alla convergenza di queste due istanze: Cristo è nello stesso tempo la chiamata che il Padre ci rivolge per una vita santa e buona ed è anche il principio che rende possibile la nostra risposta. La categoria che funge da mediazione è quella di “legge”, come dice il titolo stesso dell’opera. L’espressione “di Cristo” va intesa principalmente come genitivo soggettivo, con una riconduzione radicale della morale all’antropologia e dell’antropologia alla cristologia» (185).

Melina trova dei limiti in questo modello: in Tillmann l’elemento cristocentrico riguarda solo la motivazione interiore dell’agire, mentre l’universalità del contenuto determinato è assicurata dalla ragione e dalla legge naturale. Häring tenta una comprensione cristocentrica della legge naturale, ma resta una dicotomia tra soggetto e oggetto, tra coscienza e legge; c’è un conflitto latente tra coscienza soggettiva e legge oggettiva (cf. 185-186).

2^a. *L’antropologia come necessaria mediazione del cristocentrismo*. Il tratto prevalente della teologia morale post-conciliare è la «ricerca della comunicabilità universale, basata esclusivamente sulla ragione. La dimensione specificamente cristiana dell’agire è messa tra parentesi o relegata al livello trascendentale» (186). Due sono le questioni davanti al tentativo di fondazione cristocentrica della morale: l’universalità e l’autonomia: 1^a, come si possono conciliare l’universalità della pretesa etica con il riferimento fondativo alla singolarità dell’evento cristologico? 2^a, come il riferimento cristologico può evitare l’eteronomia sul piano normativo e, ancor più radicalmente, l’estrinsecità rispetto ai dinamismi operativi umani?

Il problema decisivo, secondo Klaus Demmer, è trovare un’adeguata mediazione tra la singolarità dell’evento cristologico, riconosciuto nella fede, e la norma morale universale, stabilita dalla ragione. Nella luce di due scelte metodologiche preve – l’autonomia formale della ragione morale e la sua immanente storicità – il modello proposto da Demmer fa perno sulla *mediazione dell’antropologia*, intesa come autocomprensione normativa del credente che si svolge in uno sforzo ermeneutico storicamente mai concluso. La fede non ha nessun’efficacia diretta sul piano dell’agire perché da essa non può essere ricavata nessuna indicazione immediatamente valida a livello pratico. «L’impatto della fede sulla morale avviene anzitutto a livello di intenzionalità trascendentale (cioè, di opzione fondamentale), ma con ricadute anche sui contenuti categoriali. Mediante un continuo e complesso sforzo ermeneutico sul piano dell’antropologia, realizzato dalla comunità credente, il contenuto dell’intenzionalità non si limita solo al

piano trascendentale, ma, rispettando l'autonomia e la storicità della ragione umana, arriva finalmente ad influire anche sulle direttive categoriali di azione» (187).

In questa proposta risulta problematica la salvaguarda del principio teologico della singolarità di Cristo; e l'effettivo significato dell'evento cristologico sembra inevitabilmente consegnato al conflitto delle interpretazioni.

3^a. *Fondazione ontologica della morale cristiana "in Cristo"*. Alcuni moralisti di tradizione alfonsiana hanno elaborato una prospettiva cristocentrica mediata da categorie di fondazione ontologica dell'esistenza nuova "in Cristo". Sulla base dell'assioma scolastico *agere sequitur esse*, si ritiene che la fondazione decisiva della morale va reperita nell'ontologia della persona, che "in Cristo" è divenuta una creatura nuova. «Per Réal Tremblay il nucleo teologico che permette di superare l'antinomia tra morale autonoma ed etica di fede, entrambe accomunate da un'identica riduzione del mistero di Cristo, si trova nella proposta di un'antropologia cristica, che riconosca il Figlio di Dio fatto uomo come "sorgente assoluta dell'essere umano"» (188-189). L'atto umano è morale nella misura in cui corrisponde all'essere. L'unione in Cristo di natura umana e divina è la base per un'antropologia che raggiunge il suo vertice nella dimensione filiale della libertà. «Cristo entra negli strati ontologici più profondi del credente, configurandolo al suo stesso essere: così egli si iscrive nel fascio di luce che come Verbo creatore proietta da sempre sull'intelligenza umana, portando alla sua pienezza la coscienza creaturale in una coscienza filiale» (189).

La mediazione della coscienza è il secondo elemento caratteristico di questo modello di cristocentrismo. Non si nega il riferimento a norme universali, ma si ritiene che la dimensione formalmente pratica e ultimamente vincolante della morale sia istituita solo al livello della coscienza personale: la coscienza del proprio essere in Cristo che diventa normativa nell'incontro con le circostanze della vita. Questa proposta teologica è un «cristocentrismo dell'essere», che presuppone poi un passaggio normativo all'agire mediato dalla coscienza. Melina pensa che «l'elaborazione ontologica dell'antropologia resta ancora alle soglie del dinamismo dell'agire e dell'originale prospettiva della razionalità pratica. La fondazione cristocentrica sul piano ontologico ha bisogno di venire completata e di entrare nelle strutture dinamiche dell'agire a partire dal punto di vista del soggetto agente» (190).

4^a. *Cristo, "norma personale concreta"*. Dalla teologia dogmatica proviene una proposta come reazione alle tendenze dominanti nella

teologia morale cattolica degli anni '70 e '80, che portavano a una «secolarizzazione della morale», sottratta all'influsso determinante della fede: il suo statuto epistemologico di sapere propriamente teologico era profondamente scosso nelle fonti e nel metodo. Hans Urs von Balthasar, nelle *Nove tesi sull'etica cristiana*³⁶, afferma preliminarmente che «il cristiano che vive di fede, ha il diritto di motivare il suo agire etico alla luce della sua fede». E, poiché il contenuto di questa fede è Cristo, «il cristiano farà le scelte decisive della sua vita dall'angolazione di Cristo». Nella prima tesi, Cristo è presentato come «norma concreta», come «imperativo categorico concreto». «L'accento è posto tutto sul fatto che non si tratta di una norma formale astratta, ma "personale e concreta", essa nondimeno è "universale". Il punto cruciale della posizione balthasariana è l'affermazione simultanea di universalità e di concretezza storica, con riferimento alla persona di Gesù. Ciò dipende dal fatto che egli ha vissuto in una esistenza umana del tutto simile alla nostra la sua obbedienza eterna di Figlio alla volontà del Padre. Così la sua esistenza concreta, in tutta la sua singolarità storica, diventa forma normativa insuperabile per la vita morale del cristiano. In tal modo la confessione centrale della fede in Gesù Cristo, Figlio di Dio fatto uomo, costituisce anche il principio teologico basilare per la morale» (191). Balthasar nel suo breve e denso scritto, suggerisce il fondamento cristologico della morale in un contesto trinitario e personalistico.

Per Melina risulta discutibile, nel modello della *norma personale concreta*, l'adozione della categoria mediatrice di "norma" – benché nel forte contesto teologico balthasariano è colta nella prospettiva personalistica di un'antropologia filiale ed è interpretata nello Spirito come legge interiore dell'amore – perché «resta il limite di una categoria che di per sé può verificare solo una conformità estrinseca delle azioni del cristiano all'agire di Cristo» (193). Questa proposta dei teologi dogmatici sarebbe soltanto una provocazione che non entra ancora nella logica propria della razionalità pratica, perché troppo *teologica* e ancora troppo poco *morale*.

Carlo Caffarra nel suo volume *Viventi in Cristo* (Jaca Book, Milano 1981) ha tentato un'assimilazione della prospettiva dogmatica balthasariana in chiave morale. L'incidenza del cristocentrismo per la vita morale si deve verificare ad un triplice livello: di fondamento, di mediazione normativa e d'attuazione effettiva nell'agire. Nella figura

³⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Neuf thèses pour une éthique chrétienne*, in «Enchiridion Vaticanum», 5 (1974-1976), Dehoniane, Bologna 1979, 613-645.

di teologia morale elaborata da Caffarra sono «sintetizzati il momento ontologico fondativo e il momento di esemplarità normativa, all'interno però di una prospettiva dinamica della libertà. È quest'ultima intuizione, che risulta in effetti la più originale e la più promettente per il cristocentrismo morale. Essa può permettere di superare quel residuo di estrinsecismo che rimane ancora, in questo modello, nella dicotomia tra norma oggettiva e norma soggettiva, tra legge e coscienza» (194).

Dopo la ricognizione dei principali modelli di cristocentrismo morale, Melina tenta un bilancio teorico e delinea prospettive per la riflessione. L'obiezione dalla «morale autonoma» al cristocentrismo ha sollevato due questioni che chiedono come risposta:

1^a. *L'integrazione del momento razionale* all'interno della prospettiva teologica del cristocentrismo. Ciò implica un certo tipo di cristocentrismo e il riconoscimento dell'originalità dello statuto epistemologico del sapere morale. Il cristocentrismo «va inteso come un punto di vista sintetico sul dinamismo dell'agire cristiano, come una forma dello sguardo più che come il suo esauriente oggetto» (195). Un'adeguata integrazione del momento razionale nel contesto teologico chiede il superamento del reciproco estrinsecismo, che, secondo Melina, trova un suo fattore decisivo nella concezione intellettualistica del sapere morale. Melina attribuisce alla tarda scolastica e neoscolastica una interpretazione dell'*agere sequitur esse* secondo cui da un'analisi metafisica della natura umana, condotta dalla ragione speculativa, si possano dedurre le norme dell'agire. E obietta che «*operari sequitur esse* è un principio ontologico e non gnoseologico. La conoscenza del bene, che dev'essere compiuto liberamente (il bene morale, diverso da quello ontologico), è una conoscenza originalmente pratica, che avviene all'interno di una esperienza singolare che il soggetto fa di se stesso nell'agire. Il momento conoscitivo va assunto nella dinamica dell'azione: il bene morale, come fine adeguato della libertà, è conosciuto nell'agire stesso. La ragione pratica non va quindi intesa come mera applicazione di conoscenze speculative, ma come un modo specifico di conoscenza del bene, che avviene all'interno della dinamica in cui il soggetto è attratto dal bene» (196).

2^a. *L'integrazione del cristocentrismo nel dinamismo dell'agire*³⁷. Il passaggio dal fondamento cristocentrico alle determinazioni particolari del giudizio morale necessita «di categorie filosofiche di mediazione, che permettano una adeguata interpretazione dell'esperienza e-

³⁷ Cf. il cristocentrismo di *Veritatis splendor* (nn. 19, 53) sviluppato in CDA, c. IX.

tica e la necessaria declinazione concreta dei principi, a livello delle direttive di azione»³⁸. Inspirandosi al cristocentrismo morale tomista che s'inserisce nel dinamismo dell'agire rispettandone i principi propri, e il cristocentrismo delle virtù e dell'esemplare di san Bonaventura, centrato nella carità, Melina propone un *cristocentrismo morale delle virtù* in quanto il fondamento cristocentrico trova la sua mediazione etica fondamentale nella prospettiva delle virtù.

Le tre categorie interpretative dell'azione umana, che fungono da mediazione nei rispettivi modelli di cristocentrismo, sono così valutate da Melina:

1^a, *norma*: il limite del «cristocentrismo della norma» sta nella «persistente estrinsecità del riferimento cristocentrico rispetto all'azione, che è colta dal di fuori e solo successivamente rapportata ad un paradigma» (199);

2^a, *causa*: nel «cristocentrismo dell'ontologia nuova», l'essere in Cristo offre un'ontologia nuova del soggetto morale, come causa efficiente dell'agire e presupposto antropologico della teologia morale; «qualora pretendesse di porsi come una compiuta riflessione morale mostrerebbe un limite di inconcludenza, in prima istanza, e di deriva soggettivistica qualora poi finisse per affidare unicamente alla coscienza creativa le determinazioni normative» (199);

3^a, *fine*: il soggetto tramite le sue azioni tende al compimento di sé; dal punto di vista teologico l'agire umano si presenta come una libera cooperazione al compimento dell'opera creatrice e redentrice di Dio in Cristo. Si tratta di un «cristocentrismo dell'agire» più che dell'essere, in cui i principi strutturali dell'azione (le facoltà della ragione e della volontà, le passioni, gli abiti e le virtù, la legge e la grazia) sono assunti e trasformati da un nuovo principio formale.

C'è una singolare corrispondenza tra questi tre modelli cristocentrici della morale e la triplice modalità con cui il Card. Biffi qualifica il rapporto causale di Cristo con l'universo concreto: esemplare, efficiente, finale³⁹. Benché ognuna di queste prospettive cristocentriche sia legittima, fruttuosa e doverosa dal punto di vista di una teologia speculativa del Mistero, «sembra tuttavia raccomandarsi soprattutto l'ultima, in quanto corrispondente adeguatamente al punto di vista formale proprio della morale» (200-201).

Melina cerca l'integrazione della dimensione personalistica e degli elementi validi evidenziati negli altri approcci, grazie a un sugge-

³⁸ CDA, p. 182.

³⁹ Cf. *Approccio*, pp. 62-74.

rimento offerto da san Tommaso nel commento a *Fil 1, 3*: «*mihi vivere Christus est*»⁴⁰. Tommaso vede nel dinamismo libero dell'uomo, sia l'amore per il quale si orienta al fine, sia le sue azioni, come passi di un cammino per raggiungere il fine. Proprio qui Melina vede emergere due piste di ricerca: l'incontro dell'istanza teologica del cristocentrismo con il personalismo e con l'etica filosofica della virtù riproposta di recente. Del personalismo metafisicamente fondato⁴¹, Melina prende la nozione di causalità personale, cioè, la causalità di qualcuno che per primo si è mosso verso di me e, donandomi se stesso, ha provocato il mio amore. «È questa la forma singolare di influsso sulla libertà esercitata nelle relazioni interpersonali» (202). Con l'etica delle virtù, Melina propone di ritrovare la prospettiva originaria della prima persona o del soggetto agente, perché le virtù sono quei principi intrinseci, che permettono di assicurare il carattere eccellente dell'agire umano. L'agire eccellente richiama l'integrazione delle beatitudini nel cristocentrismo delle virtù. Gli elementi proposti da Melina per il rinnovamento della teologia morale fondamentale sono: cristocentrismo, personalismo e la prospettiva morale delle virtù e dell'agire eccellente.

4. Cristocentrismo e spiritualità

La relazione di François-Marie Léthel, *Cristocentrismo e vita spirituale alla luce della teologia dei santi* (221-241), ha quattro parti: 1^a, la teologia dei santi (Padri, Dottori e Mistici) come «conoscenza dell'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza»; 2^a, *cristocentrismo e teocentrismo*: i simboli di Nicea-Costantinopoli e "Quicumque" illustrati dai santi; 3^a, *cristocentrismo speculativo e mistico*: la teologia della Croce in sant'Anselmo d'Aosta e in santa Gemma Galgani; 4^a, *cristocentrismo simbolico* in san Francesco d'Assisi, santa Caterina da Siena e santa Giovanna d'Arco. Conclude con il *cristocentrismo pratico*⁴² di san Luigi Maria di Montfort e di santa Teresa di Lisieux.

⁴⁰ «La vita è caratterizzata dal movimento: infatti si dicono viventi quegli esseri che hanno in se stessi il principio del loro muoversi. Cristo dunque può essere detto vita dell'uomo, in quanto è principio in noi del movimento che è la vita. E la vita umana è movimento per mezzo delle azioni, mediante cui ci orientiamo verso il fine, in cui si realizza la nostra perfezione. Ora Cristo muove la nostra vita ed è principio delle nostre azioni come fine amato e desiderato. Pertanto Cristo è principio della nostra vita, in quanto è l'amore per lui che ci muove in ognuna delle azioni che compiamo» Traduzione a p. 201 di *Super Epistolam ad Philippenses Lectura*, cap. 1, lc. 3, n. 32.

⁴¹ Cf. M. NÉDONCELLE, *Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique*, Aubier Montaigne, Paris 1963.

⁴² «Pratico» perché porta a la pratica del Vangelo e al compimento della volontà di Dio.

Nella seconda parte, il fondamentale rapporto tra *cristocentrismo e teocentrismo* è espresso secondo due schemi diversi e complementari: il primo è unificale, offre un *cristocentrismo teocentrico e trinitario*, è espresso nel simbolo di Nicea-Constantinopoli, presenta Cristo nella Trinità, al centro della Trinità, tra il Padre e lo Spirito Santo. Il *Nome di Gesù è usato prima del Nome di Figlio*: «Credo in un solo Signore *Gesù Cristo*, Unigenito *Figlio* di Dio». Sotto lo stesso Nome di Gesù Cristo vengono espressi i principali Misteri della sua Divinità (la sua Generazione Eterna) e della sua Umanità (l'Incarnazione e la Pasqua). Il «Nome di Gesù è *teologico ed economico*, significando la seconda Persona Divina, nella sua Divinità e nella sua Umanità» (226).

Il secondo schema è *bifocale*, un *teocentrismo e cristocentrismo*, ed è perfettamente espresso nel simbolo *Quicumque*, che parla successivamente *della Trinità e di Cristo*. Il Nome di Gesù Cristo viene dopo il Nome di Figlio, ed è *solo economico*: non è presente nella prima parte che espone la fede nella Trinità (dove si parla del Figlio), ma solo nella seconda parte che espone la fede «*nell'Incarnazione del Signore Nostro Gesù Cristo*». «È importantissimo vedere questa differenza, perché il cristocentrismo e la cristologia non hanno esattamente lo stesso contenuto e significato secondo l'uno o l'altro di questi due schemi. Il primo schema, presente in tutti i Padri Greci, è stato anche illustrato da alcuni santi dell'Occidente, in modo particolare da san Francesco d'Assisi, dai grandi Maestri della “Scuola Francese” (specialmente il Cardinale de Bérulle e san Luigi Maria Grignon de Montfort) e da santa Teresa di Lisieux. Il secondo schema, più specificamente agostiniano e latino, è diventato classico in Occidente. Viene perfettamente illustrato nella teologia speculativa di san Tommaso e nella teologia mistica di santa Teresa d'Avila» (227).

Il primo schema rende più chiaro che è solo «per Cristo» che il Padre ci dà lo Spirito Santo e che lo Spirito Santo ci conduce al Padre. Ed è proprio lì che si trova tutto il significato e attualità del cristocentrismo della “Scuola Francese”, fondata nei primi anni del '600, dal Cardinale Pierre de Bérulle. San Luigi Maria di Montfort, «l'ultimo dei grandi berulliani» (Brémond), è stato capace di offrire questo potente cristocentrismo a tutto il Popolo di Dio. Lui e santa Teresa di Lisieux, crede P. Léthel, «sono probabilmente oggi i più importanti Dottori del Cristocentrismo per tutto il Popolo di Dio, con una stessa dottrina forte, semplice e profonda» (238), dove la Vergine Maria è presente accanto al Figlio e nell'opera della nostra santificazione.