



UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA



UNIAGUSTINIANA

Es creer en ti



INTRODUZIONE ALLA

CRISTOLOGIA

DEL MEDIATORE DI ROMANO GUARDINI

II

IL MEDIATORE DELLA CREAZIONE,
DELLA RIVELAZIONE, DELLA
REDENZIONE E DELL'ESCATOLOGIA

ASHRAF N. I. ABDELMALAK

Serie Teológica • Número 35



UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA



UNIAGUSTINIANA

Es crear en ti

INTRODUZIONE ALLA
CRISTOLOGIA
DEL MEDIATORE DI
ROMANO GUARDINI

II

IL MEDIATORE
DELLA CREAZIONE,
DELLA RIVELAZIONE,
DELLA REDENZIONE
E DELL'ESCATOLOGIA

Ashraf N. I. Abdelmalak

DEDICA

Alla mia cara figlia Sofia, che ha appena compiuto due anni di vita.

Abdelmalak, Ashraf N. I.

Introduzione alla cristologia del Mediatore di Romano Guardini: II. Il Mediatore della creazione, della rivelazione, della redenzione e dell'escatologia / Ashraf N. I. Abdelmalak – Bogotá: Editorial Bonaventuriana : Editorial Uniagustiniana, 2020.

264 pàgines. – (Serie teològica ; 35)

Incluye referiments bibliogràfics.

ISBN: 978-958-8928-99-9

1. Guardini, Romano, 1885-1968. – 2. Cristianesimo. – 3. Teologia dogmàtica. – 4. Cristologia. – 5. Gesù Cristo. – 6. Mediatore.

CDD. 232

INTRODUZIONE ALLA CRISTOLOGIA DEL MEDIATORE DI ROMANO GUARDINI

II

IL MEDIATORE DELLA CREAZIONE, DELLA RIVELAZIONE, DELLA REDENZIONE E DELL'ESCATOLOGIA

© *Ashraf N. I. Abdelmalak*

Serie Teològica • Número 35

En coedició con:



Universidad de San Buenaventura
Colombia
© Editorial Bonaventuriana, 2020
Universidad de San Buenaventura
Carrera 9 N.º 123-76, oficinas 602-603
PBX: 57 (1) 629 5955
www.usb.edu.co
Bogotá - Colombia

Rector: Fray José Wilson Téllez Casas, O.F.M.
Coordinador editorial: Pablo Enrique Sánchez Ramírez
Jefe Unidad de Comunicaciones y Protocolo: Luis Alfredo
Téllez Casas
Corrección de estilo: Pietro Pisano
Diseño y diagramación: Laura Alexandra Olmos Núñez
Impresión: Xpress Estudio Gráfico y Digital,
Xpress Kimpres

Aviso Legal

El autor es responsable del contenido de la presente obra.
Prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier
medio, sin permiso escrito de la Editorial Bonaventuriana.
Derechos reservados de la Universidad de San Buenaventura

ISBN: 978-958-8928-99-9

Libro Electrónico

Impreso en Colombia - *Printed in Colombia.*



Av. Ciudad de Cali N.º 11B-95
Bogotá, Colombia
PBX 419 3200, ext. 1070
coor.publicaciones@uniagustiniana.edu.co
www.uniagustiniana.edu.co

Coordinadora editorial y de difusión:
Ruth Elena Cuasialpud Canchala

CONTENIDO

PROLOGO DELL'AUTORE	11
ABBREVIAZIONI E SIGLE.....	13
INTRODUZIONE	15
1. IL TEMA DI STUDIO.....	17
2. LE MOTIVAZIONI.....	18
2.1. MOTIVAZIONE SOGGETTIVO-PERSONALE	18
2.2. MOTIVAZIONE OGGETTIVO-TEOLOGICA	19
2.3. IL RITORNO A GUARDINI	21
3. IL METODO	21
4. LA METODOLOGIA	22
CAPITOLO QUARTO	
GESÙ DI NAZARETH, IL MEDIATORE E IL RIVELATORE	23
1. IL CRISTO TRINITARIO E PNEUMATICO NEL PENSIERO GUARDINIANO.....	26
1.1. L'ORIZZONTE TRINITARIO DI CRISTO: L'“IO”, IL “TU” E IL “NOI” DIVINO	26
1.1.1. Il “Noi” intradivino-trinitario.....	26
1.1.2. Il mistero del Dio vivente uno-trino: Trinità immanente e Trinità economica	29
1.2. IL CRISTO PNEUMATICO	34
1.2.1. Gesù e lo Spirito: il Logos ed il Pneuma	34
1.2.2. Il risorto-glorificato e lo Spirito	36

2.	LA CATEGORIA DELLA MEDIAZIONE E L'UNICO MEDIATORE NELLA BIBBIA E NELLA TEOLOGIA	39
2.1.	LA CATEGORIA DI MEDIAZIONE NELLA BIBBIA	39
2.1.1.	<i>La terminologia e la realtà della mediazione nella Bibbia</i>	39
2.1.2.	<i>La categoria di mediazione e la teologia biblica</i>	43
2.2.	LA CATEGORIA DI MEDIAZIONE NELLA TEOLOGIA	46
2.2.1.	<i>La cristologia del Mediatore</i>	46
2.2.2.	<i>L'unicità e l'universalità del Mediatore</i>	49
2.2.3.	<i>La mediazione subordinata e partecipata</i>	53
3.	IL MEDIATORE TRA DIO E L'UOMO-MONDO NEL PENSIERO GUARDINIANO	56
3.1.	IL RAPPORTO MEDIATO-IMMEDIATO CON DIO	56
3.1.1.	<i>Il cristianesimo e la realtà della mediazione</i>	56
3.1.2.	<i>La mediazione e l'immediatezza</i>	57
3.2.	L'UNICO MEDIATORE	58
3.2.1.	<i>Il Figlio eterno e la rivelazione di Dio</i>	58
3.2.2.	<i>La persona del Mediatore e la sua mediazione esistenziale</i>	59
3.3.	LA MEDIAZIONE DI GESÙ CRISTO.....	61
3.3.1.	<i>Il Mediatore-creatore</i>	61
3.3.2.	<i>Il Mediatore-rivelatore</i>	63
3.3.3.	<i>Il Mediatore-redentore</i>	63
3.3.4.	<i>Il Mediatore escatologico</i>	64
3.4.	LA CRISTOLOGIA DEL MEDIATORE DI GUARDINI	65
3.4.1.	<i>L'unico Mediatore</i>	65
3.4.2.	<i>La cristologia della mediazione tra Bonaventura e Guardini</i>	66
4.	IL RIVELATORE DI DIO E DELL'UOMO NEL PENSIERO GUARDINIANO.....	68
4.1.	LA PAROLA DIVINA E LA RIVELAZIONE DI GESÙ CRISTO	68
4.1.1.	<i>Tre forme della Parola divina</i>	68
4.1.2.	<i>Il Mediatore-rivelatore e le altre religioni</i>	70

4.2. IL RIVELATORE DI DIO	73
4.2.1. L'epifania di Dio-Padre	73
4.2.2. L'essere di Dio nell'esserci di Gesù di Nazareth.....	75
4.2.3. Il Dio di Gesù Cristo.....	77
4.2.4. Il Dio umile-amore: il "primo umile"	80
4.3. IL RIVELATORE DELL'UOMO: ("NUR WER GOTT KENNT KENNT DEN MENSCHEN")	86
4.3.1. Quattro determinazioni bibliche-teologiche sull'uomo secondo Guardini	86
4.3.2. Un'antropologia relazionale-dialogica	94
4.3.3. L'antropologia ed il personalismo cristici e pneumatici guardiniani	99

CAPITOLO QUINTO

GESÙ DI NAZARETH, IL REDENTORE DEGLI UOMINI E DELL'INTERA CREAZIONE..... 101

1. IL SALVATORE TRA MITO, RIVELAZIONE E POLITICA NEL PENSIERO GUARDINIANO.....	103
1.1. LA SALVEZZA ED I SALVATORI NEL MITO.....	103
1.1.1. L'esperienza religiosa	103
1.1.2. I miti della salvezza e dei salvatori.....	105
1.2. CRISTO IL SALVATORE E LA SUA OPERA DI SALVEZZA NELLA RIVELAZIONE.....	106
1.2.1. Il Cristo Salvatore ed i salvatori	106
1.2.2. L'azione redentrice-salvifica di Gesù Cristo	107
1.3. LA SALVEZZA ED I SALVATORI NELLA STORIA E NELLA POLITICA.....	110
1.3.1. Le ideologie moderne e la nuova creazione dei miti	110
1.3.2. Il mito dell'ideologia di Adolf Hitler: il "salvatore terreno"	111
2. LA MORTE IN CROCE DI GESÙ DI NAZARETH E LA DOTTRINA DELLA REDENZIONE-SALVEZZA NELLA TEOLOGIA.....	112
2.1. LA QUESTIONE STORICO-TEOLOGICA DELLA CROCE DI GESÙ	112
2.1.1. Il fatto della croce e le sue diverse interpretazioni	112
2.1.2. Il motivo e il senso della condanna e della morte	114

2.2. GESÙ CRISTO IL REDENTORE-SALVATORE NELLA TEOLOGIA.....	119
2.2.1. Terminologia della redenzione-salvezza	119
2.2.2. Immagini della redenzione-salvezza	120
2.2.3. Dimensioni della redenzione-salvezza	121
3. LA TESI GUARDINIANA DELLA DUPLICE FORMA DELLA REDENZIONE E DELLA MORTE REDENTRICE DI GESÙ.....	124
3.1. PREMESSE ALLA TESI GUARDINIANA.....	124
3.1.1. Più per discutere che per definire.....	124
3.1.2. Il carattere misterioso della morte ingiusta e redentrice di Gesù di Nazareth	125
3.1.3. La logica della <i>historia salutis</i>	128
3.1.4. La dottrina della redenzione	128
3.2 LA DUPLICE FORMA DI REDENZIONE	131
3.2.1. Forma pacifica e forma violenta.....	131
3.2.2. La proesistenza di Gesù di Nazareth, la sua prontezza e la sua disponibilità al sacrificio	132
3.2.3. La morte in croce come una decisione degli uomini e un destino per Gesù	134
3.2.4. La seconda ribellione ed il secondo peccato originale	135
3.3. ALCUNI INTERROGATIVI A PROPOSITO DELLA TESI GUARDINIANA...137	
3.3.1. L'immutabilità di Dio e del suo piano di fronte alla duplice libertà umana?	137
3.3.2. Il dovere per necessità?	139
3.3.3. Il sapere di Dio, la sua volontà salvifica ed il "perché" della morte di Gesù? .141	
3.3.4. Che cosa sarebbe avvenuto se gli uomini avessero accolto il Redentore pacificamente?	143
3.3.5. Era la morte di Gesù un fallimento?.....	145
3.3.6. Dio non poteva perdonare la colpa dei nostri primi progenitori?	147
3.4. TENTATIVO DI VALUTAZIONE CRITICA.....	148
3.4.1. L'amore divino e il destino storico-mondano di Dio	148

3.4.2. <i>L'amore di Dio è un amore "sul serio"</i>	150
3.4.3. <i>Contro e pro la tesi guardiniana</i>	151
3.4.4. <i>Elementi teologici in favore della tesi guardiniana</i>	154
4. L'ESISTENZA-INTERIORITÀ CRISTIANA: L'ESISTENZA REDENTA DEL CRISTIANO E DELLA CHIESA.....	164
4.1. LA REDENZIONE E L'ESISTENZA REDENTA.....	164
4.1.1. <i>"Il teologo dell'esistenza cristiana"</i>	164
4.1.2. <i>L'esistenza cristiana: Guardini e il pensiero paolino</i>	167
4.2. LA VITA IN CRISTO	169
4.2.1. <i>L'"inizialità" (Anfanghaftigkeit) di Cristo ed il nuovo inizio del cristiano</i>	169
4.2.2. <i>Il Cristo pneumatologico, lo Spirito e l'esistenza cristiana</i>	172
4.3. L'ESISTENZA DEL CRISTIANO E DELLA CHIESA.....	174
4.3.1. <i>L'esistenza redenta del cristiano e la sua "imitazione di Cristo"</i>	174
4.3.2. <i>L'esistenza redenta della Chiesa</i>	175
5. LA NUOVA CREAZIONE NUZIALE: «L'INTERA CREAZIONE NELLE NOZZE DELL'ETERNA VITA»	177
5.1. LA REDENZIONE E LA NUOVA CREAZIONE	177
5.1.1. <i>La dimensione escatologica della cristologia e la Pasqua della creazione</i>	177
5.1.2. <i>L'inizialità di Cristo, gli uomini, la storia e il mondo</i>	179
5.1.3. <i>La discesa agli inferi e la nuova creazione</i>	183
5.2. IL CARATTERE NUZIALE CRISTICO-ECCLESIALE DELLA NUOVA CREAZIONE.....	185
5.2.1. <i>Il divenire-processo storico della nuova creazione</i>	185
5.2.2. <i>La teologia nuziale-sponsale e la nuova creazione</i>	189
5.2.3. <i>La teologia nuziale-sponsale in Guardini</i>	191
CONCLUSIONE	197
I. UN RESOCONTO RIASSUNTIVO DELLA PROPOSTA CRISTOLOGICA GUARDINIANA.....	200

1.1. LA “CRISTICITÀ” DEL CRISTIANESIMO: L’ESSENZA DEL CRISTIANESIMO È GESÙ CRISTO.....	200
1.1.1. <i>L’Uno e il Tutto cristiano: l’inizialità di Gesù Cristo</i>	200
1.1.2. <i>L’eterno Dio-uomo</i>	204
1.2. LA CRISTOLOGIA DEL MEDIATORE GUARDINIANA.....	205
1.3. LA PRETESA DI CRISTO E LA PRETESA DELLA CHIESA.....	206
2. ALCUNE CARATTERISTICHE ESSENZIALI DELLA CRISTOLOGICA GUARDINIANA.....	208
2.1. UNA CRISTOLOGIA CREDENTE, CONTEMPLATIVA, MISTICA E ORANTE	208
2.2. UNA CRISTOLOGIA “TRADIZIONALE” E NON “TRADIZIONALISTA” ED UNA CRISTOLOGIA DEL CONCETTO E DELLE IMMAGINI	211
2.3. UNA CRISTOLOGIA DELLA CONCEZIONE “MAGGIORANTE” ED UNA “CRISTOLOGIA ASIMMETRICA”	213
2.4. UNA CRISTOLOGÍA REDENTIVA E RIVELATIVA	215
2.5. UNA CRISTOLOGIA “PROESISTENTE”.....	216
2.6. UNA CRISTOLOGIA “TRINITARIO-INCLUSIVA”	217
2.7. UNA CRISTOLOGIA STORICO-ESCATOLOGICA.....	219
2.8. UNA CRISTOLOGIA APERTA DEL MISTERO.....	220

BIBLIOGRAFIA..... 221

1. TRADUZIONI ITALIANE ED ORIGINALI TEDESCHI DELLE OPERE USATE DI R. GUARDINI (ORDINE CRONOLOGICO SECONDO L’ORIGINALE TEDESCO)	223
2. TRADUZIONI SPAGNOLE E FRANCESI DELLE OPERE USATE DI R. GUARDINI (ORDINE CRONOLOGICO SECONDO L’ORIGINALE TEDESCO)	228
3. STUDI SU R. GUARDINI	231
4. FONTI ECCLESIASTICHE (ORDINE CRONOLOGICO)	236
5. FONTI ANTICHE (ORDINE CRONOLOGICO).....	238
6. ALTRE OPERE	239

PROLOGO DELL'AUTORE

Il presente libro è il secondo di due volumi dedicati alla *cristologia del Mediatore di Romano Guardini*, che fu l'oggetto della mia tesi dottorale, discussa presso la Pontificia Università Urbaniana nel 2014, e che ebbe per relatore il professor *Maurizio Gronchi* e per correlatori i professori *Armando Genovese* e *Giorgio Mazzanti*. Ora, si vogliono sottolineare alcune importanti osservazioni. In primo luogo, la ragione della divisione in due volumi è principalmente pratica: alleggerire la lettura a chi voglia addentrarsi nella cristologia guardiniana.

D'altra parte, mentre il primo volume si è centrato sulla vita e l'opera di Guardini, sull'essenza del cristianesimo e sul mistero di Gesù di Nazareth, questo secondo volume si occupa di Gesù Cristo quale *Mediatore* della creazione, della rivelazione, della redenzione e dell'escatologia nel pensiero di Guardini. Altri elementi utili per approssimarsi al tema si trovano nell'*Introduzione* al primo volume [A. N. I. ABDELMALAK, *Introduzione alla cristologia del Mediatore di Romano Guardini. vol. I: L'essenza del cristianesimo e la persona del Mediatore*, (Serie Teológica, 33), Editorial Bonaventuriana, Bogotá 2018, pp. 21-29], che viene riprodotta interamente all'inizio di questo volume.

Ashraf N. I. Abdelmalak
Bogotá, 16 luglio 2019

ABBREVIAZIONI E SIGLE

AT	Antico Testamento.
cfr.	confronta.
cit.	citato.
DH	H. DENZINGER - P. HÜNERMANN (a cura di), <i>Enchiridion symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , Edizioni Dehoniane, Bologna 1996 ² .
ed./edd.	Edizione/edizioni.
etc.	eccetera.
EV	<i>Enchiridion vaticanum</i> , Edizioni Dehoniane, Bologna, 1981-2011.
n./nn.	numero/numeri.
NT	Nuovo Testamento.
per es./ad es.	per esempio/ad esempio.
vol./voll.	volume/volumi.
(†)	morto.

INTRODUZIONE



1. IL TEMA DI STUDIO

Che cos'è il cristianesimo? Chi è Gesù di Nazareth? Sono due domande molto antiche, ma sempre nuove¹. Infatti, sin dall'antichità cristiana, passando per il medioevo e l'età moderna, fino ai nostri giorni, sono nati tanti tentativi, a volte adeguati ed a volte inadeguati, per offrire una risposta per quanto possibile soddisfacente a tali questioni. Tra i tentativi contemporanei, quello del teologo italo-tedesco Romano Guardini (1885-1968) spicca in maniera del tutto particolare.

In questa nostra ricerca teologico-cristologica abbiamo tentato, e speriamo che ci siamo riusciti, di presentare criticamente la risposta guardiniana a proposito dell'essenza del cristianesimo e della figura-vita di Gesù di Nazareth quale *Mediatore* tra Dio e l'uomo-mondo. Il nostro tema di studio, pertanto, è concentrato sul pensiero cristologico di Romano Guardini e pretende di essere un'introduzione ad esso, ed in modo ancora più specifico al *Cristo Mediatore* nel pensiero guardiniano².

-
- 1 D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Ediciones Ariel, Barcelona 1969 [orig. ted., *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Christian Kaiser Verlag, München 1951], p. 160: «[...] qué es realmente el cristianismo y quién es Cristo, hoy día, para nosotros».
 - 2 Per alcuni elementi fondamentali della *cristologia guardiniana*, si vedano P. G. NONIS, «Il Cristo di Romano Guardini», in S. ZUCAL (a cura di), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1988, pp. 107-124; S. ZUCAL, «Romano Guardini. Il Cristo esposto all'umana decisione», in IDEM (a cura di), *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*, Edizioni Paolini, Cinisello Balsamo (MI) 1993, pp. 445-501; A. DOMAZET, *Questioni cristologiche in Romano Guardini*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1996; R. A. KRIEG, *Romano Guardini. A precursor of Vatican II*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1997, pp. 137-160; J. M. FIDALGO, «El cristocentrismo de Romano Guardini», in *Scripta Theologica* 42 (2010), pp. 333-358 [in <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3251245>]; A. AGUTI, «Romano Guardini e la cristologia filosofica», in *Rosmini Studies* 2 (2015), pp. 171-178 [in <http://rosministudies>].

Si può dire, infatti, che Cristo, la sua persona, il suo messaggio, il mistero della sua esistenza penetrano profondamente tutta l'opera letteraria di Guardini; perciò, uno studio integrale del suo contributo cristologico non potrà dimenticare nessuna delle sue opere³. Tuttavia, per il limitato obiettivo della nostra ricerca, che vuole essere soltanto *un'introduzione alla cristologia del Mediatore guardiniana*, si sono prese in considerazione principalmente le sue opere che hanno a che vedere strettamente con la cristologia, senza per questo dimenticare le altre, a cui si farà riferimento quando sia necessario.

2. LE MOTIVAZIONI

2.1. MOTIVAZIONE SOGGETTIVO-PERSONALE

Per quanto concerne le motivazioni di tale ricerca-avventura, sono principalmente due: una motivazione soggettivo-personale e l'altra oggettivo-teologica. La motivazione soggettivo-personale consiste nel fatto che da quando, nell'estate del 2006, siamo entrati in contatto col pensiero guardiniano, non abbiamo mai smesso di trovarci e riconoscerci nel ricco pensiero teologico di questo autentico pensatore. Ciò non esclude, certamente, uno sguardo critico-serio di tale pensiero da parte nostra.

centrostudiosmini.it/index.php/rosministudies/article/view/55]; G. FABRIS (a cura di), «Un assoluto inizio». *La cristologia di Romano Guardini*, (Philosophica - theologica, II), Il Poligrafo, Padova 2015. D'altronde, è nostro intento provare a leggere-sistematizzare la cristologia di Guardini a partire dalla categoria della "mediazione" (per lui, Gesù Cristo è il *Mediatore* della creazione, della rivelazione, della redenzione e della escatologia), sebbene tale categoria non sia elaborata direttamente nel suo pensiero cristologico *asistematico*. Per Guardini, infatti, l'essere Gesù Cristo il *Mediatore* e *Redentore* è "la verità fondamentale cristiana". A questo proposito, si vedano principalmente R. GUARDINI, *L'essenza del Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1980, pp. 41-81. [orig. ted., *Das Wesen des Christentums*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1939; trad. spagn., *La esencia del Cristianismo*, (Cristianismo y Hombre Actual, 8), Ediciones Guadarrama, Madrid 19642]; IDEM, «Relato sobre mi conversión», in *Communio*, Ed. spagn., 17 (set.-ott. 1995), p. 474.

3 Cfr. J. M. ALONSO, «La psicología de Jesús en la obra de Romano Guardini», in A. LÓPEZ QUINTÁS (ed.), *Psicología religiosa y pensamiento existencial. Ensayos filosóficos-teológicos. vol. I*, (Cristianismo y Hombre Actual, 43), Ediciones Cristiandad, Madrid 1963, p. 24.

2.2. MOTIVAZIONE OGGETTIVO-TEOLOGICA

La motivazione oggettivo-teologica, invece, consiste nel fatto che la teologia guardiniana ha marcato prima di tutto il pensiero di alcuni celebri teologi contemporanei di lingua tedesca e non solo⁴, in particolare H. U. von Balthasar e J. Ratzinger. Il primo fu un ascoltatore ammirato di Guardini ed il suo continuatore più convinto nel Novecento⁵. In quanto a J. Ratzinger, fu suo allievo e da allora non ha cessato di ispirarsi al suo pensiero; se Ratzinger ha un padre, questi è senz'altro Guardini⁶. In secondo luogo, l'influenza guardiniana si può notare nella teologia cattolica del Novecento⁷ e nella visione teologico-liturgica del concilio Vaticano II⁸, nonché nel pensiero

-
- 4 W. KASPER, *Chiesa Cattolica. Essenza - Realtà - Missione*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 157), Queriniana, Brescia 2012 [orig. ted., *Katholische Kirche. Wesen - Wirklichkeit - Sendung*, Herder Verlag, Freiburg - Basel - Wien 2011], p. 13: «Gli scritti di Romano Guardini, in particolare *Vom Geist der Liturgie* (1918) [trad. it., *Lo spirito della liturgia*, Morcelliana, Brescia 2007], *Von heiligen Zeichen* (1922) [trad. it., *I santi segni*, Morcelliana, Brescia 2007] e *Der Herr* (1937) [trad. it., *Il Signore*, Vita e Pensiero, Milano 2005], esercitarono già presto su di me un influsso determinante». Si veda anche M. SCHOLZ ZAPPA, *Giussani e Guardini. Una lettura originale*, Jaca Book, Milano 2016.
 - 5 Cfr. E. GUERRIERO, «Romano Guardini e la teologia del Novecento», in H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, (Già e non ancora, 363), Jaca Book, Milano 2000, p. 21; IDEM, *Hans Urs von Balthasar*, San Pablo, Madrid 2008, p. 292. [orig. ital., *Hans Urs Von Balthasar*, Morcelliana, Brescia 2006].
 - 6 Cfr. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2002, pp. 29-30. [orig. ted., *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Herder Verlag, Freiburg 2000]; S. ZUCAL, «Ratzinger e Guardini, un incontro decisivo», in *Vita e Pensiero* 91,4 (2008), pp. 79-88; IDEM, «Ratzinger e Guardini, un incontro decisivo» [in <http://www.oratoriosanfilippo.org/Articolo%20Romano%20Guardini%20-%20Ratzinger.pdf>]; P. B. SARTO, *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, Palabra, Madrid 2011², pp. 17-21. Dei punti di incontro tra R. Guardini e J. Ratzinger si parlerà nei successivi capitoli.
 - 7 B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo ventesimo. vol. I: I teologi cattolici*, (Le idee e la vita, 48), Borla, Torino 1969, 1972², pp. 28-29: «In questo secolo [XX] la Germania è divenuta, insieme alla Francia, uno dei due centri più esplosivi della teologia cattolica. I nomi che l'hanno resa celebre in tutto il mondo sono noti a tutti: Karl Adam, Erich Przywara, Gottlieb Soehngen, Michael Schmaus, Romano Guardini, i due Rahner [Karl e Hugo], Bernard Haering e tanti altri». Cfr. anche *Ibidem*, pp. 89-93; R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998, pp. 233-239. [orig. ital., *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1993²].
 - 8 Cfr. R. A. KRIEG, *Romano Guardini. A precursor of Vatican II*, cit. in W. KASPER, *Chiesa Cattolica. Essenza - Realtà - Missione*, cit., p. 13: «Nel movimento liturgico e nel movimento biblico, così come negli inizi del movimento ecumenico, sono state preparate molte di quelle cose che poi avrebbero influito, attraverso il concilio, su tutta la chiesa. Il noto motto di Romano Guardini, "la chiesa si risveglia nelle anime", caratterizza questa fioritura e, con essa, lo stato d'animo ecclesiale di fondo di un'intera generazione. Si preannunciavano un secolo della chiesa e una nuova primavera ecclesiale».

dei papi Paolo VI, Benedetto XVI e Francesco⁹. Infatti, il nostro autore fu chiamato a far parte della commissione preparatoria per la liturgia all'ultimo concilio della Chiesa cattolica. Tuttavia, egli «non accettò l'incarico, essendo già troppo anziano per i viaggi a Roma che ciò richiedeva, ma trovò in tutta l'azione del Concilio una tarda e felice conferma del lavoro di tutta la sua vita»¹⁰. In ogni caso, come dice B. Mondin, Guardini «viene giustamente considerato uno dei pionieri della riforma liturgica. Al rinnovamento della liturgia egli ha contribuito non tanto suggerendo questo o quel cambiamento particolare, quanto svelandone l'anima»¹¹. In realtà, egli non ha contribuito solo alla riforma liturgica, ma a tutto il rinnovamento della teologia cattolica. In quest'ottica, come afferma ancora B. Mondin, il teologo italo-tedesco

«ha potuto esercitare un influsso così determinante sulla rinascita della teologia cattolica e su tutto il cattolicesimo, perché ha saputo fare il teologo senza rinchiudersi dentro il sacro recinto della teologia. Guardini è penetrato molto più addentro nella fantasia, nel pensiero e nel sentimento del lettore laico di qualsiasi altro teologo cattolico, perché è riuscito a scavalcare i confini della scienza teologica con l'aiuto della letteratura, della filosofia e della pedagogia. D'altra parte, egli non ha mai abbandonato lo studio disciplinato dei misteri del cristianesimo, e l'ha fatto con tanta profondità ed originalità da

-
- 9 S. ZUCAL, «Guardini rilegge Bonaventura», in *Avvenire* (18.10.2013) [in <http://www.centroculturaledimilano.it/wp-content/uploads/2013/05/Romano-Guardini-rilegge-Bonaventura-Silvano-Zocal-Avvenire.pdf>], p. 22: «Il destino davvero singolare di Romano Guardini è l'essere stato una sorta di "maestro" per ben tre papi. Paolo VI, una volta scoperto, ne promosse personalmente le prime traduzioni a partire dal piccolo libro *La coscienza*, che consigliava ai suoi allievi fucini. Benedetto XVI si percepisce addirittura come una sorta di discepolo spirituale e intellettuale del grande pensatore. Infine, papa Francesco ha trascorso quasi due anni in Germania per leggere e studiare Guardini, su cui avrebbe dovuto scrivere la sua tesi di dottorato». Si vedano anche E. GUERRIERO, «La bellezza che viene da Dio. Il Gesù di Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Benedetto XVI», in G. FABRIS (a cura di), «*Un assoluto inizio*». *La cristologia di Romano Guardini*, (Philosophica - theologica, II), Il Poligrafo, Padova 2015, pp. 39-58; S. ZUCAL, «Romano Guardini maestro di papa Francesco», in *Vita e Pensiero* 99,6 (2016), pp. 47-54; M. BORGHESI, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 2017.
- 10 H.-B. GERL FALKOWITZ, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Morcelliana, Brescia 1988, p. 411. [orig. ted., *Romano Guardini. Leben und Werk*, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1985]. Si veda anche E. GUERRIERO, «Romano Guardini e la teologia del Novecento», in H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, cit., p. 18.
- 11 B. MONDIN, «Romano Guardini», in IDEM, *I grandi teologi del secolo ventesimo. vol. I: I teologi cattolici*, cit., p. III.

toccare traguardi che anche i più grandi teologi del passato hanno raggiunto rare volte»¹².

2.3. IL RITORNO A GUARDINI

Pur portando i segni del suo tempo, l'opera guardiniana resta senza dubbio attuale, sia per tante persone di certa età, sia per noi oggi. Si può, infatti, osservare che prima del concilio Vaticano II (1962-1965) la figura di Guardini e la sua opera erano imponenti ed autorevoli davanti agli occhi dei suoi contemporanei; dopo il concilio, invece, l'attenzione di tanti lettori si è concentrata su altri autori ed altre opere, e la popolarità del teologo italo-tedesco è caduta notevolmente. Dopo la sua morte (1968), sono stati pubblicati vari suoi scritti autobiografici e diversi studi sulla sua vita e sulla sua opera, arrivando così ad un rinnovato interesse per essa, a tal punto che è possibile parlare oggi di una “*vuelta* a Guardini”. Sintetizzando, le ragioni profonde e solide di tale ritorno attuale alla figura e al pensiero guardiniani possono essere principalmente due. Innanzitutto, per una ragione *oggettiva*, ovvero per il fatto che il compito assunto intensamente dal nostro autore nella sua vita rimane, come si vedrà, attuale ed urgente. La seconda ragione è, invece, *soggettiva*: la maggiore conoscenza della sua biografia che ci dà un nuovo e migliore approccio alla sua vita e alla sua opera¹³.

3. IL METODO

In questa nostra indagine sul pensiero cristologico guardiniano ci hanno accompagnato due principali criteri: la fedeltà al pensiero originario-originale del nostro autore e la collocazione di tale ricco pensiero nel campo teologico odierno. Seguendo il primo criterio, ci siamo limitati ad analizzare, sintetizzare e riassumere criticamente l'ampio pensiero guardiniano. Ciò ci ha costretti allo sforzo di non far dire al nostro autore delle cose che egli non abbia detto. Seguendo il secondo criterio, invece, ci siamo sforzati, per quanto possibile, di mostrare-dimostrare l'attualità del pensiero guardiniano

12 *Ibidem*, pp. 89-90.

13 Cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Estudio introductorio a R. GUARDINI, Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1999, 2000², pp. XVII-XIX. Si veda anche IDEM, *Romano Guardini. Maestro de vida*, Palabra, Madrid 1998; IDEM, *La verdadera imagen de Romano Guardini*, («Astrolabio. Filosofía», 292), Eunsa, Pamplona 2001.

rispetto al vasto campo teologico-cristologico contemporaneo. Tale intenzione ci ha spinti ad una valutazione seria, anche se breve, del pensiero cristologico di Guardini, cercando di chiarire i meriti ed i limiti della sua cristologia. Abbiamo tentato anche di sviluppare ed aggiornare alcuni punti teologici che ci sono parsi di vitale importanza¹⁴.

4. LA METODOLOGIA

La nostra ricerca è strutturata in cinque capitoli. Se R. Guardini afferma, come si vedrà, che il nucleo centrale del cristianesimo è la figura di Gesù Cristo, allora quali sono le ragioni che giustificano questa sua affermazione e che tipo di figura è quella di Gesù di Nazareth nel suo pensiero? A ciò risponde il *primo* capitolo. Nel *secondo* capitolo si cerca di trattare il mistero di Gesù di Nazareth, ossia l'umanità e la divinità della persona del *Mediatore*. Nel *terzo* capitolo, invece, si tenta di esporre sommariamente alcune questioni cristologiche particolari correlate alla persona del *Mediatore*. Tutto ciò è l'oggetto del "primo volume" della nostra ricerca. Nel secondo volume, composto dai capitoli *quarto* e *quinto*, si analizzerà la figura di Gesù Cristo quale *Mediatore* della creazione, della rivelazione, della redenzione e dell'escatologia cristiana nell'interpretazione guardiniana; in esso, i lettori troveranno anche una *Conclusione* generale dell'intera opera.

È evidente, infine, che la nostra ricerca pecca di *generalità*; il pensiero teologico-cristologico del nostro autore è molto vasto e non basterebbe un solo lavoro per abbracciarne l'insieme. Dobbiamo riconoscere, quindi, che tale ricerca non mira ad esporre in modo esauriente tutta la cristologia guardiniana, bensì a presentarne alcuni aspetti importanti o a fornirne un'*introduzione*. Ed anche in ciò, non abbiamo la minima pretesa di esporli in modo dettagliato ed esauriente, ma di farne solamente un quadro analitico-critico generale.

14 In questo studio, il nostro approccio alla *cristologia del Mediatore* di Guardini si avvicina in parte al tentativo di H. U. von Balthasar nel suo studio sul nostro autore, nel senso di presentare il pensiero guardiniano mediante uno "sguardo attraverso l'opera di Guardini". In altri termini, abbiamo tentato di fare una lettura diretta delle opere del nostro autore, con l'aiuto certamente di alcuni autori che hanno studiato il pensiero guardiniano. A questo proposito, cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, (Già e non ancora, 363), Jaca Book, Milano 2000, p. 32. [orig. ted., *Reform aus dem Ursprung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1970, 1995].

CAPITOLO QUARTO

GESÙ DI NAZARETH, IL MEDIATORE E IL RIVELATORE



Nei capitoli precedenti, contenuti nel *primo volume*, la nostra indagine ci ha portati alla constatazione della *concentrazione cristica* di Romano Guardini (Verona 1885 - Monaco di Baviera 1968) e della sua prospettiva a proposito della figura di Gesù di Nazareth quale Dio-Uomo e della sua vicenda “secondo le Scritture”. A questo proposito, abbiamo presentato anche alcune questioni sulla vera ed autentica umanità del Figlio di Dio umanizzato. Tuttavia, l’indagine si è limitata finora a considerare solo il tema delle *due nature dell’unica persona* di Gesù il Cristo, il *Mediatore*, e le questioni correlate ad essa.

Ora, però, rimangono tante domande aperte: Come si situa la persona di Gesù Cristo all’interno dell’orizzonte trinitario (la *dimensione trinitaria* della cristologia)? Come si può presentare le realtà della mediazione, della creazione, della rivelazione e della redenzione in riferimento a Cristo (la *dimensione storico-salvifica* della cristologia)? È giustificabile la pretesa cristiana secondo cui Gesù Cristo è l’unico Mediatore-Salvatore (la *dimensione salvifico-universale* della cristologia)?

In sostanza, in questo capitolo e in quello successivo si vuole indagare sulla figura di Cristo da un altro punto di vista, ovvero come *Mediatore*, *Rivelatore* e *Redentore*: il Gesù di Nazareth di Guardini, il *Signore*, non è solo il Dio-Uomo, ma è Colui che appare come il *Mediatore* tra Dio e il mondo, il *Rivelatore* di Dio e dell’uomo-mondo e il *Redentore* dell’umanità e di tutta la creazione.

Riguardo a tali prospettive nel pensiero guardiniano, in questo capitolo si analizzeranno particolarmente le categorie della *mediazione* e della *rivelazione* in riferimento a Gesù il Cristo; nel capitolo successivo la sua *opera di redenzione*. Questo capitolo sarà strutturato in quattro parti: 1) Il

Cristo trinitario e pneumatico nel pensiero guardiniano; 2) La categoria di mediazione e l'unico Mediatore nella Bibbia e nella teologia; 3) Il Mediatore tra Dio e l'uomo-mondo nel pensiero guardiniano; 4) Il Rivelatore di Dio e dell'uomo nel pensiero guardiniano.

1. IL CRISTO TRINITARIO E PNEUMATICO NEL PENSIERO GUARDINIANO

1.1. L'ORIZZONTE TRINITARIO DI CRISTO: L'“IO”, IL “TU” E IL “NOI” DIVINO

1.1.1. Il “Noi” intradivino-trinitario

Gesù di Nazareth, per Guardini, si radica profondamente in quel divino “Noi”, nella sua comunione col Padre nello Spirito. Il Padre (l'“Io”) ordina e il Figlio (il “Tu”) obbedisce; il Figlio dà ciò che è suo, lo Spirito, lo prende e lo effonde nei cuori degli uomini. Si tratta, infatti, del mistero dell'ineffabile unità-distinzione: quel santo “Noi”, nel quale il Padre è nel Figlio e il Figlio nel Padre, ed i due sono una cosa sola nell'amore dello Spirito. Una vita, una verità, un amore e tuttavia Tre che sono vivi, veri e amanti¹. In realtà, la vera e propria origine-radice dell'esistenza di Gesù sta nel mistero della vita divina. Tale origine-radice è nella seconda delle Persone santissime, nel “Verbo”, nel Logos, nel quale Dio, Colui che dice, rivela la pienezza della sua essenza:

1 Cfr. R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, Vita e Pensiero - Morcelliana, Milano - Brescia 2005, pp. 497-500. [orig. ted., *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesus Christi*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1937; trad. spagn., *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008³]; IDEM, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1997, pp. 315-320. [orig. ted., *Die Existenz des Christen*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1976; trad. ital., *L'esistenza del cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1985]. *Ibidem*, p. 317: «La Revelación nos dice que este misterio central de la personalidad del “yo”, el “tú” y el “nosotros” existe en la vida de Dios –si nos está permitido usar aquí los conceptos de esta manera– de un modo exclusivamente propio de Él; que en Él tiene lugar la contraposición del uno y el otro y la relación del uno y el otro, pero sin la pluralidad propia de individuos distintos. Dios no necesita salir de sí para encontrar el tú, como tampoco tiene que esperar a que el otro venga a Él, sino que, esencialmente y desde el principio, existe en el eterno yo-tú del Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. Asimismo, se dan en Él, en eterna plenitud, los contenidos de la relación yo-tú; el mutuo conocerse y amarse, la comunidad de fecundidad, del dar y recibir».

«Dio è l'Infinito-Vivente. Egli però vive e sussiste in modo altro da quello dell'uomo. La Rivelazione ci dice che un Dio puramente uno, come si trova nel giudaismo postcristiano, nell'islamismo e dappertutto nella coscienza moderna, non esiste. Il Dio della Rivelazione sta in quel mistero che la Chiesa esprime con la dottrina della Trinità delle Persone nell'unità della vita»².

Il fatto di definire Cristo come *Logos-Verbo* (cfr. Gv 1,1-4) suscita l'interesse di Guardini, il quale cerca di trattare la *dottrina della Trinità* e la persona di Gesù Cristo a partire da tale definizione. Il Padre è *Colui che dice*, il Figlio è *Colui che è detto* e lo Spirito è *Colui che rende possibile l'unione-distinzione* tra di Essi. In quest'ottica, egli afferma:

«Colui che dice e colui che è detto tendono l'uno verso l'altro, e sono una cosa sola nell'amore dello Spirito Santo. La seconda delle Persone divine, che qui [cfr. Gv 1,1-4] è stata chiamata "Verbo", prende anche il nome di "Figlio", perché colui che la pronuncia si chiama Padre, e lo Spirito Santo, nel discorso d'addio che Gesù rivolge ai suoi, porta il nome propizio (*hold*) di "Consolatore" o di "Assistente", "Avvocato", poiché egli fa sì che i fratelli e le sorelle di Gesù, dopo il suo ritorno al Padre, "non siano lasciati orfani". Da questo Padre celeste, nella virtù o potenza dello Spirito Santo, è venuto a noi il Redentore»³.

Del legame reale e specifico esistente tra Gesù il Cristo e lo Spirito Santo nel pensiero guardiniano, tratteremo in seguito; per il momento vogliamo mettere in luce solo *l'orizzonte trinitario* della persona e della missione di Gesù di Nazareth. Al riguardo, S. Zucal osserva giustamente:

«Ma il punto più interessante della analisi di Guardini, in cui egli fa tesoro del suo personalismo dialogico (nella stessa linea di M. Buber e di E. Mounier e oggi di E. Lévinas) trasferendolo addirittura in ambito trinitario, è proprio la rilettura della definizione di Cristo come *Logos-Parola* del Padre. Come la persona umana è caratterizzata

2 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 23.

3 *Ibidem*, p. 24.

da un'opposizione polare di silenzio e di parola, anche in Dio c'è il silenzio e c'è la parola, anche se ovviamente solo in prospettiva analogica»⁴.

Dio, dice Guardini commentando il *Prologo di Giovanni*, ha rotto il suo silenzio nella realtà trinitaria con l'«uscita della Parola dal silenzio»⁵, con una misteriosa «nascita parlante»; in questo modo si costituisce quell'eccezionale *dialogo intratrinitario* tessuto dallo Spirito che «esercita il suo potere nel mistero del silenzio». Dio non è solo Colui che sa e che può, ma anche ed anzitutto *Colui che parla*. Egli, quindi, non è muto; al contrario, parla, e lo fa in modo tale che «in Lui la Parola non suppone la Persona [come per l'uomo], bensì la fonda». In questo senso, il Dio cristiano non è come per la moderna coscienza deistica, come per l'islam e per il giudaismo, «l'assoluta Persona-Una»; al contrario, all'interno dell'unica vita divina si rivela una decisa «frontalità». Il Dio di cui parla il cristianesimo non conosce quindi il trionfo di un'eterna solitudine, ma piuttosto la pienezza di un colloquio-dialogo eterno, senza fine, intessuto dallo Spirito Santo tra un Parlante e la Parola che è insieme altra dal Parlante ed una con Lui⁶:

4 S. ZUCAL, «Romano Guardini. Il Cristo esposto all'umana decisione», in IDEM (a cura di), *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*, Edizioni Paolini, Cinisello Balsamo (MI) 1993, p. 475.

5 Quest'espressione ricorda ciò che ha scritto sant'Ignazio di Antiochia nella sua *Lettera ai Magnesii*. Al riguardo, si vedano IGNACIO DE ANTIOQUÍA, «Ignacio a los Magnesios», in J. J. AYÁN (ed. crit. di), *Padres Apostólicos*, (Biblioteca de Patrística, 50), Ciudad Nueva, Madrid 2000, n. VIII, 2, p. 252; G. PETERS, *I Padri della Chiesa. vol. 1: dalle origini al Concilio di Nicea (325)*, Borla, Roma 1984², p. 112. [orig. fran., *Lire les Pères de l'Eglise*, Desclée de Brouwer, Paris 1981].

6 Cfr. R. GUARDINI, «Mondo e persona», in IDEM, *Scritti filosofici. vol. 2*, G. SOMMAVILLA (a cura di), Fratelli Fabbri Editori, Milano 1964, pp. 94-107. [orig. ted., *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1939, 1955⁴; trad. spagn., *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, (Cristianismo y Hombre Actual, 44), Ediciones Guadarrama, Madrid 1963]; IDEM, «Mensaje de san Juan: Meditaciones sobre palabras de despedida y sobre la Primera Epistola de San Juan», in IDEM, *Meditaciones teológicas*, (Cristianismo y Hombre Actual, 71), Ediciones Cristiandad, Madrid 1965, pp. 483-611. [orig. ted., *Johannische Botschaft. Meditationen über Worte aus den Abschiedsreden und dem Ersten Johannesbrief*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1962; trad. ital., *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera*, Morcelliana, Brescia 1982]; S. ZUCAL, «Romano Guardini. Il Cristo esposto all'umana decisione», in IDEM (a cura di), *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*, cit., pp. 474-479.

«Dio è Uno che parla, perché dice una essenziale parola: è Uno ch'è parlato, perché esiste in Dio la bocca che parla. Quegli che è chiamato “Figlio”, è del medesimo tempo anche “Parola”. Figlio e Parola stanno appunto essenzialmente in connessione tra loro. La vita che in sé stessa segreta, diventa manifesta quando genera e parla. Tale evento appare in Dio nella sua assoluta e primordiale esemplarità»⁷.

1.1.2. Il mistero del Dio vivente uno-trino: Trinità immanente e Trinità economica

Il Dio cristiano, dunque, è appunto uno-trino: Padre, Figlio e Spirito. Si tratta del «Dio uno e Trino dal quale tutto procede e al quale tutto ritorna»⁸. Tale verità –per la quale i primi secoli del cristianesimo hanno lottato con tanta passione di fede– insegna, infatti, che «vi è un Dio solo, ma che in questo Dio unico si trova la parola e la risposta, la generazione di un Figlio dal Padre, ed una comunione nella verità e nell'amore. Dio non ha pertanto bisogno del mondo per poter amare»⁹. In quest'ottica,

«Dio è l'Uno e l'Unico. Non può esistere alcun altro Dio accanto a Lui. Quando noi parliamo di Dio, è assolutamente privo di senso il

7 R. GUARDINI, «Mondo e persona», in IDEM, *Scritti filosofici*. vol. 2, cit., pp. 104-105.

8 IDEM, *Il Rosario della Madonna*, Morcelliana, Brescia 1959, 2005⁶, p. 46. [orig. ted., *Der Rosenkranz Unserer Lieben Frau*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1940, 1988⁷; trad. spagn., *Orar con...el rosario de nuestra señora. Hablar con Jesús*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2008]. B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, (Prospettive teologiche, 5), Edizioni Paoline, Milano 1985, pp. 207.208-209.210: «In questa visione della Trinità come origine e meta della storia, essa appare veramente come il grembo adorabilmente trascendente, in cui il mondo è raccolto, il luogo senza luogo in cui esso si muove, il tempo senza tempo in cui esso si svolge [...] In questo suo essere origine, presenza e patria, il Dio trinitario rivela un volto, che si direbbe *materno*: il Suo amore tenero e avvolgente evoca quello “viscerale” della madre [...] Verso questa “patria trinitaria” è in marcia l'uomo sulla terra e il popolo di Dio nella storia: essa è la meta più grande, che confuta la miopia di ogni possesso mondano e invita alla povertà accogliente e alla perenne novità del cuore e della vita».

9 R. GUARDINI, *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera*, Morcelliana, Brescia 1982, p. 140. [orig. ted., *Johannische Botschaft. Meditationen über Worte aus den Abschiedsreden und dem Ersten Johannesbrief*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1962; trad. spagn., «Mensaje de san Juan: Meditaciones sobre palabras de despedida y sobre la Primera Epístola de San Juan», in IDEM, *Meditaciones teológicas*, (Cristianismo y Hombre Actual, 71), Ediciones Cristiandad, Madrid 1965, pp. 483-611].

parlare di “un altro”, poiché Dio significa essenzialmente “unicità”, “Lui solo”. Continuamente e con inesorabile severità l’Antico Testamento ha impresso negli spiriti questa fondamentale verità che sta alla base di ogni fede. Ma Dio non è solitario. In Lui, che non ha chi possa somigliargli, ci sono un “io” e un “tu” [...] La parola di Dio ci dice che in Lui vi sono un “io” ed un “tu” e l’intimità di una pura comunione. Essa chiama questa sacra realtà il “Padre” ed il “Figlio” e noi ripetiamo le sue parole, nella reverenza della fede, cercando di intuire ciò che esse possono significare [...] Egli [lo Spirito] è quel santo e vivente che fa sì che per l’esistenza del Figlio il Padre divenga Padre e che per l’esistenza del Padre il Figlio divenga Figlio; che essi abbiano una comunione che esclude la confusione ed una sussistenza personale propria senza rottura dell’unità»¹⁰.

È, infatti, il mistero del Dio vivente; poiché si tratta di una vita di verità e d’amore che è *ad intra* della Trinità (la “Trinità immanente”), e che si estende anche *ad extra*, nella creazione e nella redenzione (la “Trinità economica”)¹¹:

10 *Ibidem*, pp. 86-87.

11 Anche se Guardini non fa uso di tale terminologia tecnica (“Trinità immanente” e “Trinità economica”), ci serviamo di essa per comprendere meglio la proposta trinitaria guardiniana. D’altronde, in proposito della “Trinità immanente” e della “Trinità economica”, della loro unità e delle loro relazioni, è molto utile vedere K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizioni Paoline, Alba 1977, pp. 183-188. [orig. ted., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau 1976; trad. spagn., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1998]; IDEM, *La Trinità*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 102), Queriniana, Brescia, 1998, 2008⁴, pp. 30-32.83-100. [orig. ted., «Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte», in *Die Heilsgeschichte vor Christus*, in *Mysterium Salutis*. vol. 2: *Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Benziger Verlag, Einsiedeln - Köln, 1967, pp. 317-401]; J. MOLTMANN, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, (Verdad e Imagen, 80), Ediciones Sigueme, Salamanca 1983, pp. 168-194. [orig. ted., *Trinität und Reich Gottes*, Christian Kaiser Verlag, München 1980]; B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, cit., pp. 18-24; G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, pp. 462-477. [orig. ted., *Katholische Dogmatik*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1995]. B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, cit., p. 21: «La tesi della corrispondenza fra Trinità economica e Trinità immanente, nella sua duplice fondazione, rivelativa e salvifica, non è tuttavia esente da limiti e da rischi: la corrispondenza non può essere concepita come identità».

«Dio è purissima vita di verità. Ma la pienezza di questa vita è tale che diviene creatrice. Dio la possiede come “Padre”, ossia come persona generante, e la genera come “Figlio”. E ora il Figlio –parlo in termini umani di “prima” e “dopo” dove in realtà tutto è eterno– sta davanti a Lui come pienezza della generata verità divina. Allora questo conoscere d’essere conosciuto accende un reciproco, infinito amore, e l’amore del Padre e del Figlio divampa nello “Spirito Santo”. Infinita è questa comunione. Infinita vita, infinito amore, e tutto donato in perfetta solidarietà. Tutto in comune: la vita, la verità, la beatitudine, tutto. E a tale punto che non è più l’avere di un medesimo possesso, ma l’essere di una medesima vita; a tal punto che la comunione è identità della stessa essenza e della stessa natura»¹².

Questa comunione intratrinitaria, questa relazione di unione e distinzione, questo “*dialogo eterno*” del *Theos-Legon*, *Theos-Logos* e *Theos-Pneuma*¹³, tra le Tre persone divine che caratterizza la *Trinità immanente*, viene continuata anche nella *Trinità economica*. La relazione del Figlio con il Padre e con lo Spirito, cioè, non viene interrotta in nessuna maniera dopo l’evento dell’incarnazione. In quest’ottica, nella cristologia guardiniana si può parlare di una *concentrazione cristica* in prospettiva *trinitario-pneumatologica*¹⁴. Infatti, tutta l’esistenza-vita di Gesù Cristo si svolge in un orizzonte trinitario. In molti passi neotestamentari risulta chiaro come Gesù sia ricolmato dalla volontà del Padre:

12 R. GUARDINI, «Il senso della Chiesa», in IDEM, *La realtà della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1979³, p. 109. [orig. ted., *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge*, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1922].

13 IDEM, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., p. 428: «La Revelación afirma que Dios tiene un Tú, igual a Él en su propia vida infinita. Tiene comunidad en Sí mismo; no necesita para ello del mundo. En Él mismo hay diálogo eterno. Como afirma el prólogo de san Juan, Él es *Theos-Legon* y *Theos-Logos*: el Dios que habla y el Dios hablado; comprendiéndose a sí mismo y proseyéndose a Sí mismo en este hablar. En Él hay eterna fecundidad. Él es Dios-Padre y Dios-Hijo. Y el poder merced al cual tanto el hablar como la fecundidad resultan algo esencial es, a su vez, un ser: el Espíritu Santo».

14 Cfr. IDEM, *L’essenza del Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1980, pp. 65-81. [orig. ted., *Das Wesen des Christentums*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1939; trad. spagn., *La esencia del Cristianismo*, (Cristianismo y Hombre Actual, 8), Ediciones Guadarrama, Madrid 1964²].

«Per Lui, che il Padre ha mandato, questa volontà che invia è contenuto dell'esistenza, cibo, comunità, opera e lotta, gioia e dolore. Tutti i suoi intenti e i suoi sforzi tendono a che gli uomini suoi fratelli riconoscano e attuino la santa volontà ed assumano la santa sollecitudine per l'adempimento di questa volontà, da cui tutto dipende»¹⁵.

In realtà, quando Gesù aveva dodici anni, nel suo primo pellegrinaggio a Gerusalemme, risponde ai suoi genitori con la calma contro-domanda: «Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo essere nella casa del Padre mio?» (Lc 2,48-49). Il legame tra Cristo e suo Padre era una realtà sopra ogni realtà, anche sopra la maternità naturale: «Nell'intima unione fra madre e figlio è penetrata una forza che le porta via il fanciullo: la potenza del Padre»¹⁶.

Molti anni dopo, dopo la risurrezione, Egli dice ai discepoli di Emmaus: «Stolti, come è tardo il vostro cuore a credere ciò che hanno detto i Profeti. Non doveva Cristo soffrire tutto ciò, per entrare nella sua gloria» (Lc 24,25-26). Entrambe le frasi (Lc 2,48-49; 24,25-26) vengono dalla stessa profondità. Esse esprimono una necessità che non equivale ad alcuna costrizione, ma viene dal fatto che è giusto che sia così eternamente e santamente. In questo “dovere avvenire”, la volontà del Padre si è abbandonata nella disponibilità più libera del Figlio. Di fatto, queste due frasi possono essere considerate come una “inclusione” tra l'inizio e il compimento della vita-opera di Gesù; tale inclusione vuol mettere in luce la sua *obbedienza* alla volontà del Padre e la sua comunione col Padre nello Spirito. In realtà, nell'orizzonte di questa volontà del Padre e di questa sua comunione col Padre nello Spirito, Cristo svolge tutta la sua esistenza-vita. Non si può, dunque, intendere o cercare di intendere l'esistenza terrena di Cristo senza far riferimento alla volontà di suo Padre.

Alla richiesta dei suoi discepoli di mostrare loro come si prega, Gesù insegna loro il *Padre nostro*¹⁷, del quale, secondo Guardini, il nucleo o il cuore

15 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 151.

16 IDEM, *Il Rosario della Madonna*, cit., p. 62.

17 Cfr. IDEM, «Oración y Verdad: Meditaciones sobre el Padre Nuestro», in IDEM, *Meditaciones teológicas*, (Cristianismo y Hombre Actual, 71), Ediciones Cristiandad, Madrid 1965, pp. 271-482. [orig. ted., *Gebet und Wahrheit. Meditationen über das Vaterunser*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1960; trad. ital., *Preghiera e verità. Meditazioni sul Padre Nostro*, Morcelliana, Brescia 1970, 2003].

è la petizione: «Sia fatta la tua volontà, come in cielo, così in terra» (Mt 6,10). Gesù, poi, esprime l'ultima verità sulla volontà del Padre nei discorsi di congedo (cfr. Gv 15,9-10). La volontà del Padre, in ultima analisi, è l'amore. Essa va dal Padre a Cristo; da Cristo ai suoi discepoli; dai suoi discepoli a coloro che ascoltano la parola di Dio. Tale volontà-amore non è solo emozione o sentimento, ma azione e verità; è l'adempimento del comandamento di Dio, santità e giustizia. Chi la compie, rimane, vive ed esiste nell'amore di Cristo, come Cristo vive nell'amore del Padre suo, poiché osserva il suo comandamento. Di fatto, nella cosiddetta "preghiera sacerdotale" (cfr. Gv 17) il mistero della volontà di Dio è interamente rivelato: è l'unità della vita. Quella vita, il cui contenuto è la verità: la parola osservata, la giustizia e il comandamento adempiuto.

«È l'unità, in cui il Padre e Cristo sono una cosa sola, e una cosa sola gli uomini con loro, e una cosa solo gli uomini tra loro. Questa forza ha sostenuto Gesù. Questa pienezza l'ha saziato. È questo l'elemento comune, il cui moto gli faceva avvertire la persona che Egli incontrava come parente di sangue. È la grandezza di ciò per cui Egli ha lavorato, lottato e sofferto»¹⁸.

È da notare che questa volontà del Padre per opera dello Spirito lo conduce: al Giordano e nel deserto, di ritorno dagli uomini; verso la città di Gerusalemme e di nuovo verso la Galilea, dove trova i suoi discepoli; nella vita pubblica, dalla folla al singolo, dai peccatori e pubblicani ai farisei, dai dotti agli ignoranti; a insegnare, a guarire e ad aiutare; a lottare, affinché il Regno di Dio possa giungere attraverso la fede e l'obbedienza del popolo eletto. Ma quando la fede è ricusata, la volontà del Padre lo conduce sulla via oscura della sofferenza e della croce¹⁹.

18 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., pp. 152-153.

19 Cfr. *Ibidem*, pp. 149-154.

1.2. IL CRISTO PNEUMATICO

1.2.1. *Gesù e lo Spirito: il Logos ed il Pneuma*

Nell'opera guardiniana, il concetto del “*Cristo pneumatico*” ricorre tante volte con un senso del tutto particolare. È ovvio che tale concetto rimanda alla relazione esistente tra Gesù Cristo e lo Spirito; ma di quale Spirito si tratta? Che tipo di relazione esiste tra Cristo e lo Spirito?²⁰ Innanzitutto, Guardini riconosce la difficoltà di parlare dello Spirito, che chiama anche il “Divino Umile”:

«Parlare dello Spirito Santo è molto più difficile che parlare di Cristo o del Padre. Egli si cela; come se dicesse: “Non io, ma il Figlio”. Egli è il Divino Umile, Colui che opera in segreto, che si è spogliato di sé e nulla vuole, se non “prendere di quella sostanza che è Cristo e darla a noi” (cfr. Gv 16, 14). Così lo possiamo comprendere molto più col cuore che con la mente»²¹.

Lo Spirito di cui si tratta qui non è, in realtà, l'equivalente all'opposto del corpo; nemmeno significa conoscenza e sapienza, e neppure ciò che la filosofia moderna chiama lo spirito oggettivo. Lo Spirito inteso qui è lo Spirito Santo, il *Pneuma*: «È quel terzo tra i volti santi nella vita propria di Dio, mediante la cui opera il Verbo s'è fatto carne; la cui forza è scesa sopra Gesù al momento del battesimo; in virtù della cui potenza l'uomo-Dio vivente sussiste»²². Tale *Pneuma* ha, per così dire, il suo posto dentro la Trinità (*ad intra*) e la sua opera fuori della Trinità (*ad extra*). È proprio per mezzo di Esso che si realizza questa relazione-dialogo tra l'“Io” e il “Tu” del Padre e del Figlio, nell'unione e nella distinzione:

«Che Dio viva in questa chiarezza della distinzione e insieme intimità della comunione è reso possibile dal suo essere “Spirito Santo”. Nel Terzo, nello Spirito, Padre e Figlio sono totalmente

20 Cfr. IDEM, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., pp. 359-363.

21 IDEM, *Introduzione alla preghiera*, Morcelliana, Brescia 1994⁸, pp. 106-107. [orig. ted., *Vorschule des Betens*, Benziger, Einsiedeln 1943, 1948²; trad. spagn., *Introducción a la vida de oración*, Dinor, San Sebastián 1961].

22 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 197.

aperti l'uno e l'altro e insieme puramente padroni di sé stessi. Nello Spirito il Padre genera il volto luminoso nel quale contempla con “compiacimento” la sua immagine; nello Spirito il Figlio è Signore del senso divino e lo irradia verso il Padre. Nello Spirito il Padre dà la pienezza del suo essere nell'apertura dell'essere-detto e tuttavia sa che esso è inviolabilmente custodito; nello Spirito il Figlio riceve senso ed essere dal Padre, Egli è la Parola e nondimeno, appunto così, appartiene a sé, è a sé proprio»²³.

Grazie a questo *Pneuma*, il *Logos* crea gli uomini e l'universo: «Lo Spirito è quello in cui il Verbo eterno crea il mondo, affinché esista»²⁴. È in virtù di questi che la Vergine ha concepito il Figlio. L'essere unto di Gesù il Cristo è, in ultima analisi, il *Pneuma*, lo Spirito Santo stesso. In Lui, poi, vive, opera e parla il Messia. Così Egli può pure essere riconosciuto-manifestato come tale solo nello Spirito Santo²⁵. A differenza dei profeti, «su Gesù non solo “è venuto lo Spirito”, ma il *Pneuma* era il suo Spirito»²⁶.

Dopo la realtà-verità della risurrezione, Gesù di Nazareth appare in una *duplice condizione*. Da una parte, il Cristo risorto è del tutto diverso da prima della morte e dagli uomini in genere: le limitazioni della corporeità per Lui non sussistono più; i confini dello spazio e del tempo non lo vincolano più. Dall'altra, però, Egli è il reale Gesù di Nazareth. Non un'apparizione, ma il *Signore* con la sua presenza corporea, che un tempo è vissuto con i suoi. Si tratta di qualcosa di particolare: il Signore si è trasformato. Egli vive e agisce diversamente da prima. Tutto ciò accade grazie ad una nuova possanza dello Spirito: «Non è una spiritualità svincolata, ma lo spirito che vive nel *Pneuma*,

23 *Ibidem*, p. 574.

24 *Ibidem*, p. 197.

25 Cfr. *Ibidem*, p. 294. P. EVDOKÏMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, (Teologia in divenire, 11), Edizioni Paoline, Roma 1983² [orig. fran., *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Les Éditions du Cerf, Paris 1969, 2011], pp. 114.115: «Lo Spirito discende nel mondo, ma la sua Persona si nasconde nella sua stessa epifania (apparizione) [...] Al momento dell'Epifania lo Spirito discende dal cielo sotto forma di una colomba e riposa su Gesù. Nelle sue manifestazioni è movimento “verso Gesù”, al fine di renderlo visibile e manifesto. La sua presenza è nascosta nel Figlio come il soffio e la voce, che si fanno da parte di fronte alla parola che essi rendono udibile. Se il Figlio è l'immagine del Padre e lo Spirito Santo l'immagine del Figlio, lo Spirito, dicono i Padri, è il solo a non aver la sua immagine in un'altra Persona: egli è essenzialmente misterioso».

26 Cfr. R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 263.

nello Spirito Santo, ha pervaso tutto, la vita intera – anche il corpo»²⁷. In realtà, quando Paolo definisce “Spirito” il Signore (cfr. 2 Cor 3,17), non intende niente di ciò che l’uomo moderno applica al concetto di “spirito”: per lui, Cristo non è un’idea o un’esperienza soggettiva. Infatti,

«Paolo intende con la parola “Spirito” anzitutto lo Spirito Santo, quella potenza creatrice che impera accanto a Cristo, l’Inviato santo che a Pentecoste si è inserito nella storia e che opera nella Chiesa. Ma con tale espressione egli intende anche l’opera dello Spirito Santo, quanto è afferrato, compenetrato e trasformato da Lui. Cristo “lo Spirito” è, quindi Gesù risorto e trasfigurato nello Spirito Santo, in tutta la pienezza del suo essere umano e divino, liberato da tutte le limitazioni dello spazio, del tempo e delle remore terrene, da ogni gravame e da ogni necessità connessi all’umana esistenza, divenuto esclusivamente maestà e potenza, amore, luce, santità»²⁸.

1.2.2. *Il risorto-glorificato e lo Spirito*

Tutto ciò indica che quando il Signore è morto ed è risorto, è rimasto Colui che Egli era, Gesù Cristo. Tuttavia, tutto il suo essere è trapassato in un nuovo stato, quello della trasfigurazione gloriosa e della spiritualizzazione. Egli è risuscitato, divenuto Spirito, Colui del quale Paolo dice: «Il Signore è lo Spirito»²⁹. Si tratta di una *continuazione* e di una *novità* nell’essere e nell’esistenza di Gesù di Nazareth. Per l’evento della Pentecoste, poi, la situazione di Cristo si modifica: la Pentecoste fa sì che Cristo, la sua persona, la sua vita e la sua azione redentiva diventino una realtà interiore e dischiusa a coloro che credono³⁰. E così diventano cristiani: «L’intero essere e la vita di

27 Cfr. *Ibidem*, p. 542.

28 IDEM, *La Figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, Morcelliana, Brescia 2000⁴, p. 40. [orig. ted., *Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1936, 1953³; trad. spagn., *La imagen de Jesús, el Cristo, en el Nuevo Testamento*, (Cristianismo y Hombre Actual, 19), Ediciones Guadarrama, Madrid 1960].

29 Cfr. IDEM, *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell’addio e della prima lettera*, cit., p. 39.

30 P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, cit., pp. 116.117: «La Pentecoste appare come il fine ultimo dell’economia trinitaria della salvezza. Seguendo i Padri si può anche dire che il Cristo è il grande Precursore dello Spirito Santo [...] In tal modo, l’Ascensione del Cristo è l’epiclesi per eccellenza, poiché divina; il Figlio domanda al Padre di donare lo Spirito Santo, e in risposta a questa supplica il Padre invia lo Spirito

Gesù costituiscono una tale realtà pneumatica. Cristo ha vissuto ed è morto allora; ma tutto ciò ch'egli era e che ha fatto è entrato nella sua esistenza pneumatica ed è vivente adesso»³¹. Ma che cosa implica esattamente questo concetto del "Cristo pneumatico"?

«Ciò non significa che Egli sia ora "spirito" a differenza del corpo: essere spirituale-intellettuale, idea, energia, impulso al rinnovamento della vita, ma che tutto il suo essere è stato trasformato, reso aperto, sollevato fuori dalle barriere della corporeità terrena, libero per esercitare una pura efficacia operante»³².

Per il *Cristo pneumatico*, insomma, Guardini segnala quella realtà di Cristo risorto-glorificato, che è una realtà viva e santificata dallo Spirito Santo. Così il Cristo vivente può essere intimo al credente. Egli può essere nel credente, nella sua anima e nel suo corpo insieme, poiché Egli è non soltanto spirito, ma realtà santamente spirituale, vitalmente "pneumatica". Ogni uomo porta in sé una forma, una configurazione; questa forma è il Cristo pneumatico. Come l'anima è la potenza che informa il corpo, così Egli è la potenza che informa l'anima e il corpo insieme dell'uomo, l'intera sua esistenza³³.

Questa profondità divina nella quale si trova e vive Cristo pervade e regna in tutti i credenti. È da questa profondità divina che scaturisce la vita del singolo credente³⁴. Il Cristo pneumatico, poi, si eleva a una grandezza totalmente altra. Egli non mira ad entrare soltanto nell'intimo della singola personalità credente, ma si dirige all'esistenza in genere. Con potenza che

e fa erompere la Pentecoste. Questa visione totale delle economie non sminuisce in nulla il carattere centrale della Redenzione cristica e del sacrificio dell'Agnello, ma precisa l'ordine progressivo degli avvenimenti e mostra il Figlio e lo Spirito ciascuno nella sua propria grandezza e dimensione, ciascuno servendo l'altro in una reciprocità e in un mutuo servizio e convergendo insieme verso il Regno del Padre. Durante *la missione terrestre del Cristo* la relazione degli uomini allo Spirito Santo non si opera che "in" e "per" il Cristo, *dopo la Pentecoste* invece è la relazione al Cristo che non si opera che "per" e "nello" Spirito Santo».

31 R. GUARDINI, *L'essenza del Cristianesimo*, cit., p. 54.

32 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., pp. 598-599.

33 Cfr. *Ibidem*, pp. 599-601.

34 Cfr. IDEM, *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera*, cit., p. 39.

è in grado di compiere tutto, uguale a quella che creò il mondo, Egli mette mano al complesso degli uomini:

«Nell'evento di Pentecoste ciò è avvenuto. Là Egli è entrato nella totalità che è l'umanità ed è divenuto in essa figura vivente e operante. Là è sorta la Chiesa. Essa non si compone di questo, di quello e di un terzo credente. Essa non nasce dall'incontro dei diversi singoli nello stesso orientamento intenzionale. Non è solo "la comunità dei credenti", ma significa che la radice dell'esistenza umana quale intero o totalità è stata afferrata da Cristo; i singoli però si trovano come membri in questa totalità che è indipendente da loro»³⁵.

Il *Cristo pneumatico* è sostanzialmente quello risorto, trasformato e trasfigurato nella risurrezione e nella Pentecoste; Egli è ora Spirito. Tale Cristo pneumatico non soggiace più ad alcuna barriera di spazio, tempo, bisogno umano, e, immesso dallo Spirito Santo, opera nell'esistenza del credente. La descrizione della sua realtà, quindi, si rapporta, per così dire, a due poli: quello di Dio e quello dell'uomo.

«L'uno sta nella sfera di Dio a noi sottratta, dove Cristo è ritornato [...] Là vive Cristo nell'eterna realtà di Dio; con "la gloria, che Egli aveva prima che il mondo fosse" (Gv 17, 5). Lo stesso Cristo è però anche nell'uomo, e attua nella vita del singolo come in quella del nuovo popolo di Dio sempre di nuovo la vita sua propria. Ma con questo non si esauriscono ancora la realtà e potenza di Cristo. È anche Colui che verrà. Non si trova soltanto nella sfera di Dio a noi sottratta e nel divenire storico del tempo, ma anche alla fine di tutte le cose»³⁶.

In sintesi, si può dire che, per Guardini, tutta l'esistenza-vita di Gesù tra gli uomini era un *battesimo nello Spirito*; tuttavia, il legame tra il *Logos* e il *Pneuma*, il Verbo e lo Spirito, va al di là dell'esistenza terrena di Cristo. Tale legame, infatti, ha le sue origini-radici anche prima della fondazione del mondo e, dopo la risurrezione e l'ascensione, si estende in modo del tutto

35 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 610.

36 *Ibidem*, p. 629.

particolare nell'eternità, nell'*eschaton*³⁷. Come si è visto, il *Cristo pneumatico* –che direttamente indica il Cristo glorificato– è un'espressione complessa, perché con questo concetto si intende pure l'azione del Verbo che operava anche prima dell'incarnazione. In tale senso, non si possono separare l'azione del *Logos* fatto carne e quella dello Spirito Santo.

2. LA CATEGORIA DELLA MEDIAZIONE E L'UNICO MEDIATORE NELLA BIBBIA E NELLA TEOLOGIA

2.1. LA CATEGORIA DI MEDIAZIONE NELLA BIBBIA

2.1.1. La terminologia e la realtà della mediazione nella Bibbia

Prima di trattare la categoria della *mediazione* e dell'unico *Mediatore* nel pensiero guardiniano –che è, a nostro avviso, *il cuore della cristologia guardiniana*³⁸– risulta utile parlare di tale realtà anche nella Bibbia e nella teologia. Come si vedrà successivamente a proposito della mediazione e del Mediatore, Guardini cammina sostanzialmente nella linea biblica ed in quella teologica secondo cui Gesù di Nazareth è l'unico *Mediatore* tra Dio e l'uomo-mondo.

37 IDEM, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., p. 359: «El mundo fue creado “en el Espíritu”. La Encarnación y la Redención se realizaron en el Espíritu. En la actuación del Espíritu se constituye la existencia cristiana, que se asienta en la recíproca inhabitación entre Cristo y la persona creyente».

38 Come già detto nel primo volume, per Guardini l'essere Gesù Cristo il *Mediatore* e *Redentore* è “la verità fondamentale cristiana”, sebbene la categoria della *mediazione* non sia elaborata direttamente nel suo pensiero cristologico *asistemico*. A questo proposito, si vedano principalmente R. GUARDINI, *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, cit., p. 276; IDEM, *La esencia del Cristianismo*, cit., pp. 53-57; IDEM, «Relato sobre mi conversión», in *Communio*, Ed. spagn., 17 (set.-ott. 1995), pp. 474-475; IDEM, *Jesucristo. Palabras espirituales*, (Cristianismo y Hombre Actual, 15), Ediciones Cristiandad, Madrid 1965, p. 138. [orig. ted., *Jesus Christus. Geistliches Wort*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1947, 1957]; IDEM, *El universo religioso de Dostoyevski*, (Grandes Ensayistas), Emecé Editores, Buenos Aires 1954, 1958², pp. 37-38.133. [orig. ted., *Religiöse Gestalten in Dostojewskij's Werk*, Kösel-Verlag KG, München 1947; trad. ital., *Il mondo religioso di Dostoevskij*, Morcelliana, Brescia 1951]; IDEM, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., pp. 237-334; R. A. KRIEG, *Romano Guardini. A precursor of Vatican II*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1997, pp. 137-160. [trad. spagn., *Romano Guardini. Un precursor*, Biblioteca Universidad Veracruzana, Veracruz 2003].

Affrontando biblicamente la categoria di mediazione e di mediatore si deve precisare, prima di tutto, che la mediazione è una delle caratteristiche fondamentali di ogni religione. Il mediatore va da una parte all'altra, intercede presso la parte che minaccia a favore della parte minacciata, alla quale porta la pace. L'unione dell'uomo con la divinità, infatti, si esprime principalmente attraverso la categoria di mediazione e di mediatore. Come religione della rivelazione di Dio nella storia, la Bibbia non può essere un'eccezione. Nell'ordine religioso, il *mediatore* (dal greco, *mesites*) è un essere messo tra Dio e l'uomo-mondo. Grazie al mediatore, l'uomo può entrare in comunicazione-comunione con Dio (*mediazione ascendente*); per mezzo del mediatore, Dio trasmette e rivela all'uomo la salvezza (*mediazione discendente*)³⁹. Per definire biblicamente la persona del "mediatore", dunque, si può dire che la figura del mediatore, come è compresa dalle Scritture, consiste in una persona che cerca di intervenire tra due individui con il proposito di riconciliazione e di unione tra i due.

Il termine "mediatore" (*môkîah*) appare nella lingua ebraica con il significato di "giudicare" o "portare a termine il giudizio di una realtà", anche se è difficile definire il suo contenuto semantico. L'AT ebraico, infatti, non ha un termine che corrisponda al termine greco *mesites* (mediatore). Nell'AT il termine "mediatore" appare soltanto una volta (cfr. *Gb* 9,33), perciò è un *hapax* nella versione ebraica della Bibbia (anche nella versione greca dei LXX), ed il suo significato comune è "giudicare fra". In sintesi, tanto nella versione greca come in quella ebraica dell'AT, non c'è un'espressione unica per il concetto di "mediatore"⁴⁰.

Nell'AT, inoltre, è possibile classificare la categoria della mediazione secondo due piani: umano e divino. Sul piano umano, la mediazione si manifesta nell'ordine della preghiera-intercessione (mediazione ascendente),

39 Cfr. A. LLAMAS, «Mediador», in F. F. RAMOS (ed.), *Diccionario de Jesús de Nazaret*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2007, pp. 818-819; J. DHEILLY, «Mediación», in IDEM, *Diccionario biblico*, Herder, Barcelona 1970, p. 784. [orig. fran., *Dictionnaire biblique*, Desclée & Cie., Tournai 1964].

40 Cfr. A. LLAMAS, «Mediador», in F. F. RAMOS (ed.), *Diccionario de Jesús de Nazaret*, cit., pp. 818-821; J. DHEILLY, «Mediación», in IDEM, *Diccionario biblico*, cit., p. 784; J. DUPLACY, «Mediador», in X. LÉON-DUFOUR ET ALLII (edd.), *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1973⁶, pp. 518-519. [orig. fran., in X. LÉON-DUFOUR ET ALLII (edd.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Les Éditions du Cerf, Paris 1970, 1980¹¹].

come si vede con Abramo (cfr. *Gn* 18, 22-33), con Mosè (cfr. *Es* 17, 11-13; 32,7-14; *Num* 14,11-25), con i sacerdoti (cfr. *Lev* 9,15; 10,17), con i profeti (cfr. *Ger* 8,18-23; 14,17-22; 18,20), e con il “Servo” (cfr. *Is* 42,6; 53); allo stesso modo, si manifesta nell’ordine della rivelazione (mediazione discendente) per trasmettere la salvezza data da Dio mediante la sua parola-volontà e mediante la persona che la porta ed insegna. In questo ordine discendente, il mediatore che ha occupato un posto importante è certamente Mosè (cfr. *Es* 34,29-35; *Dt* 5,23-30). Tuttavia, anche i sacerdoti ed i profeti hanno esercitato una funzione importante nel portare ed insegnare la parola-volontà di Dio. Sul piano divino, invece, la mediazione viene realizzata attraverso la “Parola” (cfr. *Sal* 119,89), la “Sapienza”, che si presenta come mediatrice cosmica (cfr. *Pro* 8,22-31) e come mediatrice spirituale (cfr. *Ec* 24; *Sap* 7,27; 9,10-17), lo “Spirito”, e gli “angeli”⁴¹.

In definitiva, nell’AT si può parlare di *tre tipi* di mediatori: 1) i mediatori *storico-umani*, 2) i mediatori *escatologici* e 3) i mediatori *divino-celestiali*. Per “mediatori storico-umani” si intendono quegli uomini (Abramo, Mosè, i sacerdoti, i re, i profeti, etc.) messi tra Dio e gli uomini per stabilire e rafforzare la relazione tra di essi, che Dio elegge responsabili del suo popolo e che hanno la missione di favorire l’esito positivo dell’alleanza. Con i profeti e la loro predicazione, invece, appaiono i cosiddetti “mediatori escatologici” che si manifesteranno negli ultimi tempi, come il “Servo di Dio” (cfr. *Is* 40-55) e il “Figlio dell’uomo” (cfr. *Dn* 7,13.18). La relazione tra questi differenti mediatori escatologici non è stabilita chiaramente nell’AT. Con i “mediatori divino-celestiali” (angeli, Spirito, Sapienza, Parola), infine, non si tratta di mediazione umana, ma di figure enigmatiche mediante le quali Dio stesso interviene per purificare il suo popolo e salvarlo⁴².

Il sostantivo *mesites* (mediatore) e il verbo corrispondente *mesiteuo* (fare l’arbitro e garantire) esistono in greco; il sostantivo *mesites* designa quello che “si trova in mezzo per esercitare una funzione”. Nel vocabolario biblico, tale sostantivo appare negli scritti neotestamentari soltanto *sei volte* (cfr. *Gal* 3,19.20; *1 Tim* 2,5; *Eb* 8,6; 9,15; 12,24); il verbo *mesiteuo* (garantire),

41 Cfr. J. DHEILLY, «Mediación», in IDEM, *Diccionario bíblico*, cit., pp. 785-786.

42 Cfr. J. DUPLACY, «Mediador», in X. LÉON-DUFOUR ET ALII (edd.), *Vocabulario de teología bíblica*, cit., pp. 519-521.

invece, si trova *solo una volta*; perciò, è un *hapax* dentro il NT (cfr. *Eb* 6,17). Si deve notare, inoltre, che il sostantivo “mediatore” non si riferisce ad un solo contenuto semantico; e che nella lettera agli Ebrei (cfr. 7, 22) esiste un termine greco *egguos* (garante) che può essere sinonimo del termine *mesites*⁴³.

In ogni caso, dal punto di vista della teologia biblica, nel NT la mediazione si riassume in quella di Gesù Cristo. Con quest’ultimo, infatti, per la prima ed unica volta qualcuno merita pienamente, e nel senso più stretto, il titolo di “mediatore” (*mesites*) tra Dio e gli uomini. Egli è il Mediatore della nuova alleanza tra Dio e l’umanità. In realtà, specialmente nei *Sinottici* (cfr. *Mt* 11,27), Gesù appare come il mediatore-profeta della rivelazione e, particolarmente negli *Atti degli Apostoli* (cfr. 3,15; 4,12; 5,31), come il mediatore della salvezza e del perdono dei peccati. In *san Paolo* (cfr. *Gal* 3,19.20; *1 Tim* 2,5), la realtà della mediazione viene affermata con chiarezza e fermezza: l’uomo Gesù Cristo è l’unico *Mediatore* tra Dio e gli uomini (cfr. *1 Tim* 2,5-6). Secondo Paolo, Cristo gioca un ruolo primordiale nella creazione del mondo (cfr. *Col* 1,16-17), nella salvezza degli uomini (cfr. *Rm* 5,9), nella riconciliazione tra Dio e gli uomini (cfr. *Col* 1,20; *Rm* 5,1; *Tit* 3,5-6), nella liberazione dalla schiavitù del peccato e dal demonio (cfr. *Rm* 6,17-18); infine, il punto supremo della Sua mediazione è quello della *ricapitolazione* di tutto, dell’unificazione escatologica di tutta la creazione (cfr. *Ef* 1,10)⁴⁴.

Come si è detto, l’autore della *Lettera agli Ebrei* usa il sostantivo *mesites* (cfr. 8,6; 9,15; 12,24) e il verbo *mesiteuo* (6,17), attraverso i quali presenta Cristo come il mediatore della Nuova Alleanza realizzata grazie al suo sangue. L’autore della *Lettera* insiste, poi, carattere profondamente umano del mediatore Gesù Cristo: questi era in tutto simile a suoi fratelli (cfr. *Eb* 2,17-18; 4,15; 5,7-8) e –per il fatto di essere umano come loro e, al tempo stesso divino– ha il potere di salvarli (cfr. *Eb* 7,26). Egli appartiene a tutte le due parti, e perciò può riconciliarli. Egli esercita la sua mediazione per il

43 Cfr. A. LLAMAS, «Mediador», in F. F. RAMOS (ed.), *Diccionario de Jesús de Nazaret*, cit., pp. 819-823; J. DHEILLY, «Mediación», in IDEM, *Diccionario bíblico*, cit., pp. 784-788.

44 Cfr. J. DHEILLY, «Mediación», in IDEM, *Diccionario bíblico*, cit., pp. 786-788; J. DUPLACY, «Mediador», in X. LÉON-DUFOUR ET ALLII (edd.), *Vocabulario de teología bíblica*, cit., pp. 521-523.

sacerdozio al quale era chiamato (cfr. *Eb* 5,5; 4,14-16; 10,19-22)⁴⁵. Secondo la *Lettera agli Ebrei* e secondo *l'Apocalisse*, Cristo è il mediatore eterno (cfr. *Eb* 5,6; *Ap* 1,13). Il *Vangelo di Giovanni*, infine, offre i caratteri essenziali della mediazione di Cristo: Gesù è il Verbo eterno fatto uomo (cfr. *Gv* 1,1-14), la sua azione è stata esercitata tanto nella creazione e nel mondo (cfr. *Gv* 1,3) quanto nell'uomo e nella sua salvezza (cfr. *Gv* 1,12-13.16-18)⁴⁶.

2.1.2. La categoria di mediazione e la teologia biblica

Negli scritti dell'AT –la cui autorità divina è stata riconosciuta dalla comunità cristiana primitiva–, ci sono tre realtà fondamentali, delle quali i cristiani troveranno il perfetto compimento in Gesù Cristo: 1) la conoscenza del vero Dio (la sua rivelazione), 2) l'esperienza della volontà salvifica di Dio (la sua promessa), 3) le diverse forme di mediazione di salvezza e di realizzazione dell'Alleanza e della comunione tra Dio e gli uomini (il re, il sacerdote, il profeta, il sapiente, etc.). La storia ha mostrato drammaticamente che le diverse forme di mediazione non sono state capaci di stabilire una “solida comunione dell'uomo con Dio”; perciò, è nata una

45 A proposito del sacerdozio di Cristo, si può osservare che gli scritti narrativi del NT (i *Vangeli* e gli *Atti*) non danno mai a Gesù nessun titolo sacerdotale (*kohen*). A prima vista, la relazione tra Gesù e il sacerdozio antico sembra negativa, a causa anche dell'opposizione delle autorità sacerdotali alla sua persona e alla sua opera. Non era facile, perciò, percepire nessuna relazione positiva tra Gesù ed il sacerdozio, poiché né la persona di Gesù, né il suo ministero, né la sua morte, rispondevano al concetto antico di sacerdozio. Tuttavia, tanti testi neotestamentari (come l'ultima cena e le narrazioni della morte di Gesù) mostrano una comprensione sacrificale della passione e risurrezione di Cristo. L'autore della *Lettera agli ebrei*, poi, dimostra che Cristo non era solamente vittima sacrificale, ma anche sacerdote, anzi sommo sacerdote. Si tratta, insomma, non del concetto tradizionale-rituale del sacerdozio, ma di un *sacerdozio esistenziale*. Cristo è sacerdote perché ha portato a termine l'opera di mediazione tra gli uomini e Dio; infatti, la sua mediazione è ascendente, centrale e discendente. A questo proposito, cfr. A. VANHOYE, *El mensaje de la carta a los hebreos*, (CB, 19), Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1978, 1982³, pp. 11-18. [orig. fran., *Le message de l'épître aux Hébreux*, (Cahiers Évangile, 19), Les Éditions du Cerf, Paris 1977]; IDEM, «Sacerdocio», in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuevo diccionario de Teología bíblica*, Ediciones Paulinas, Madrid 1990, pp. 1741-1745. [orig. ital., in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988²]; IDEM, «Un sacerdote diferente». *La Epistola a los Hebreos*, (Rhetorica semitica), Convivium Press, Bogotá 2011, pp. 117-329. [orig. fran., *L'Épître aux Hébreux. Un prêtre différent*, (Rhétorique sémitique, 7), Gabalda et Cie, Pendé 2010].

46 Cfr. A. LLAMAS, «Mediador», in F. F. RAMOS (ed.), *Diccionario de Jesús de Nazaret*, cit., pp. 819-823; J. DHEILLY, «Mediación», in IDEM, *Diccionario bíblico*, cit., pp. 784-788.

speranza di *nuovi mediatori* (un Re-Messia, un Servo di Dio, un Figlio d'uomo, alcune potenze come lo Spirito, la Parola di Dio e la Sapienza divina), che potessero instaurare il regno di Dio in forma nuova ed eterna.

La fede cristiana, inoltre, proclama che tutte le promesse di salvezza hanno trovato il loro compimento nella persona e nella missione di Gesù di Nazareth, il Mediatore della nuova Alleanza dotato del sacerdozio regale (cfr. *Eb* 8,1-10,18), l'unico *Mediatore* tra Dio e gli uomini (cfr. *1 Tim* 2,4-6), che ha compiuto pienamente e definitivamente la speranza di Israele. Tuttavia, tale compimento segue un *duplice movimento*, di *continuità* e di *novità*; pertanto, non può essere identificato completamente con le attese degli uomini. In questo senso, la comprensione della figura e dell'opera di Gesù può essere vista tanto dall'alto (una novità inaudita da parte di Dio) quanto dal basso (la preparazione della sua venuta tra gli uomini).

«Da ciò –afferma la Pontificia Commissione Biblica– si prospettano due strade per la cristologia: scoprire in Gesù Cristo, da una parte, Dio che viene tra gli uomini per salvarli, rendendoli partecipi della sua vita; dall'altra, l'umanità che trova nel nuovo Adamo la vocazione primitiva di figli adottivi di Dio [...] Così tutti i titoli, tutte le funzioni e mediazioni riguardanti la salvezza che erano presenti nella Scrittura vengono assunti e riuniti nella persona di Gesù»⁴⁷.

Certamente, tutto ciò può essere riconosciuto soltanto nell'atto di fede che accetta, partecipandovi, la testimonianza degli Apostoli (le tradizioni evangeliche) sul risorto⁴⁸. In quest'ottica, l'uomo Gesù Cristo è l'unico “Mediatore fra Dio e gli uomini”, ovvero l'unico che può riconciliare e riunire Dio e gli uomini.

47 PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Cristologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987, pp. 99.101. [orig. fran., *Bible et Christologie*, Liberia Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984].

48 Cfr. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 57), Queriniana, Brescia 1988, 2010⁷, pp. 93-169; PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Cristologia*, cit., pp. 75-115.

In definitiva, a proposito della realtà e del senso della mediazione nella Bibbia, è possibile affermare che, nella trascendenza assoluta del suo essere, il Dio unico dell'AT ha stabilito molteplici mediazioni tra Lui e il suo popolo, ed Israele stesso come mediazione tra Lui e tutta l'umanità. Tale mediazione di Israele si realizza nella mediazione di Cristo, unico Mediatore, unico nella grandezza che gli viene dal fatto di essere il Figlio fatto uomo. Il fatto che Cristo sia l'unico Mediatore, poi, non significa che sia terminato il ruolo degli uomini nella storia della salvezza. La mediazione di Gesù non è esclusiva, ma include *altre mediazioni* (ad es., la Chiesa, Maria, etc.), che non sono contrarie a essa, bensì la manifestano e la realizzano. Queste varie mediazioni non aggiungono una nuova mediazione a quella dell'unico Mediatore, poiché esse sono delle realtà concrete usate da Lui per arrivare agli uomini⁴⁹. Tutto ciò vuol dire che il NT riconosce pienamente l'unica mediazione di Cristo. Tale verità viene confermata non solamente dal NT, ma anche da tutta la Tradizione viva della Chiesa, cosa che nell'epoca odierna viene messa in discussione con diverse motivazioni (il pluralismo culturale-religioso, il relativismo, etc.)⁵⁰.

49 Cfr. J. DUPLACY, «Mediador», in X. LÉON-DUFOUR *ET ALLII* (edd.), *Vocabulario de teología bíblica*, cit., pp. 522-523.

50 A. M. TRIPODI, *L'ateismo alle soglie del terzo millennio*, Urbaniana University Press, Roma 2002², pp. 185-186: «Il perenne annuncio missionario della Chiesa viene oggi messo in pericolo da teorie di tipo relativistico, che intendono giustificare il pluralismo religioso, non solo *de facto* ma anche *de iure* (o di principio). Di conseguenza, si ritengono superate verità come, ad esempio, il carattere definitivo e completo della rivelazione di Gesù Cristo, la natura della fede cristiana rispetto alla credenza nelle altre religioni, il carattere ispirato dei libri della Sacra Scrittura, l'unità personale il Verbo eterno e Gesù di Nazaret, l'unità dell'economia del Verbo e dello Spirito santo, l'unicità e l'universalità salvifica del mistero di Gesù Cristo». J. RATZINGER, «Relación sobre la situación actual de la fe y la teología», in *Fe y Teología* 148 (ottobre 1997) [in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/rc_con_cfaith_19960507_guadalajara-ratzinger_sp.html], p. 17: «De algún modo, esta conquista [de la teología pluralista de las religiones] ocupa hoy – por lo que respecta a la fuerza de su problemática y a su presencia en los diversos campos de la cultura – el lugar que en el decenio precedente correspondía a la teología de la liberación». A proposito della discussione sul *pluralismo culturale-religioso* in teologia, si veda la nota 264 nel primo volume: A. N. I. ABDELMALAK, *Introduzione alla cristologia del Mediatore di Romano Guardini. vol. I: L'essenza del cristianesimo e la persona del Mediatore*, (Serie Teológica, 33), Editorial Bonaventuriana, Bogotá 2018, p. 114.

2.2. LA CATEGORIA DI MEDIAZIONE NELLA TEOLOGIA

2.2.1. *La cristologia del Mediatore*

Secondo W. Kasper, il compito della fede cristiana e della riflessione teologica attuali, è quello di stabilire una coincidenza del tutto singolare e compiuta in cristologia tra *identità e rilevanza*, tra *essere e significato*⁵¹. Egli individua tre compiti specifici che oggi s'impongono alla cristologia: 1) dev'essere una cristologia *storicamente determinata* (la "dimensione storica" della cristologia); 2) dev'essere una cristologia *universalmente responsabile* (la "pretesa universalistica" della cristologia); 3) dev'essere una cristologia di *tipo soteriologico* (il "significato salvifico" della cristologia)⁵².

Rispetto alla pretesa universale del Cristo unico Mediatore-salvatore, infatti, la fede cristiana proclama, come ha fatto in passato e farà in futuro, che soltanto in Gesù di Nazareth, morto e risorto, c'è la riconciliazione-comunione tra Dio e gli uomini e la salvezza escatologica dell'uomo, della sua storia e del suo mondo. In realtà, come sostiene ancora Kasper, per fare questo –ossia per parlare di Cristo quale unico Mediatore fra Dio e l'uomo-mondo– la fede cristiana deve sottolineare due aspetti importanti: la *persona* del Mediatore e la sua *opera*⁵³: «Gesù non è un puro strumento salvifico nelle mani di Dio, ma è il mediatore personale della salvezza»⁵⁴.

51 Cfr. W. KASPER, *Gesù il Cristo*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 23), Queriniana, Brescia 1977³, p. 12. [orig. ted., *Jesus der Christus*, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1974; trad. spagn., *Jesús, el Cristo*, (Verdad e Imagen, 45), Ediciones Sígueme, Salamanca 1976, 1978²]. Si vedano anche J. MOLTMANN, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, (Verdad e Imagen, 41), Ediciones Sígueme, Salamanca 2010³, pp. 29-54. [orig. ted., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1972, 2002⁹]; B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Edizioni Paoline, Milano 1987, p. 31. [orig. fran., *Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise: pour une actualisation de la christologie de Chalcedoine*, Desclée, Paris 1982]; J. SOBRINO, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, (Colección «Presencia Teológica», 12), Sal Terrae, Santander 1982, 1995³, pp. 13-128.

52 Cfr. W. KASPER, *Gesù il Cristo*, cit., pp. 12.17-24.

53 Cfr. *Ibidem*, pp. 318-380.

54 *Ibidem*, p. 291.

In effetti, proclamando Gesù Cristo come unico *Mediatore*, la cristologia del Mediatore ha un principio fondamentale: «non si può dissociare la persona di Gesù Cristo dalla sua opera. Gesù si rende totalmente disponibile alla propria missione, si identifica con essa [...] *La confessione di fede “Gesù è il Cristo” compendia l'intero significato salvifico di Gesù*»⁵⁵. In altri termini, non si possono né si devono separare, come faceva una volta la teologia scolastica, l'identità di Cristo-cristologia (una “cristologia ontologica”: chi è Cristo?) e la sua missione-soteriologia (una “cristologia funzionale”: che fa Cristo?)⁵⁶: «Lui [Cristo] in persona è il mediatore tra Dio e l'uomo, per cui è anche in grado di prestare l'opera di mediazione»⁵⁷.

In questo senso, si intende anche che le *controversie cristologico-trinitarie* dei primi secoli del cristianesimo non erano una mera discussione bizantina, poiché dentro tali discussioni era in gioco la salvezza cristiana, in quanto la persona stessa di Gesù è la salvezza, vale a dire, la partecipazione alla vita di Dio nello Spirito, resasi possibile con-in Gesù Cristo il Mediatore⁵⁸. Di

55 *Ibidem*, p. 355.

56 J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, (Pedal, 46), Ediciones Sigueme, Salamanca, 1969, 1982³ [orig. ted., *Einführung in das Christentum*, Kösel-Verlag KG, München 1968], p. 174: «[...] la fe cristológica afirma decididamente la experiencia de la identidad entre la existencia y la misión en la unión inseparable de las palabras Jesús y Cristo. En este sentido puede hablarse de una cristología “funcional”: todo el ser de Jesús es función del “para-nosotros”, pero también su función es, por eso mismo, totalmente ser». W. KASPER, *Gesù il Cristo*, cit., 24: «Il dilemma tra una cristologia ontologica ed una cristologia funzionale è quindi, dal punto di vista teologico, un problema fittizio, un'alternativa che la teologia dovrebbe energicamente respingere». A questo proposito, cfr. anche J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, (Colección «Presencia Teológica», 16), Sal Terrae, Santander 1984⁸, pp. 479-520; H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*. vol. 3: *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Ediciones Encuentro, Madrid 1993, pp. 143-214. [orig. ted., *Theodramatik. Band 3: Die Personen des Spiels: Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978].

57 W. KASPER, *Gesù il Cristo*, cit., p. 371.

58 A proposito delle “controversie cristologico-trinitarie” dei primi secoli del cristianesimo e della “questione soteriologica cristiana”, si rimanda a H. JEDIN, *Breve storia dei concili. I ventuno concili ecumenici nel quadro della storia della Chiesa*, Herder - Morcelliana, Roma - Brescia 1978⁵, pp. 17-93. [orig. ted., *Kleine Konziliengeschichte. Mit einem Bericht über das Zweite Vatikanische Konzil*, Herder, Freiburg im Breisgau 1978⁸]; B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, cit., pp. 89-184; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, cit., pp. 347-476; A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, (Corso di teologia sistematica, 4), Edizioni Dehoniane, Bologna 1988, pp. 147-287; M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia*, (Collana Saggi di Teologia), Editrice Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1988³, pp. 159-252; F. CARCIONE, *Le eresie. Trinità e Incarnazione nella Chiesa antica*, Edizioni Paoline, Milano 1992; M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, (Corso di teologia sistematica, 3), Queriniana, Brescia 2008, 2012³, pp. 319-570.

fatto, la “motivazione soteriologica” era, per così dire, la “posta in gioco” delle discussioni patristiche e conciliari (“l’unione ipostatica”). Se al tempo del *docetismo* e dell’*Apollinarismo* era in causa la “verità dell’umanità” di Gesù e al tempo degli *Ebioniti* e del *concilio di Nicea* era in causa la “verità della sua divinità”, al tempo dei concili di *Efeso* e di *Calcedonia* era in causa la “verità-unità del Mediatore”. L’affermazione conciliare dell’*unione ipostatica*, infatti, rende conto dell’unità del Mediatore che, a sua volta, salvaguarda l’intero mistero della salvezza. Ciò che era in gioco è, insomma, la persona di Gesù Cristo e la sua *doppia solidarietà* di Mediatore con Dio e con gli uomini⁵⁹:

«In questa confessione [del concilio di Calcedonia] troviamo espressa la fede in Gesù Cristo che in persona è il mediatore fra Dio e gli uomini (Cf. I Tim. 2,5) e la nuova alleanza (cf. I Cor. II,25; Lc. 22,20). Questo dogma affronta dunque la questione decisiva della salvezza e il problema speculativo fondamentale della mediazione tra Dio e l’uomo»⁶⁰.

In realtà, come osserva giustamente B. Sesboué, «il Verbo incarnato ha potuto salvare l’uomo solo perché egli è veramente Dio *in quanto è veramente uomo*, cioè perché è uno solo e identico in quanto Dio e in quanto uomo»⁶¹. Soltanto a partire dall’affermazione della persona del Mediatore, cioè di Gesù Cristo, si può dare un’interpretazione teologica corretta dei benefici salvifici o delle figure soteriologiche biblico-tradizionali, tanto in prospettiva *discendente* quanto in prospettiva *ascendente*: illuminazione, rivelazione, mediazione, riscatto, redenzione, liberazione, espiazione, sacrificio, rappresentanza, soddisfazione, riconciliazione, salvezza, giustificazione, santificazione, remissione, solidarietà, rinascita, vita, etc.⁶².

Tutto ciò significa che, per parlare di Gesù Cristo quale “primogenito” di molti fratelli (cfr. *Col 1,8*: la sua relazione con gli uomini), si deve prima

59 Cfr. B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, cit., pp. 119-120; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, cit., pp. 427-443.

60 W. KASPER, *Gesù il Cristo*, cit., p. 318. In corsivo nell’originale.

61 B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, cit., p. 119.

62 Cfr. W. KASPER, *Gesù il Cristo*, cit., pp. 355-380; B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, cit., pp. 119-200; M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, cit., pp. 924-948.

parlarne come l'“unigenito” (cfr. Gv 1,18: la sua relazione con il Dio unotrino). Egli, infatti, non è soltanto nostro fratello davanti a Dio, ma è anche e principalmente il Figlio di Dio, e per poterlo vedere in ogni essere umano si deve vedere prima Dio in Lui.

«Gesù –dice W. Kasper– non è soltanto il prototipo dell'uomo pervaso dallo Spirito Santo. Egli è il principio della nostra gratificazione, non solo nostro fratello ma anche Capo della sua Chiesa. Questo primato di Cristo (cf. Col. 1,18) può fondarsi soltanto sulla sua figliolanza divina. E se Gesù non dovesse venir riconosciuto come Figlio di Dio bisognerebbe allora anche chiedersi perché mai questa grazia ci derivi da Gesù, e non da Socrate, da Buddha, dal maestro di giustizia di Qumran, dal giusto sofferente di Platone, da Che Guevara, o da qualche altro ancora!»⁶³.

Come si vedrà, in questa stessa linea biblica e teologica Guardini indica che Gesù Cristo, con la sua persona e la sua opera, è l'unico *Mediatore* della creazione, della rivelazione, della redenzione e dell'escatologia.

2.2.2. L'unicità e l'universalità del Mediatore

Il NT afferma, come si è visto, che Gesù Cristo è il Mediatore-salvatore universale (cfr. 1 Tm 2,5-6; At 4,12), indicando così che l'effetto redentivo-salvifico dell'opera di Cristo è per tutti gli uomini. Tuttavia, lo stesso NT afferma la *volontà salvifica universale di Dio*, ossia che Dio vuole la salvezza di tutti gli uomini (cfr. 1 Tm 2,4; Gv 3,16). Come si può allora conciliare questi *due dati*: l'unicità ed universalità della salvezza di Cristo e la volontà salvifica universale di Dio? Questa domanda diventa ancora più difficile se si pensa alla popolazione mondiale che non conosce ancora Gesù Cristo e la sua salvezza, e alla molteplicità delle religioni mondiali. In altri termini, come si può conciliare l'unicità-universalità del Cristo Mediatore-salvatore e il pluralismo culturale-religioso? Come si fonda teologicamente tale pretesa cristiana di unicità-universalità? Come si intende la categoria della “mediazione” rispetto a Gesù Cristo? È lecita la proclamazione del Cristo quale unico Mediatore? Prima di presentare la concezione guardiniana sulla

63 W. KASPER, *Gesù il Cristo*, cit., p. 357.

categoria della mediazione e dell'unico Mediatore, ci occuperemo di tali importanti interrogativi e delle loro possibili risposte.

Sono state presentate molte proposte teologiche per contribuire ad una soluzione di tali questioni. Non è nostra intenzione entrare dettagliatamente in tutte queste tesi; piuttosto, cercheremo di riassumerle in *due gruppi* principali⁶⁴. Il primo gruppo è formato da quelle tesi che chiedono di passare dalla “centralità di Cristo” alla “centralità di Dio”; in questo senso, non si vuole parlare del *crisocentrismo* ma del *teocentrismo*. Tuttavia, questa proposta non risolve il problema, dato che sia l'*esclusivismo* sia il *pluralismo relativista* trascurano i due dati fondamentali della rivelazione divina: da una parte che c'è un unico *Mediatore* (cfr. *At* 4,12; *1 Tm* 2,5-6) e dall'altra la volontà salvifica universale di Dio (cfr. *1 Tm* 2,4; *Gv* 3,16). Il secondo gruppo, in linea con l'insegnamento della Chiesa, parla di una “cristologia inclusiva”, nel senso che il mistero di Gesù Cristo Salvatore include tutti gli uomini, senza escluderne nessuno; questo grazie ai “semi del Verbo” (San Giustino)⁶⁵, all'opera dello Spirito Santo e all'opera del Cristo risorto. In realtà, solo l'*inclusivismo* è capace di tenere uniti i due dati della rivelazione e di rendere conto delle mediazioni ecclesiali, in quanto la Chiesa è “sacramento universale della salvezza”⁶⁶.

Come si è detto anteriormente, il discorso cristologico ha il compito di fare emergere, a livello teologico, il significato universale dell'evento salvifico (la mediazione salvifica universale) compiutosi una volta per tutte in Gesù Cristo, come avvenimento di salvezza per tutti gli uomini di tutti i tempi (l'orizzonte soteriologico della cristologia). Esso può farlo attraverso una *duplici fondazione*: la “fondazione teologica” e la “fondazione dal basso”; queste fondazioni sono complementarie⁶⁷. La *fondazione teologica* consiste nell'affermare che Cristo è il Mediatore universale a partire dal suo *essere personale*. Si tratta dell'affermazione sulla sua *preesistenza*, che è “il fondamento dell'economia”, poiché in essa si apre l'orizzonte universale della mediazione cosmica di Cristo mediante la potenza universalizzante dello Spirito Santo

64 Cfr. M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, cit., pp. 955-987.

65 Cfr. CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane *Nostra aetate* (28 ottobre 1965), n. 2.

66 Cfr. IDEM, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (21 novembre 1964), n. 48.

67 Cfr. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, cit., pp. 63-84.404-442.

verso il compimento escatologico (la cristologia tra *protologia*, *pneumatologia* ed *escatologia*).

La seconda *fondazione dal basso* (cristologia ed antropologia) si basa principalmente sul ruolo essenziale che Cristo assolve sul piano dell'*umanizzazione* dell'uomo e sul fatto che ogni essere umano porta in sé un segno cristico. In Cristo, infatti, si realizza concretamente quel modello perfetto di umanità voluto da Dio, nel quale l'uomo può trovare la sua vera identità e significazione di vita: «Gesù in persona è allo stesso tempo appello di Dio all'uomo e risposta dell'uomo a Dio. Nella sua obbedienza egli è radicale derivazione da Dio e ritorno radicale a Lui»⁶⁸. In questo senso, da una parte, Cristo appare come la risposta di Dio alle attese universali dell'uomo nella storia (*l'antropologia media la cristologia*); dall'altra, in Cristo si attuano un senso ed uno stile di umanità "nuova" e "originale" conformi al progetto di Dio (*la cristologia media l'antropologia*). In ultima analisi,

«Gesù Cristo non è soltanto la definizione ultima che Dio dà di sé stesso ma è al contempo anche la definizione ultima del mondo e dell'uomo. In lui il tempo è giunto alla sua pienezza escatologica, in lui quindi viene chiarito il senso della realtà nel suo complesso. Sta qui il significato degli asserti, a prima vista così difficili, che la bibbia fa a proposito del ruolo di mediatore svolto da Cristo nella creazione»⁶⁹.

A partire dall'esperienza pasquale, inoltre, il NT sviluppa un'idea nuova e sorprendente: la relazione tra cristologia *ascendente* e quella *discendente*. Esso relaziona indissolubilmente il ruolo salvifico del Cristo col suo ruolo creatore, la sua mediazione redentrice alla sua mediazione creatrice (cfr. *Col* 1,13-20).

«[...] se il Cristo –osserva B. Sesbotué– preesiste in Dio, se viene da Dio per agire nel nostro mondo e salvarlo, allora egli ha svolto un ruolo nella creazione del mondo. La salvezza che porta è talmente universale e totale che non ha come scopo soltanto la liberazione

68 W. KASPER, *Gesù il Cristo*, cit., p. 319

69 *Ibidem*, p. 259.

degli uomini dal loro peccato, ma li raggiunge come creature di Dio e, per loro, raggiunge la totalità del cosmo portatore del mondo degli uomini (cfr. Rm 8,19-22). Ma la salvezza del mondo può venire solo da colui che ha sul mondo un'autorità di fondazione. Se la salvezza è ri-creazione, può essere operata solo dal Creatore. L'esaltazione del risorto rivela dunque in lui una "figura fondatrice". La morte di Gesù è il "luogo di un'offerta e di una parola creatrici". Il mediatore della redenzione è anche il mediatore della creazione»⁷⁰.

In quanto creatore, il suo primato di redentore ha anch'esso una portata cosmico-universale: «La croce cosmica, che regge il mondo della creazione, corrisponde alla croce storica che viene a ricreare lo stesso mondo»⁷¹. Si tratta, insomma, della corrispondenza di una duplice solidarietà-mediazione: la solidarietà umana nella pienezza dei tempi (l'incarnazione-croce del Verbo nel mondo) e la solidarietà dell'inizio della storia universale della creazione (la creazione per parte del Verbo)⁷².

In sintesi, Gesù Cristo è l'unico Mediatore universale-cosmico precisamente per il suo essere Dio-Uomo, per la sua consustanzialità con Dio e la sua consustanzialità con l'uomo-mondo. Tale unicità-universalità della mediazione universale-cosmica di Cristo può essere finalmente compresa soltanto nella dimensione teologico-trinitaria: «Gesù Cristo, che nello Spirito è mediatore in persona fra Dio e l'uomo, diventa così nello Spirito mediatore universale di salvezza»⁷³. Al riguardo, Kasper afferma:

«In ultima analisi la mediazione fra Dio e uomo in Gesù Cristo può essere compresa soltanto in modo teologico-trinitario. *In quanto vero Dio e vero uomo in una persona, Gesù Cristo è l'esegesi storica (Io. 1,18: ἐν) della Trinità; egli ci spiega dunque la possibilità teologico-trascendentale dell'incarnazione. Più precisamente la mediazione tra uomo e Dio in Gesù Cristo può essere compresa, sul piano, soltanto come un avvenimento che si verifica nello "Spirito Santo"»*⁷⁴.

70 B. SESBOUË, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, cit., p. 305.

71 *Ibidem*, p. 308.

72 Cfr. *Ibidem*, pp. 305-310.

73 W. KASPER, *Gesù il Cristo*, cit., p. 355.

74 *Ibidem*, pp. 350-351.

2.2.3. *La mediazione subordinata e partecipata*

Le affermazioni teologiche precedenti non sono ovvie né accettabili per i non cristiani, e neppure per alcuni teologi cristiani contemporanei. Per questi, dire che Gesù Cristo è l'unico-universale Mediatore tra Dio e gli uomini, tra il divino e l'umano, sembra una pretesa cristiana assolutista ed inaccettabile⁷⁵. Si nota immediatamente che il discorso punta verso la teologia delle religioni. Dal canto suo, la teologia cristiana-cattolica attuale afferma che tale singolare universalità cristologica può essere affermata-riaffermata prendendo in considerazione vari aspetti teologici importanti: la volontà salvifica universale di Dio, il potere del Cristo risorto-glorificato, l'opera dello Spirito Santo, il carattere evolutivo dell'opera di Cristo, etc.; in fondo si tratta di una cristologia evoluta in chiave pneumatologica⁷⁶.

Senza entrare in discussione col vasto campo della/e teologia/e delle religioni –che, da una parte, è già stato abordato nel primo capitolo del primo volume e verrà ripreso brevemente nel quinto capitolo, e, dall'altra, perché tale discussione ci porterebbe fuori dell'intento di tale studio– consideriamo necessario rispondere ad una questione urgente: nel suo ruolo di unico-universale Mediatore, Cristo è esclusivo al punto di non ammettere cooperatori e mediatori, ivi compresi la creazione, la Vergine Maria, la Chiesa, le altre

75 Cfr., ad es., J. HICK, *La metafora del Dios encarnado. Cristologia en una época pluralista*, Ediciones Abya-Yala, Quito-Ecuador 2004, pp. 13-28.191-202. [orig. ingl., *The Myth of God Incarnate*, SCM Press - Westminster Press, London - Philadelphia 1977; trad. ital., *Il mito del Dio incarnato*, Bastogi, Foggia 1982]; R. PANIKKAR, «Il Giordano, il Tevere e il Gange», in J. HICK - P. F. KNITTER (a cura di), *L'unicità cristiana: un mito?. Per una teologia pluralista delle religioni*, Cittadella Editrice, Assisi 1994, pp. 196-226. [orig. ingl., «The Jordan, the Tiber and the Gange», in J. HICK - P. F. KNITTER (a cura di), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1987]; P. F. KNITTER, *Nessun altro nome?. Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali*, (Giornale di Teologia, 207), Queriniana, Brescia 1991, pp. 76-195. [orig. ingl., *No Other Name?. A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1985]. Nella cristologia-teologia di J. Hick e di P. Knitter, ci sono, secondo J. Ratzinger, due punti deboli: l'«esegesi» (biblica) e l'«evidenza filosofica» («i limiti e possibilità della nostra ragione» secondo Kant o la «teoria della conoscenza kantiana»). Questi due punti, poi, «indican de hecho el punto crucial de la crisis de la teología contemporánea». Al riguardo, cfr. J. RATZINGER, «Relación sobre la situación actual de la fe y la teología», cit., pp. 29-36.

76 Cfr. W. KASPER, *Gesù il Cristo*, cit., pp. 379-380; M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, cit., pp. 948-951.988-996.

religioni, etc.? San Tommaso d'Aquino aveva già affermato che «solo Cristo è il perfetto mediatore fra Dio e gli uomini [...] ma non c'è niente che prevenga ad altri, in un certo modo, dall'essere chiamati mediatori tra Dio e gli uomini per il fatto che essi, sia nel preparare che nel servire, cooperano nell'unire gli uomini a Dio»⁷⁷.

Pertanto, è possibile che altri possano essere chiamati “mediatori”, per la loro partecipazione all'unica e perfetta mediazione di Gesù Cristo. In questo caso, essi vengono considerati come mediazioni *partecipate* e *subordinate* a quella unica-universale di Cristo. Il testo paolino 1 Tim 2,4, poi, deve essere compreso nel senso che, in esso, Paolo non si occupa di mediatori dipendenti. In altri termini, da una parte Dio ha voluto che noi, per mezzo della grazia, partecipassimo della sua natura divina nell'unico-universale *Mediatore*; dall'altra, però, pur essendovi un unico Mediatore principale e indipendente, Dio ha voluto anche che altri partecipassero a questa mediazione, in modo subordinato e dipendente⁷⁸.

In realtà, l'unica mediazione di Gesù Cristo, esattamente nella sua divina ed umana perfezione, permette ad altri di partecipare, condividendola, a questa unica sorgente di mediazione al Padre. La vita cristiana della grazia è una vera partecipazione nell'unico Cristo e nella sua divina natura (cfr. Gal 2,20), e partecipazione nella vita dell'unico Mediatore è diventare “partecipi della natura divina” (cfr. 2 Pt 1,4). Il nostro umile condividere la vita di Cristo, l'unico Mediatore, non diminuisce di certo la sua divina natura e tanto meno il suo essere Figlio di Dio, ma al contrario manifesta il suo potere e la sua gloria⁷⁹. In questo senso, si possono indicare *altre mediazioni subordinate e partecipate* (ad es., la creazione, la Vergine Maria, la Chiesa, le altre tradizioni

77 SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, p. III, q. 26, a. 1 [SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, Tomo V [Parte III e Índices], Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2010].

78 Cfr. E. M. TONIOLO, *La Beata Maria Vergine nel Concilio Vaticano II. Cronistoria del capitolo VIII della costituzione dogmatica “Lumen gentium” e sinossi di tutte le redazioni*, Centro di cultura mariana “Madre della Chiesa”, Roma 2004, p. 84.

79 Cfr. M. I. MIRAVALLE, *Maria: Corredentrice, Mediatrix, Avvocata*, Queenship Publishing, Santa Barbara 1993, pp. 24-25. [orig. ingl., *Mary: Coredeptrix, Mediatrix, Advocate*, Queenship Publishing, Santa Barbara 1993].

religiose, etc.) nell'unica mediazione di Gesù Cristo⁸⁰. In ultima analisi, «se non sono escluse mediazioni partecipate di vario tipo e ordine, esse tuttavia attingono significato e valore unicamente da quella di Cristo e non possono essere intese come parallele e complementari»⁸¹.

- 80 Se si accettano la mediazione della creazione e le mediazioni ecclesiali, vale a dire le mediazioni di ogni credente (cfr. 1 Cor 3,9) e le mediazioni della Chiesa, quale segno e strumento universale di salvezza (cfr. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* [21 novembre 1964], n. 9; Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes* [7 dicembre 1965], n. 43; *Ad gentes*, n. 7), come delle mediazioni partecipate e subordinate a quell'unica mediazione di Cristo, allora si può accettare in un senso ancora più profondo la mediazione di Maria, Madre fisica del Salvatore, come colei che prende il posto dell'umanità. Maria non è, infatti, una "dea" né una semidea, ma una semplice creatura, *Ancilla Domini* (cfr. Lc 1,38), alla quale però il Signore ha riservato grandi cose (cfr. Lc 1,49). In quanto "Madre di Gesù" (cfr. Atti 1,14), Immacolata e tutta santa, cooperatrice all'opera salvifica di suo Figlio come nessun'altra creatura, ed in modo particolare con il suo fiat (cfr. Lc 1,38), Maria partecipa, come Madre, all'unica mediazione di suo Figlio; in questo, essa non è uguagliata da nessun'altra creatura. Siccome Maria collabora col Redentore, è anche mediatrice di grazie nel Mediatore (la mediazione discendente e la mediazione ascendente). La dottrina presentata dal concilio Vaticano II nel capitolo ottavo della Costituzione dogmatica *Lumen gentium* ci sembra molto illuminante ed attuale anche nel dialogo ecumenico e nel dialogo interreligioso, in modo particolare nel brano (n. 60). Parlando della mediazione di Maria, infatti, questo brano mette l'accento sui "meriti di Cristo" e sulla sua fondazione della mediazione di Maria. Esso risulta, perciò, di estrema importanza ecumenica e religiosa, in quanto mostra in quale modo si debba intendere ogni altra "mediazione" (inclusa quella delle altre religioni): non "accanto a Cristo", quasi parallela e complementare, ma "in Cristo"; in sintesi, si tratta di una sola mediazione. A questo proposito, cfr. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (21 novembre 1964), cap. VIII, nn. 60-62; E. M. TONIOLO, *La Beata Maria Vergine nel Concilio Vaticano II. Cronistoria del capitolo VIII della costituzione dogmatica "Lumen gentium" e sinossi di tutte le redazioni*, cit., p. 56; J. AUER, *Piccola Dogmatica Cattolica. vol. IV/2: Gesù il salvatore, Soteriologia - Mariologia*, Cittadella Editrice, Assisi 1993, pp. 644-652. [orig. ted., *Kleine Katholische Dogmatik. Band IV/2: Jesus Christus, Heiland der Welt - Maria, Christi Mutter im heilsplan Gottes*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1988; trad. spagn., *Curso de teología dogmática. Tomo IV/2: Jesucristo, Salvador del mundo - María en el plan salvífico de Dios*, Herder, Barcelona 1990]; M. I. MIRAVALLE, *Maria: Corredentrice, Mediatrice, Avvocata*, cit., pp. 24-25; GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris Mater* (25 marzo 1987), nn. 38-50. Al riguardo di tutto ciò, si veda anche A. N. I. ABDELMALAK, «La cuestión de la mediación de María. Análisis en el contexto egipcio», in *Anales de Teología* 15.2 (2013), pp. 399-431 [in <http://repositoriodigital.ucsc.cl/bitstream/handle/25022009/162/Ashraf%20N.%20I.%20Abdelmalak.pdf?sequence=1&isAllowed=y>].
- 81 GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio* (7 dicembre 1990), n. 5. Á. CORDOVILLA PÉREZ, *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras*, (Verdad e Imagen, 173), Ediciones Sígueme, Salamanca 2007, pp. 206-207: «En definitiva, la mediación de Cristo, siendo única y absolutamente singular, no es excluyente, sino inclusiva. Integra en sí la mediación de María y de la Iglesia como participación, nunca como vías o mediaciones paralelas a la única mediación de Cristo (LG 62). Sólo desde aquí es posible pensar el significado salvífico que pueden tener otras tradiciones religiosas en relación con Cristo».

3. IL MEDIATORE TRA DIO E L'UOMO-MONDO NEL PENSIERO GUARDINIANO

3.1. IL RAPPORTO MEDIATO-IMMEDIATO CON DIO

3.1.1. Il cristianesimo e la realtà della mediazione

In diversi passi si nota chiaramente che, nel suo pensare-parlare di Dio, Guardini usa, per così dire, *due modi*, esattamente come facevano i Padri della Chiesa: quello *negativo* (la “teologia apofatica”) e quello *positivo* (la “teologia catafatica”)⁸².

Da una parte Dio è il “privo di modi”, come l’hanno definito i mistici; Egli è il Reale, l’Operante, Colui che tutto ricolma e beatifica, ma elevato al di

82 Al riguardo della *teologia apofatica* e della *teologia catafatica*, si vedano V. LOSSKY, *Teologia mistica de la Iglesia de Oriente*, (Rota Mundi, 2), Herder, Barcelona 1982, pp. 19-33. [orig. fran., *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1944]; T. K. WARE, *La Iglesia ortodoxa*, Editorial Ángela, Buenos Aires 2006, pp. 188-190. [orig. ingl., *The Orthodox Church*, Penguin Books, Harmondsworth-Middlesex 1963, 1993²]; P. EVDOKIMOV, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental. La enseñanza patristica, litúrgica e iconográfica*, Ediciones Paulinas, Madrid 1969, pp. 25-28. [orig. fran., *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale. L'enseignement patristique, liturgique et iconographique*, Éditions Xavier Mappus, Lyon 1968]; IDEM, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, cit., pp. 29-31; IDEM, *L'orthodoxie*, Desclée De Brouwer, Paris 1979, pp. 47-56; J. MEYENDORFF, *Teología bizantina. Corrientes históricas y temas doctrinales*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2002, pp. 31-36.413-417. [orig. ingl., *Byzantine Theology*, Fordham University Press, New York 1983²; trad. ital., *La Teología bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, (“Dabar”, Saggi teologici, 9), Casa Editrice Marietti, Genova 1984]; K. Ch. FELMY, *Teología ortodoxa actual*, (Verdad e Imagen, 152), Ediciones Sígueme, Salamanca 2002, pp. 57-74. [orig. ted., *Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990]. P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, cit., p. 29: «Nella sua dimensione apofatica, la teologia è la negazione di ogni definizione umana. Definire equivale a limitare; ora Dio è illimitato e incomparabile nel senso assoluto, non esiste alcuna scala di comparazione con Lui, nessun nome lo esprime adeguatamente. Adonai è il segno dell'indicibile, Jahvè è il Nome che non può essere pronunciato. Dicendo Dio o Creatore o Salvatore, non è mai Dio in se stesso che noi designiamo, ma la sua faccia rivolta verso il mondo, qual che è “attorno a Dio”. La teologia catafatica, positiva, è chiamata dai Padri “simbolica”, poiché essa si applica solo agli attributi rivelati, alle manifestazioni di Dio nel mondo». Commentando l'opera di N. Cusano, G. Morra osserva che «la teologia negativa non esclude la teologia positiva: ed entrambe convergono nella teologia copulativa, che insieme assume la negazione e l'affermazione dei predicati divini», G. MORRA, «Cusano: una antropologia cristocentrica», in N. CUSANO, *La vita e la morte*, Edizioni di Ethica, Forlì 1966, p. 10.

sopra di ogni forma. Di Lui si può dire soltanto: Egli non è cielo, né mare, né albero, né uomo, né una cosa qualsiasi che si possa nominare. Egli è se stesso; in Lui si deve credere movendo dalla parola che testimonia se medesima, essendo Dio familiare al cuore che lo sperimenta e simultaneamente estraneo. Dall'altra, Egli deve necessariamente essere espresso anche in forme, poiché vederlo meramente come il "privo di modi" sarebbe di primo acchito cosa molto pura, che sfocerebbe nel suo scomparire dalla nostra vita. Per necessità, si deve dunque nominarlo, designarlo mediante forme, come avviene nella Scrittura. La forma per eccellenza che esprime la realtà-verità di Dio è quella della figura umana di Gesù Cristo; tale figura è la rivelazione del Dio vivo e la mediazione tra Lui e il mondo⁸³. Cristianamente parlando, osserva Guardini, non c'è nessuna immediata relazione dell'uomo con Dio, inteso nel senso biblico come il "Vivente" e il "Santo", perché la relazione con Lui è legata al Mediatore Gesù Cristo:

«Nei suoi riguardi non ha luogo nessuna conoscenza e affermazione immediata; nessun avvicinamento, nessun agire di virtù propria; nessuna partecipazione; nessuna acquisizione, nessun possesso da parte dell'uomo. La relazione con lui è invece legata al Mediatore. Tutto ciò che in senso cristiano viene da Dio a noi – e parimenti tutto ciò che in senso cristiano va da noi a Dio – deve passare attraverso di Lui»⁸⁴.

3.1.2. La mediazione e l'immediatezza

La realtà della mediazione non significa solo il primo accesso; essa è piuttosto la forma essenziale della relazione cristiana con Dio e non può mai essere eliminata senza portare alla distruzione della relazione stessa⁸⁵. Cristo è, pertanto, il Mediatore tra Dio e il mondo da sempre e per sempre. Nell'*Apocalisse*, infatti, Colui che siede sul trono è quegli da cui tutto procede

83 Cfr. R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., pp. 666-667.

84 IDEM, *L'essenza del Cristianesimo*, cit., p. 41. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, II/2, Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich 1932-1967, p. 101, citato in M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, cit., p. 745: «Fra Dio e l'uomo vi è la persona di Gesù Cristo. Vero Dio e vero uomo, egli è l'unico mediatore. In Lui Dio si rivela all'uomo; in lui l'uomo riconosce Dio».

85 Cfr. R. GUARDINI, *L'essenza del Cristianesimo*, cit., pp. 40-44.

e a cui tutto ritorna: il Padre, il Creatore del mondo, il Signore dell'esistenza. Egli domina su tutto; tuttavia, non è direttamente Lui ad agire, bensì Colui che Egli ha mandato: Cristo⁸⁶.

È molto importante, inoltre, evidenziare la distinzione, presente nel pensiero del nostro autore, tra il termine "mediazione" e il termine "immediatezza", ossia tra la *mediazione di Cristo* e il *rapporto immediato con Dio*. La mediazione non esclude l'immediatezza da parte di Dio, nel suo agire trinitario; ogni azione del Logos-Cristo è anche azione immediata di Dio, perché il Logos-Cristo è Dio, e perché nelle opere *ad extra* le tre Persone divine operano sempre insieme. Gesù il Cristo, cioè, è l'unico Mediatore tra Dio e il mondo; per questo, Egli rende possibile il rapporto immediato con il Dio rivelato per mezzo di Lui. Cristo consente a colui che gli si avvicina un rapporto immediato con Dio.

È giusto, insomma, affermare con P. G. Nonis che il concetto di "mediazione" del quale si avvale, in altri contesti e con altro senso, la filosofia, assume, o meglio è assunto, in una connotazione particolare nella cristologia guardiniana: «Il Cristo si presenta, infatti, all'interno degli scritti paolini e giovannei specialmente, "mediatore": Colui per mezzo del quale, mediante il quale divinità e umanità, trascendente e immanente, eterno e temporale entrano in una relazione non contingente, episodica e casuale, ma vitale e sostanziale»⁸⁷.

3.2. L'UNICO MEDIATORE

3.2.1. *Il Figlio eterno e la rivelazione di Dio*

Gesù di Nazareth, osserva Guardini, non è una "figura religiosa" in contrapposizione ad una politica o ad una filosofica; Egli non è neppure una "figura religiosa" in contrapposizione a quella di un artista. Lo è Buddha, lo è Maometto, non lo è però Gesù Cristo⁸⁸. Nel *Prologo di Giovanni*, nella *Lettera*

86 Cfr. IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 665.

87 P. G. NONIS, «Il Cristo di Romano Guardini», in S. ZUCAL (a cura di), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1988, p. 112.

88 Cfr. R. GUARDINI, *La Figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, cit., p. 91.

ai Colossesi e nella *Lettera agli Efesini*, infatti, Cristo appare nella sua esistenza celeste, antecedente alla nascita terrena, come il Figlio eterno del Padre e come Colui al quale il mondo si riferisce. A Cristo si riferisce, difatti, la creazione del mondo, la sua conservazione e la sua redenzione. Si afferma, poi, che il Padre, in sé inaccessibile, si fa manifesto nel Figlio. La pienezza di significato e di essenza del Padre diventa manifesta nel Figlio⁸⁹, che sa di essere mandato dal Padre che abita “nella luce inaccessibile” (cfr. 1 *Tm* 6,16). Nessuno l’ha mai visto, solo Lui, «che viene da Dio, ha visto il Padre» (cfr. *Gv* 6,46). Come spesso accade nelle vicende umane, è il figlio colui che rende noto il padre; lo stesso accade qui: è il Figlio eterno del Padre Colui che ne porta notizia.

«Il Padre è sottratto agli uomini, nessuno mai l’ha raggiunto; solo il Figlio ne porta notizia. Il Padre non parla a noi direttamente. La sua rivelazione è il Figlio, sua parola vivente [...] Il Padre per sé stesso rimane nascosto; il suo essere manifesto sta nel Figlio. “Chi vede me, vede il Padre” (*Gv* 14, 9). Ogni tentativo di pervenire direttamente al Padre giunge solo a una divinità universale. Al Padre reale, al mistero supremo, si arriva solo attraverso il Figlio. Gesù è inviato al fine di dare notizia del Padre»⁹⁰.

3.2.2. La persona del Mediatore e la sua mediazione esistenziale

Oltre ad essere il *Messia*, l’unto ed il re, Gesù sa di essere esistenzialmente e personalmente il *Sacerdote* per eccellenza. In quanto tale, Egli compie, per così dire, *due movimenti*: uno dal basso verso l’alto e l’altro dall’alto verso il basso. Egli, cioè, eleva al Padre i cuori umani nella dedizione dell’amore, nella purificazione della penitenza, nella santificazione della vita. Ma Egli anche arreca loro la grazia di Dio, in modo che l’intera esistenza divenga un mistero di unione. Tutto ciò, però, non con violenza, bensì col potere profetico dell’amore e della verità, che è «Spirito e vita» (cfr. *Gv* 4,24)⁹¹.

89 Cfr. IDEM, *L’essenza del Cristianesimo*, cit., pp. 66-67.

90 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., pp. 164-165.

91 Cfr. *Ibidem*, p. 293.

Il senso della mediazione di Cristo non finisce qui; esso è, infatti, molto ampio e complesso. Al riguardo, P. G. Nonis osserva che «la mediazione che il Cristo attua non è solo di tipo logico (dal *Logos* giovanneo ch'Egli, anzitutto, è), ma vitale, esistenziale. Nella teologia e nell'esperienza di Paolo, specialmente, Guardini ne coglie gli aspetti essenziali»⁹². In altri termini, non la parola che Egli dice, non l'opera che Egli compie, non l'indicazione che Egli dà sono il fattore decisivo, ma Lui stesso: ciò che Egli è.

«In Lui [Gesù Cristo], Colui che è il vivente, il cielo parla alla terra. In Lui la volontà umana è condotta a Dio. I mondi si incontrano, e là dove si compenetrano reciprocamente, Egli si trova. No, Egli è ciò in cui si compenetrano. È il Mediatore. Tra l'uomo e il Dio della rivelazione non v'è un rapporto diretto di perdono e di ritorno in patria. Solo attraverso il Mediatore la strada porta dall'uomo a Dio, e dal Santo a noi. Il Mediatore ha il suo significato infinito dall'essere totalmente staccato da sé, disinteressato. Egli non vive per sé; solo per l'onore del Padre e la salvezza dei suoi fratelli: "Per voi" è la formula dell'esistenza del Mediatore. Per essenza Egli si colloca nel sacrificio. Sta iscritto nel suo essere che Egli sia "dato in dedizione"»⁹³.

Tutto ciò significa che vi è un unico Mediatore tra Dio e il mondo: Gesù di Nazareth. Egli non è solo un mediatore, bensì *l'unico Mediatore*. Nessuno è in contatto immediato col Padre, altrimenti, in verità, l'Invitato del Padre sarebbe superfluo. Questi soltanto sta per essenza e direttamente "vòlto al Padre" (cfr. *Gv* 1,1). Solo nell'esistenza del Figlio Egli si rivela; solo quando parla Cristo, lo si ode parlare⁹⁴. Per aver contatto con il Padre e conoscenza di Lui, l'uomo deve quindi avvicinarsi alla figura di Gesù Cristo:

«Il Padre è nascosto nella luce inaccessibile. Egli non parla direttamente al mondo, e non v'è un rapporto senza mediazioni con Lui. Il Padre si rivela soltanto nel Figlio, e solo attraverso il Figlio passa la strada diretta a Lui. Così nessuno, da cui Cristo sia

92 P. G. NONIS, «Il Cristo di Romano Guardini», in S. ZUCAL (a cura di), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, cit., p. 113.

93 R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., pp. 293-294.

94 Cfr. *Ibidem*, p. 271.

lontano, può dire di conoscere il Padre – proprio come nessuno può conoscere il Figlio, se il suo cuore non è disponibile all’obbedienza di fronte alla volontà del Padre, e appunto per questo è chiamato da Lui»⁹⁵.

È da osservare, infine, che la figura del mediatore in riferimento a Cristo non è una cosa accidentale: essa ha a che fare con l’essenza stessa del cristianesimo. «La mediazione che il Cristo attua, il mediatore che è in Lui, che Egli stesso è, è essenziale al cristianesimo»⁹⁶. Noi crediamo alla parola cristiana così come essa viene dalla bocca di Gesù. Se si volesse separare dalla sua persona una parola da Lui pronunciata, e la si considerasse solo in se stessa, non sarebbe più quella intesa da Dio. Se si volesse riportare immediatamente da “Dio” all’uomo in ascolto una delle sue parole, essa cesserebbe d’essere cristiana: «Cristo non è solo il messaggero, ma “la parola”, “il Verbo” in cui crediamo, è ciò che egli dice insieme con Lui, con chi parla. L’una cosa nell’altra. Quanto è pronunciato è ciò che in ragione dell’essere pronunciata da Lui. Egli, colui che parla, rivela se stesso nell’atto in cui annuncia il messaggio»⁹⁷.

3.3. LA MEDIAZIONE DI GESÙ CRISTO

3.3.1. *Il Mediatore-creatore*

Per Guardini, la posizione vera di Cristo deve intendersi muovendo dal concetto della *mediazione*:

«Cristo è l’Uno e il Tutto cristiano – benché procedente dal Padre ed a Lui indirizzato. Egli abbraccia in sé l’intero esistente, ma come *Logos* del Padre; come Colui nel quale il Padre ha creato il mondo; che Egli ha mandato per la Redenzione del mondo; e che instaura il Regno del Padre. In questo senso termini come quello di ordine o prospettiva “cristocentrica” risultano equivoci, fraintendibili. *Cristo*

95 *Ibidem*, p. 189.

96 P. G. NONIS, «Il Cristo di Romano Guardini», in S. ZUCAL (a cura di), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, cit., p. 113.

97 R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 334.

*non è il centro, ma il Mediatore; Colui ch'è mandato in missione e ritorna in patria: "Via, Verità e Vita" [...]*⁹⁸.

La categoria della "mediazione" riferita a Cristo ha, pertanto, una connotazione particolare e forte nella cristologia guardiniana; essa, infatti, viene collegata alla creazione, alla rivelazione, alla redenzione e all'escatologia. Proviamo ora a presentare brevemente le sue distinte dimensioni secondo l'interpretazione guardiniana, per poi analizzarle più dettagliatamente nelle pagine seguenti. Innanzitutto, a proposito della mediazione di Cristo nella creazione, si può dire che tutto ciò che esiste è opera del *Logos*, e l'essere dell'uomo stesso è radicato in questo *Logos*:

«Cristo è Dio nel senso puro e pieno della parola; il *Logos*, mediante il quale tutto fu creato e anch'io sono creato [...] L'"io" dell'uomo scaturisce invece perennemente dal creare di Dio. Il vero "io" dell'uomo è un "io-in-Dio"; e qui, nella consapevolezza intima dello Spirito-Cristo, che è il *Logos*, tale "io" riceve il suo ultimo compimento. L'uomo se stesso in quanto è in Cristo»⁹⁹.

Quando si considera attentamente la realtà-significato affermata nel concetto del *Logos*, si vede che «Cristo è l'Archetipo prefiguratore e la Parola primitiva creatrice di tutto ciò che esiste»¹⁰⁰. Egli è, infatti, il primogenito prima di ogni creazione; in Lui stanno le forme significanti, i fondamenti essenziali, le immagini di valore di tutto il creato. Egli contiene in essenzialità semplice tutto ciò che si trova diffuso nell'ampiezza del mondo, nella lunghezza del tempo, nella profondità dei significati, nell'altezza dei criteri o dei paramenti. E non solo come immagine che si presenta, ma quale potenza; «poiché mediante Lui tutto è stato creato. Cristo è la mano creante del Padre»¹⁰¹. E così in Cristo

«si accentra e riassume ogni cosa creata, in Lui è tutto. Ed Egli è anche Colui che comprende in sé l'uomo. Ed il credente vede il mondo attraverso a Lui; in Lui la sua vita ha il proprio centro motore,

98 IDEM, *L'essenza del Cristianesimo*, cit., p. 81.

99 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., pp. 600-601.

100 IDEM, *L'essenza del Cristianesimo*, cit., p. 73.

101 Cfr. IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 618.

da Lui derivano ad essa l'impulso, il ritmo, la forza. Cristo è la legge che regola le umane vicende. La sua statura è cosmica [...] Cristo è nell'uomo, e l'uomo è in Lui [...]. E quando Gesù si è stabilito dentro di noi vuole rivelarsi nell'esistenza umana»¹⁰².

3.3.2. Il Mediatore-rivelatore

Riguardo al legame tra la mediazione di Cristo e la rivelazione divina, si può dire che Cristo è il *Logos*, l'eterno Verbo del Padre; chi sia Dio è espresso mediante ciò che è Lui¹⁰³. La "Verità" cristiana ci è data e rivelata solo nel *Mediatore*, e dalla rivelazione del Padre dipende tutto: la redenzione, il regno eterno e la nuova creazione. Tale rivelazione del Padre attraverso il Cristo-Figlio non è solamente un primo atto di comunicazione; la rivelazione cristiana è piuttosto una forma, dalla quale il contenuto non può venire separato; e questo in via essenziale. Tale verità si percepisce sempre come rivelazione per mezzo di Cristo:

«L'essere rivelata rappresenta la struttura essenziale della verità cristiana – tanto che da qui nasce il problema logico, in quale maniera la conoscenza teologica e la sua enunciazione debba venire costruita. E la risposta suona: non in maniera tale che il conoscente la riferisca immediatamente all'oggetto, ma attraverso a un termine medio; il quale termine medio però non ha solamente carattere indicativo e perciò, almeno approssimativamente tale da potere venire eliminato, ma è essenziale e quindi rimane sempre nella conoscenza e nella enunciazione»¹⁰⁴.

3.3.3. Il Mediatore-redentore

La mediazione di Cristo è anche connessa essenzialmente con la realtà della redenzione: «Che quest'Uno sia al tempo stesso il Figlio del Dio vivente, il *Logos* eterno, mediante il quale tutto è stato creato, e il Redentore di noi tutti, è in verità poi la grazia indicibile che trascende ogni cosa»¹⁰⁵. In

102 IDEM, *La Figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, cit., pp. 41- 42.

103 Cfr. IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 700.

104 IDEM, *L'essenza del Cristianesimo*, cit., p. 43.

105 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 253.

tale ottica, il tramite-Mediatore diventa anche principio del capovolgimento della situazione di peccato in cui si trova l'umanità: «La mediazione diventa un inserimento redentivo: Cristo ha fatto suo ciò che era nostro, il peccato. Così è divenuto nostro ciò che era suo: la vita divina»¹⁰⁶. Ciò vuol dire che noi siamo cristiani in virtù della redenzione, ma tale redenzione non è un'azione il cui effetto sia separabile dalla persona che l'ha compiuta: «Questa azione ha invece significato e forza di redenzione solo come azione di questo agente. L'agente deve rimanere collegato con l'azione»¹⁰⁷.

3.3.4. Il Mediatore escatologico

Per quanto concerne, infine, la mediazione di Cristo nell'escatologia, il nostro autore osserva che il *Logos*-rivelatore-redentore sta all'inizio, è entrato nella storia e sarà alla fine quale agente escatologico¹⁰⁸. Non si tratta soltanto di un Mediatore *protologico* (la creazione), ma anche di un Mediatore *escatologico*. Meglio ancora, proprio per essere il Mediatore della creazione, Cristo è il Mediatore escatologico; e per essere all'inizio, Egli sarà anche alla fine. Egli vive ora sottratto a qualsiasi influsso del tempo, nell'eternità. Immutabile, “Egli siede alla destra del Padre”:

«Egli è all'inizio dei tempi, e non solo come il *Logos*, ma, in certo qual modo, già come il Cristo: lo dice anche il misterioso primo capitolo dell'epistola ai Colossesi. Ed Egli è anche alla fine, attendendo, penetrando nel tempo incontro a noi, intravisto nella speranza della fede. E ritornerà un giorno per porre termine a tutte le cose, per ergersi a nostro Giudice e per inserirci nell'eternità»¹⁰⁹.

106 IDEM, *L'essenza del Cristianesimo*, cit., p. 51.

107 *Ibidem*.

108 Cfr. *Ibidem*, pp. 63-64.

109 IDEM, *La Figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, cit., p. 41.

3.4. LA CRISTOLOGIA DEL MEDIATORE DI GUARDINI

3.4.1. *L'unico Mediatore*

Sintetizzando ciò che abbiamo detto, si può affermare che il Cristo di Guardini è *l'unico Mediatore*; la sua mediazione ha a che fare con la *creazione*, la *rivelazione*, la *redenzione* e l'*escatologia*. Gesù Cristo, che nacque a Betlemme, visse in Palestina, insegnò, patì e risorse in Palestina, sta al di sopra del mondo come sua “costellazione” eternamente in auge; irradia dall'alto e regge tutto il creato; è “segno” per tutto ciò che è, archetipo, senso, misura e ordine. Il suo essere redentore è dell'ordine di quella potenza che creò le cose; la sua opera è del genere di quel processo nel quale il mondo fu posto in essere. Cristo è, di fatto, *cosmico*. Tutto ha la radice del suo senso in Lui e tutto si è fatto reale in Lui. Egli è poi entrato in questo mondo per esserne la luce e il sole¹¹⁰. Egli è “il Primo e l'Ultimo”, “l'Alfa e l'Omega” (cfr. *Ap* 1,8); Egli era prima di tutta la creazione. Così riemerge l'immagine di Cristo nel Prologo giovanneo, del *Logos* che era fin dal principio, e parimenti quella all'inizio della *Lettera ai Colossesi*. Egli è Colui che ha rivelato la vera realtà di Dio e quella dell'uomo; è anche il Redentore degli uomini e di tutta la creazione. Egli, infine, sarà dopo che tutto sarà passato. Di più, Egli è l'Ultimo operante, così come è il Principio operante. È stato creato per mezzo di Lui tutto ciò che è stato creato; e tutto quanto ha una fine, consegue la sua fine per mezzo di Lui. La fine delle cose sopravviene mediante Colui che ha operato anche l'inizio¹¹¹. Ciò significa che «Egli è “il principio e la fine”. Colui che era prima di tutto e che sarà dopo tutte le cose. Colui mediante il quale tutto è stato creato, e che tutto compie»¹¹².

Quando si dice che Cristo è la *via*, la *verità* e la *vita* si vuole indicare, in ultima analisi, che Egli è il *Mediatore* tra Dio e il mondo, il *Rivelatore* della verità di Dio e dell'uomo e il *Redentore* degli uomini e del mondo. Stando così le cose, il Signore di cui tratta Guardini è sostanzialmente il *Mediatore*; in quanto Mediatore, Egli è il *Rivelatore* e il *Redentore*. In altre parole, Gesù Cristo è il Mediatore della rivelazione e della redenzione. Ciò indica ovviamente, ancora una volta, la *concentrazione cristica* guardiniana¹¹³.

110 Cfr. IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 695.

111 Cfr. *Ibidem*, p. 646.

112 *Ibidem*, p. 70.

113 Cfr. IDEM, *L'essenza del Cristianesimo*, cit., pp. 81-83.

3.4.2. *La cristologia della mediazione tra Bonaventura e Guardini*

Tutto quello che si è detto finora a proposito della *funzione mediatrice* di Gesù Cristo, il Verbo incarnato, nel pensiero guardiniano, può essere sintetizzato nell'affermazione seguente: a partire dalla Rivelazione, dalla fede e dalla teologia cristiane, si può dire che Gesù Cristo è l'unico-universale *Mediatore* e che la sua mediazione non è *esclusiva*, bensì *inclusiva*, in modo che si può parlare di altre mediazioni partecipate e subordinate a questa unica mediazione di Cristo. Quella di Guardini è, infatti, una "cristologia della mediazione". Per il nostro autore, Cristo, prima di essere altra cosa, è principalmente il *Mediatore*, l'unico Mediatore.

Come per san Bonaventura così per Guardini, l'intera concezione del mondo è determinata dal *duplice movimento* del "flusso" o della "produzione" (*influxus, exitus, egressu*) proveniente da Dio e della "ascesa" o del "ritorno" (*reductio, reditus, regressu*) per gradi della creatura alla sua origine; e questi due movimenti convergono nella sintesi definitiva di Cristo-Logos, il *Mediatore*¹¹⁴.

114 SAN BUENAVENTURA, «De reductione artium ad theologiam», in IDEM, *Obras de san Buenaventura. Tomo I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1945, n. 23, p. 665: «Por necesidad también debe ponerse un medio en la producción y en el retorno de las cosas creadas: mas es necesario que este intermedio en el proceso de la producción se aproxime más al que produce, y en el retorno, por el contrario, se aproxime más al que retorna; y así, como las cosas salieron de Dios por intermedio del Verbo divino, exige la perfección del retorno que el Mediador *de Dios y los hombres* no solamente sea Dios, mas también hombre, para que pueda hacer tornar los hombres a Dios». L. SOLIGNAC, *La théologie symbolique de saint Bonaventure*, Éditions Parole et Silence, Paris 2010, p. 93: «Le magistère du Christ en matière de théologie symbolique [d'après saint Bonaventure] est triple. Premièrement, le Verbe incréé, en tant que Ressemblance du Père et Ressemblance de toutes choses, est celui qui révèle et fait connaître à la fois la véritable nature du Père et la véritable nature des choses. C'est en ce premier et double sens qu'il est maître en théologie symbolique: il est le chemin qui mène de la créature au Créateur, et du Créateur aux créatures. Deuxièmement, en tant que Verbe incarné, il exerce un magistère supplémentaire et particulièrement important pour nous, au moyen de sa chair, tout spécialement dans le sacrement de l'Eucharistie, où de *pastor* (pasteur) il devient *pastus* (pâturage, nourriture) de nos sens et les guérit de leurs infirmités. Il est encore maître en théologie symbolique sous un troisième aspect: en tant que Verbe inspiré, dans les Écritures, dont la méditation et la quasi-manducation opèrent, elles aussi, la conversion de nos sens». A proposito della concezione bonaventuriana di Cristo-Logos come *Mediatore* universale, si vedano anche BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, «Conferenze sull'opera dei sei giorni I,13», in C. LEONARDI (a cura di), *Il Cristo. vol. V: Testi teologici e spirituali da Riccardo di San Vittore a Caterina da Siena*, Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1992, 2006⁴, pp. 236-237; R. GUARDINI, «La

A sua volta, ciò indica un punto centrale per entrambi i pensatori. Von Balthasar può così affermare:

«La creazione avviene nella determinazione di Dio su Cristo, nella creazione c'è quindi un movimento ascendente e trascendente verso un qualche cosa come un'unione ipostatica, la cui realizzazione tuttavia non può essere compresa dal basso e neppure vi si può aspirare, ma resta una decisione libera e gratuita dell'amore divino»¹¹⁵.

A giudizio di S. Zucal, è la grande cristologia di san Bonaventura che rimarrà sempre per Guardini un punto decisivo di riferimento. La concezione bonaventuriana di Cristo, “*tenens medium in omnibus*”, punto centrale della creazione e punto cruciale di passaggio del chinarsi di Dio sull'uomo e della possibilità dell'umanità di innalzarsi attraverso Cristo alla realtà di Dio, viene a sostanziare la concezione guardiniana della *Weltanschauung* cristiano-cristologica: «È in Cristo che i due movimenti [*influxus-exitus* e *reductio-reditus*] di questa dialettica convergono, è Gesù Cristo il ponte e la sintesi definitiva, perché solo Lui è Mediatore di Dio verso il mondo e del mondo verso Dio»¹¹⁶.

È possibile affermare, quindi, che quella di Guardini è una *cristologia della mediazione e dell'unico Mediatore*; ovvero che la sua cristologia si concentra

dottrina della Redenzione in san Bonaventura. Un contributo storico-sistematico alla dottrina della Redenzione», in IDEM, *Bonaventura*, cit., pp. 143-158; G. IAMMARRONE, *La cristologia francescana. Impulsi per il presente*, (Studi francescani, 1), Edizioni Messaggero, Padova 1997, pp. 143-172; IDEM, «Cristologia», in J. A. MERINO - F. M. FRESNEDA (edd.), *Manual de teología franciscana*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2004, pp. 161-167.

115 H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, (Già e non ancora, 363), Jaca Book, Milano 2000, p. 80. [orig. ted., *Reform aus dem Ursprung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1970, 1995].

116 Cfr. S. ZUCAL, «Romano Guardini. Il Cristo esposto all'umana decisione», in IDEM (a cura di), *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*, cit., p. 453. G. IAMMARRONE, «Cristologia», in J. A. MERINO - F. M. FRESNEDA (edd.), *Manual de teología franciscana*, cit., pp. 162-163: «El Doctor Seráfico, por tanto, puede afirmar que el Padre crea por él, o bien en el Verbo, según la abundante riqueza de su ser divino que ve reflejada en él y por él. Por eso, el Verbo es el “mediador” de toda la obra creadora de Dios, “le corresponde, por decirlo así, la posición central” (*tenet quasi medium*) entre Dios y el mundo creado por Él. Es el modelo ejemplar auténtico del mundo y, sobre todo, del hombre creado a su imagen, y por eso llamado a imitarlo en su propia vida. Dada esa función “mediadora”, Buenaventura sostiene en varias ocasiones que la tarea del Verbo es la de reconducir (*reducere*) al hombre y al mundo a su principio divino, al Padre, a la Trinidad. Esta función mediadora y “reconduccionadora” del Verbo es fundamental en su cristología».

principalmente sul fatto che Cristo è il *medium* ed il *Mediatorem Dei et hominum*, l'unico Mediatore tra Dio e gli uomini. Tale mediazione abbraccia tutta la storia della salvezza, dall'inizio fino alla fine. In questo senso, per lui, Gesù Cristo è il Mediatore della *creazione*, della *rivelazione*, della *redenzione* e dell'*escatologia*. Cristo è il centro della storia (della rivelazione e della redenzione) e perciò, è anche il Mediatore della protologia (la protologia cristologica) e dell'*escatologia* (l'*escatologia cristologica*), e viceversa.

4. IL RIVELATORE DI DIO E DELL'UOMO NEL PENSIERO GUARDINIANO

4.1. LA PAROLA DIVINA E LA RIVELAZIONE DI GESÙ CRISTO

4.1.1. Tre forme della Parola divina

Se per Guardini Gesù Cristo è il *Mediatore-creatore*, il *Mediatore-rivelatore*, il *Mediatore-redentore* ed il *Mediatore escatologico*, tutte queste categorie vanno ora analizzate da vicino. La parte finale del presente capitolo si concentrerà principalmente sull'opera del Mediatore nella rivelazione divina; nel quinto ed ultimo capitolo si studierà la questione della mediazione nella redenzione e nell'*escatologia*.

Il nostro autore parla sostanzialmente di *tre maniere* in cui Dio si comunica agli uomini: la prima è quella priva di immagine-forma, ossia quando Dio tocca il nostro intimo e la nostra interiorità; la seconda è quella in cui Dio ci parla attraverso tutto ciò che esiste ed accade, ossia tramite le sue creature e gli eventi; la terza, invece, è quella della rivelazione e della venuta dell'eterno Verbo nella storia. Infatti, «in mezzo alle mille forme che assume la Parola di Dio in tutte le cose, deve avanzare quella unica, irripetibile della Rivelazione»¹¹⁷.

Guardini riprende ed approfondisce tali osservazioni nel suo saggio *La rivelazione. La sua essenza e le sue forme* (1940). Partendo dall'esperienza religiosa, si nota il dato di fatto che gli uomini di tutti i luoghi e di tutti i

117 Cfr. R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 684.

tempi parlano del divino e lo cercano. In realtà, «nella misura in cui l'uomo riconosce il divino, riconosce se stesso; nella misura in cui lo definisce, si autodefinisce»¹¹⁸. Tale esperienza religiosa, col relativo atto spirituale dell'uomo, unisce l'umano e il divino per cogliere l'autorivelazione di Dio nel mondo: tale auto-rivelazione avviene anche attraverso la creazione. La rivelazione divina si realizza, dunque, nell'essere e nell'accadere dell'uomo e del mondo. Tuttavia, Dio dà poi liberamente notizia di sé in modo esplicito e vincolante:

«Tutto nel mondo parla di Dio, dappertutto vi sono segni che alludono a Lui e strade che conducono a Lui; ma tutto rimane indeterminato e la confusione del cuore umano getta su questo un velo. Le cose cambiano non appena Dio parla in modo esplicito: Egli diviene evidente in modo definito, e la rivelazione generale riceve il suo senso autentico»¹¹⁹.

La rivelazione esplicita di Dio è *storica*: essa si svolge in una storia. Ciò si realizza in primo luogo nell'AT. L'elemento essenziale della rivelazione antico-testamentaria sta nel fatto che essa si realizza nella storia. È Dio che agisce nella storia ed esegue la sua volontà in un contesto progressivo. Questo agire acquista la sua forma decisiva in Gesù Cristo. Tutto ciò che è accaduto prima si riassume e si adempie con Lui. Gesù di Nazareth ricapitola il passato e lo conduce alla sua perfezione¹²⁰. «Ora Dio è interamente “presso” gli uomini. Prima Egli aveva un destino nella misura in cui la sua parola e la sua volontà avevano destino; ora è Lui qui, e ciò che fa, lo fa Dio; ciò che gli accade, accade a Dio. Ora il destino di Dio è pieno e autentico»¹²¹.

In sostanza, Guardini presenta *tre forme della Parola di Dio*: 1) “la Parola priva di modalità del Dio nascosto”; 2) “la Parola del creatore che si nasconde

118 IDEM, «La rivelazione. La sua essenza e le sue forme», in IDEM, *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, (Opera Omnia, vol. II/1), S. ZUCAL - A. AGUTI (a cura di), Morcelliana, Brescia 2008, p. 379. [orig. ted., «Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen», in *Romano Guardinis Gesammelte Schriften*, Matthias Grünewald-Verlag - Verlag Ferdinand Schöningh, Mainz - Paderborn 2000, Werkbund-Verlag, Würzburg 1940].

119 *Ibidem*, p. 386.

120 Cfr. *Ibidem*, pp. 325-426.

121 *Ibidem*, p. 423.

nelle cose”; 3) “il Verbo fatto uomo”¹²². Si può dire, pertanto, che ci sono *tre modalità* mediante le quali la realtà divina si comunica all’uomo: la via della *sogettività* della persona umana; la via dell’*oggettività* del mondo creato; la via *storica-personale* della figura di Gesù Cristo:

«Egli [Dio], che non è solo il nascosto, l’altro, il privo d’immagine e di modalità; non solo colui che abbraccia in sé la molteplicità infinita di quanto è possibile, ma anche il Signore al di sopra di tutto – egli, quando gli è piaciuto, ha pronunciato espressamente il suo Verbo nella storia: in ore precise, mediante determinate persone, in modi che si possono documentare. E allora il Verbo eterno è entrato nel mondo, s’è fatto uomo e ora è qui, a parlare con bocca umana [...] Così la Parola di Dio espressa, storica, personale fatta uomo si trova nel tempo e quelle due altre modalità ricevono a partire di essa direzione e chiarezza»¹²³.

4.1.2. Il Mediatore-rivelatore e le altre religioni

Secondo l’AT, Dio non solo ha creato tutte le cose, le sostiene e le governa, ma è in cammino verso l’uomo. Egli è il Dio che viene, e la sua venuta si fa sempre più vicina. In Gesù Cristo, Egli è veramente venuto e si rivela agli uomini come Colui che è giunto a noi, non soltanto manifestando un suo pensiero, né solo con la sua condiscendenza della sua grazia o con la vicinanza del suo Spirito, ma con un “passo” che per Dio implica l’accettazione della sua sorte di una vita umana, perché Egli ha preso su di sé l’esistenza dell’uomo e il suo destino. Questo “essere venuto” e questo “trovarsi presso di noi” da parte di Dio in Cristo ha un carattere particolare: Egli è fra gli uomini come il “Figlio di Dio”¹²⁴. In quest’ottica, non soltanto la dottrina di Cristo, ma anche tutto il suo essere ed attuare è “Rivelazione”¹²⁵.

122 Cfr. IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., pp. 683-685.

123 *Ibidem*, p. 684.

124 Cfr. IDEM, *La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù*, Morcelliana, Brescia 1970, p. 100. [orig. ted., *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn. Beiträge zu einer Psychologie Jesu*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1958; trad. spagn., *La realidad humana del Señor. Aportación a una psicología de Jesús*, Ediciones Guadarrama, Madrid 1960].

125 Cfr. IDEM, *La madre del Señor. Una carta y en ella un esbozo*, (Cristianismo y Hombre Actual, 17), Editorial Guadarrama, Madrid 1965, p. 21. [orig. ted., *Die Mutter des Herrn. Ein Brief und darin ein Entwurf*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1955; trad. ital., *La Madre del Signore. Una lettera*, Morcelliana, Brescia 1997].

Gesù di Nazareth stesso è, quindi, la rivelazione di Dio: «Cristo è il Figlio di Dio fattosi uomo. È la Rivelazione in forma corporea, dalla quale emerge il Dio nascosto»¹²⁶.

«In Cristo –afferma Guardini–, lo stesso Dio vivente è tra noi e parla. Ma non come scienza che constati o come fredda legislazione. Il Figlio di Dio non scrive, per così dire, la sua Parola sulla parete della validità né esige che leggiamo e obbediamo, ma la Parola è pensata dal suo spirito umano, vitalmente esperita dal suo cuore, sorretta dal suo amore. Essa arde dello “zelo per la casa di Dio” e dell’amore per la volontà del Padre suo (Gv 2, 17). È Parola vissuta, e alla santa vita umano-divino s’accede quella della nostra fede»¹²⁷.

A questo punto, però, inevitabilmente si affaccia ancora la questione delle altre esperienze religiose e delle altre religioni. Siccome ci sono altre esperienze religiose ed altre religioni, Cristo è un “fondatore di religione”; pertanto, si chiede Guardini, è vero che è uno tra molti? La sua risposta è negativa, poiché tutte le altre religioni vengono dal mondo. Certo, Dio è nel mondo; certo, il mondo è creato da Lui e da Lui pervaso della sua forza operante; così, è sempre Dio Colui che intendono le diverse religioni. Ma non Lui nella sua libera gloria, bensì la vibrazione che da Lui viene nel mondo; e in un mondo che si distoglie da Dio. Pertanto, osserva il nostro autore, le religioni scaturiscono dal mondo. Dal santo alito di Dio, ma strappate da Lui, assorbite dal mondo, interpretate, determinate, segnate dall’impronta del momento storico in cui di volta in volta si trovano, dalle condizioni di un determinato paese, di una determinata cultura e di una determinata civiltà. Una cosiffatta religione non redime, essa stessa è “mondo”¹²⁸. Perciò,

«a nessun uomo e a nessun popolo è lecito dire che Cristo dà chiara espressione a ciò che di religioso sente in sé. Questo è possibile dirlo per Omero, il Buddha, Lao-tse, Maometto; colui che dice questo di Cristo, non conosce né Cristo né sé stesso. Cristo per prima cosa pronuncia un “no” verso ogni religiosità spontanea; soltanto

126 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 209.

127 *Ibidem*, p. 334.

128 Cfr. *Ibidem*, p. 390.

quando questo “no” viene accolto nell’obbedienza della fede, nella “perdita dell’anima” per il Dio che si rivela, Egli pronuncia, dentro questo “no”, anche un “sì”. Egli porta ogni religiosità alla sua fine, e quindi da essa ad una resurrezione. La rivelazione di Cristo si mette di traverso a quelle rivelazioni che percorrono tutti i tempi e si manifestano in tutte le forme. Essa va a colpire ciascuna di queste possibili rivelazioni e le conduce alla *metánoia*. Non rappresenta una contraddizione della vita e delle sue esigenze, ma qualcos’altro: la chiamata di Colui che sta sopra la “vita”, anche quella religiosa, la chiamata appunto a che questa vita si sottometta al giudizio»¹²⁹.

Da ciò risulta evidente, ancora una volta, che il nostro autore da una parte considera positivamente le altre religioni, nel senso che in esse Dio è all’opera ed esse a loro volta rimandano a Lui. Dall’altra, però, esse non sono la vera manifestazione di Dio e non ci portano alla realtà intima ed ultima di Dio. «Cristo invece non porta una “religione”, ma il messaggio del Dio vivente, messaggio che risulta distinto e in contrasto con tutto, anche con le religioni»¹³⁰.

Guardini ritiene quindi che Cristo, in quanto è il “Logos”, la “Verità” e il “Maestro santo”, ottiene, per così dire, una quantità ed una qualità del sapere riguardo alla realtà di Dio, e quindi dell’uomo e del mondo, che sono diverse da quelle che hanno gli uomini. Il Logos-Figlio di Dio è «nato dall’eterna verità – no, anzi, Egli è l’eterna verità poiché in Lui, espresso il Padre, la natura di Dio entra nella luce della manifestazione personale»¹³¹. Gesù Cristo, infatti, ha piena conoscenza di Dio; e non soltanto nel senso che Egli sa più degli altri uomini, ma perché sa in modo diverso da loro, cioè dalla visione viva e dal suo essere. Egli, poi, sa tutto dell’uomo e del mondo. Gli uomini, infatti,

129 IDEM, «La rivelazione. La sua essenza e le sue forme», in IDEM, *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, cit. p. 441. Nella terza parte della sua *trilogia*, Ratzinger fa un interessante paragone tra “il cammino dei Magi verso Cristo” ed il “cammino delle religioni verso Cristo”. Al riguardo, cfr. J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. vol. 3: L’infanzia di Gesù*, Libreria Editrice Vaticana - Rizzoli Editore, Città del Vaticano - Milano 2012, p. 112. [orig. ted., *Jesus von Nazareth. Band 3: Die Kindheitsgeschichten*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2012].

130 R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 390.

131 IDEM, *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell’addio e della prima lettera*, cit., p. 127.

sono ciechi per colpa del peccato; Egli, invece, vede e sa distinguere la realtà e l'apparenza, la verità e l'inganno, il bene e il male; perciò, sa quale è la via¹³². In tale ottica, Gesù di Nazareth è il Rivelatore sia di Dio che dell'uomo, l'espressione tanto della divinità come della creatura¹³³.

In definitiva, come si è detto, Guardini sostiene la centralità di Gesù Cristo nella rivelazione-manifestazione di Dio: «La rivelazione biblico-cristiana è azione, *intervento personale* di Dio nella storia che ha il suo punto culminante in Gesù Cristo, il quale quindi è la piena e più alta manifestazione che Dio ha fatto di se stesso nella storia umana»¹³⁴.

4.2. IL RIVELATORE DI DIO

4.2.1. *L'epifania di Dio-Padre*

Detto questo, si affaccia la seguente domanda, seria ed impegnativa: che cosa ha portato di nuovo Gesù di Nazareth? O, meglio ancora, e per formularla con le parole stesse di Guardini, «come era in realtà il messaggio che Egli portava?». Al riguardo, la risposta precisa del nostro autore è: Egli ci ha portato «la pienezza di Dio in senso puro e semplice»¹³⁵; e così Egli «ha portato il Regno»¹³⁶.

132 Cfr. IDEM, *La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù*, cit., p. 154.

133 H. U. VON BALTHASAR, *Ensayos Teológicos. vol. I: Verbum Caro*, Ediciones Cristiandad - Ediciones Encuentro, Madrid 2001² [orig. ted., *Skizzen zur Theologie. Band I: Verbum Caro*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1960], p. 126: «La obra artística central de Dios, Jesucristo, es, en cuanto unidad irrepentible de Dios y hombre, tanto expresión de la divinidad y soberanía absolutas de Dios como expresión de la criatura perfecta. Pero es expresión no sólo del rebajamiento del Hijo del hombre, a siervo del Señor, sino también, y justamente en ello, expresión de su elevación, como Hijo de Dios, a Co-soberano con el Padre. En esta duo-unidad humano-divina Dios se revela como el eternamente Uno-Dos, Padre e Hijo en la unidad del Espíritu Santo. Y de este modo la proporción cristológica se convierte en manifestación de la proporción trinitaria. En la voz humana única co-resuena en cada caso la voz del Padre. El que en la fe tuviese la energía suficiente para captar estereoscópicamente, por así decirlo, esa voz, tendría la prueba interna de su exactitud en la doble expresión percibida (Jn 8,16-17)».

134 G. IAMMARRONE, «Gesù Cristo rivelazione di Dio e archetipo-modello dell'uomo nella cristologia contemporanea», in G. IAMMARRONE ET ALII (a cura di), *Gesù Cristo volto di Dio e volto dell'uomo*, Herder, Roma 1992, p. 152.

135 Cfr. R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 233.

136 Cfr. *Ibidem*, p. 286.

«Ciò che si rivela in Cristo consiste soprattutto in quel che Lui è. L'elemento primario è che Dio, a partire dalla sovranità della sua libertà, entra nella storia e in essa vive una vita umana [...] Gesù annuncia l'elemento definitivo del messaggio e porta l'opera a compimento [...] Ora che Gesù, il Dio-uomo, sia così, è ciò che Dio rivela. Alla domanda chi sia Dio, la risposta cristiana non suona: Dio è l'essere sommo, o il fondamento del mondo, o lo Spirito assoluto, ma: Egli è Colui che parla a partire dall'esistenza di Cristo. Dio prende Gesù, la sua persona, il suo comportamento, il suo destino come "espressione": dunque Dio è Colui che in questi si rende noto. Il Dio vivente è nascosto in sé; soltanto in Cristo Egli viene rivelato. Cristo è l'epifania di Dio»¹³⁷.

Infatti, Gesù di Nazareth non è un "filantropo", né un "riformatore sociale", né un "genio religioso", né una "grande personalità", ma è il *Dio-Uomo*, il *Portatore di Dio*¹³⁸. Per quella figura unica di Gesù, in ultima analisi, tutti i risultati della ricerca storica non bastano; questo per il semplice fatto che «la figura umana di Gesù costituisce la rivelazione del Dio vivo»¹³⁹.

«Non si può inquadrare Gesù entro una categoria dell'esistenza umana, considerandolo come guerriero, scienziato, filosofo, politico, riformatore sociale, e neppure come educatore e nemmeno come fondatore di religione. Egli è piuttosto in un senso assoluto "Uomo" ed "Epifania di Dio". Del resto Egli indica sempre se stesso come il "Figlio dell'uomo"»¹⁴⁰.

137 IDEM, «La rivelazione. La sua essenza e le sue forme», in IDEM, *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, cit., pp. 427-428.

138 Nella stessa prospettiva, J. Ratzinger afferma: «[...] ma che cosa ha portato Gesù veramente, se non ha portato la pace nel mondo, il benessere per tutti, un mondo migliore? Che cosa ha portato? La risposta è molto semplice: Dio. Ha portato Dio», J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. vol. 1: Dal battesimo nel Giordano alla trasfigurazione*, Rizzoli Editore, Milano 2007, p. 67. [orig. ted., *Jesus von Nazareth. Band 1: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2007].

139 R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 667.

140 IDEM, *Libertà, Grazia, Destino*, Morcelliana, Brescia 1956, 2000³, p. 188. [orig. ted., *Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, Kösel-Verlag KG, München 1948; trad. spagn., *Libertad, Gracia y Destino*, Ediciones Dinor, San Sebastián 1954].

Ciò vuole dire che il vero significato di Gesù non si trova assolutamente in ciò che Egli dice o compie o che gli accade –come forma del suo destino in confronto agli altri uomini– ma in quello che Egli è. Le sue parole e le sue azioni sono soltanto scintille che provengono da qualcosa di immenso, che si trova più nel profondo e che supera ogni espressione: «L'ultimo segreto di Gesù non è quello che Egli compie o esprime come uomo religioso, ma quello che avviene in Lui per opera di Dio. Non quello che Egli dice su Dio, ma come Egli lo porta. Non il fatto che Egli insegna a trovare Dio, ma che Dio è presente in per mezzo di Lui»¹⁴¹.

Come si può notare, il Dio di cui parla Guardini non è mai un Dio, per così dire, *generale* o *indefinito*, ma il “Dio di Gesù Cristo”: «Chi sia Dio il credente lo percepisce e lo vede dalla parola e dall'essere di Gesù»¹⁴². Egli è, in effetti, l’“epifania del Padre”; chi Lo vede, vede il Padre. Egli ha sempre parlato del Padre, sia in parabole, sia in parole chiare. Tuttavia, essere l’“epifania del Padre” non vuole dire solo annunciare il Padre agli uomini, bensì essere qualche cosa che “appare”, risplende in una forma vivente e concreta. In realtà, nella persona storico-umana di Gesù, davanti agli occhi degli Apostoli è brillato qualcosa che era al di sopra della natura umana¹⁴³: «Che nella persona del Signore si manifesti ciò che di per se stesso non può essere contemplato, in quanto esso è nascosto nel mistero di Dio – è questo che si intende con la parola “epifania”»¹⁴⁴.

4.2.2. L'essere di Dio nell'esserci di Gesù di Nazareth

Seguendo l'approccio di Guardini alla figura di Gesù Cristo, intrapreso lucidamente soprattutto nella sua opera *Il Signore*, si può notare che il nostro autore presenta Gesù non come un fondatore di religione o come un profeta di Dio, bensì come l’“epifania” del Dio vivente. Il suo essere e

141 IDEM, *La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù*, cit., p. 98.

142 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 427.

143 Cfr. IDEM, *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera*, cit., pp. 70-72.

144 *Ibidem*, p. 72.

il suo agire, cioè, è l'essere e l'agire di Dio stesso nella storia e con gli uomini. In realtà, «L'ESSERE fu nell'esserci»¹⁴⁵ di Gesù di Nazareth.

In quest'ottica, quando Guardini vuole, ad es., mostrare-dimostrare l'amore che Dio nutre verso gli uomini e la sua amicizia (*philanthropia*) per essi (cfr. *Tt* 3,4), prende in esame *tre miracoli di Gesù* (cfr. *Lc* 8,40-56; *Lc* 7,11-17; *Gv* 11), e fa notare che Gesù è commosso da un destino umano. La sofferenza degli uomini (di un padre, di una madre, di sorelle lasciate sole) lo tocca e lo sconvolge. Come Gesù, anche Dio si mostra commosso dalla sofferenza del cuore umano, e svela il suo volto: Egli è il Dio "consofferente"¹⁴⁶. In ciò si rivela chi Egli sia: non solo, come si dice nella filosofia, l'Assoluto, l'eternamente Immutabile, bensì il Vivente, il Vicino, Colui che viene verso gli uomini in santa ed assoluta libertà; è Colui che ama e non solo compie opere, ma agisce nell'amore. Dio è appunto Colui che ha tali disposizioni, e queste sono le stesse che ha Gesù di Nazareth¹⁴⁷.

«Ciò che questi [Gesù] compie, è compiuto da Dio. Ciò che a Lui accade, avviene a Dio. In nulla Dio può tenersi al di fuori di questa vita. Ciò che sta dietro il fare e lo sperimentare di questa vita, l'«io» di tali accadimenti, è Lui. Quanto lo concerne, ci è lecito, anzi doveroso trasporlo su Dio, poiché rivela Lui. E tutto questo non rimane per Dio solo un episodio enigmatico. Il vincolo con quest'esistenza umana non finisce con la morte di Gesù, ma noi sentiamo che Egli risorge ed entra nel cielo. Dio non toglie più da sé questa manciata, per così dire, di finitezza. D'ora in poi e per l'eternità Dio resta il Dio incarnato»¹⁴⁸.

145 Quest'espressione è stata usata in riferimento alla teologia-cristologia di von Balthasar, e la usiamo qui a proposito della teologia-cristologia guardiniana. In quest'ultima, si vede chiaramente che l'essere-agire di Dio è nell'essere-agire di Gesù. Al riguardo di quest'espressione, cfr. G. RUGGIERI, «Introduzione alla lettura di "Gloria" (*Herrlichkeit*)», in H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica. vol. I: La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1971, pp. XVII-XVIII.

146 Cfr. R. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, (Colección «Presencia teológica», 24), Sal Terrae, Santander 1988⁴, pp. 166-174.

147 Cfr. R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., pp. 143-148.

148 *Ibidem*, p. 428.

In tale senso, Cristo «ha dato una risposta al più importante di tutti gli interrogativi umani: l'interrogativo che si chiede come Dio sia disposto nei nostri confronti»¹⁴⁹. Tutta l'esistenza terrena di Gesù è un'unica epifania di Colui che Egli chiama "Padre". Infatti, «in Gesù Dio era manifesto. Alla domanda: com'è Dio?, bisogna rispondere: Tale quale è Gesù»¹⁵⁰. «Cristo sta nel mondo quale vivente testimonianza di Dio; quale sua epifania; Dio è tale quale è Cristo»¹⁵¹. Tutto ciò significa che, secondo Guardini, la "verità cristologica di Dio" e la "verità teologica di Gesù"¹⁵² si incontrano e si interpellano: dire e parlare di Gesù Cristo significa dire e parlare di Dio, e viceversa.

4.2.3. *Il Dio di Gesù Cristo*

A questo punto, la questione che sorge è: se Gesù Cristo è il *Rivelatore di Dio*, di quale Dio si tratta? Meglio ancora, quali sono, per così dire, le caratteristiche, la particolarità e la novità del Dio rivelato da in Gesù Cristo? Che genere di realtà di Dio è quella che ne emerge? Che tipo di Dio appare in questo Gesù che subisce una condanna così miseranda?¹⁵³ Che volto ha il Dio di Gesù nell'interpretazione guardiniana?

Riassumendo, si può dire che, a differenza del concetto dell'"Assoluto" adoperato nel pensiero filosofico, la novità cristiana del "concetto di Dio" consiste in due affermazioni: la prima, Dio è *personale-storico*; si tratta, quindi, del mistero della personalità di Dio, della Trinità. La seconda affermazione, Dio è *amore*, sottolinea il mistero del fatto che Dio ami infinitamente e seriamente l'uomo e l'intera creazione¹⁵⁴.

Innanzitutto, il Dio di Gesù Cristo è l'"Uno-e-Tutto", Colui che riesce a possedere l'uomo e possiede tutto¹⁵⁵. Egli è l'"Altro" per eccellenza. Nella

149 IDEM, *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera*, cit., p. 15.

150 *Ibidem*, p. 61.

151 *Ibidem*, p. 67.

152 A proposito di queste due espressioni, si veda M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, cit., p. 988.

153 Cfr. R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 428.

154 Cfr. IDEM, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., pp. 252-259.

155 Cfr. IDEM, *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera*, cit., p. 49.

sua persona e nella sua vita, Cristo è venuto dal Dio Uno-Trino e «rivela che c'è l'Altro – il veramente e assolutamente Altro, che non è più dimensione del mondo. È Lui stesso quest'Altro e, invero, in modo che si possa giungere a Lui. È il Dio santo, rivolto a noi nell'amore e per amore diventato uomo»¹⁵⁶. In questo senso, il Dio di Gesù Cristo è il creatore dell'uomo e dell'universo (l'Altro), che si è fatto uomo e fu messo a morte (il Dio degli uomini):

«Cristo rivela chi è Dio: non il fondamento del mondo, non il numinoso flusso infinito, l'idea più alta, ma il Creatore autosussistente e il Signore del mondo. Colui, del quale, a partire dal mondo, sappiamo solo confusi, benché Egli è in esso si esprima, poiché i nostri occhi sono ciechi e il nostro cuore è caparbio. Dio si rivela traducendosi nel nostro essere umano. Alla domanda chi sia il Padre, la risposta suona: Colui che Gesù intende quando dice: "Padre mio". Alla domanda quale sia il pensiero del Dio vivente, la risposta suona: così come si è mostrato nelle parole, nel comportamento, nella vita e nella morte di Gesù»¹⁵⁷.

Il Dio di Gesù Cristo è, inoltre, il "Dio al di sopra di Dio", il "Dio sconosciuto", il Padre: «Cristo, in verità, è venuto effettivamente per annunciare il "Dio al di sopra di Dio". Non "l'Essere sommo", ma il Padre, che è celato in una luce inaccessibile, e del quale nessuno aveva notizia, realmente nessuno prima che il Figlio l'avesse annunciato»¹⁵⁸. Il Dio di Gesù Cristo è, infine, il Dio "Uno-Trino" che vive in un dialogo eterno e che si interessa del destino umano:

«Qui [nel cristianesimo] noi abbiamo notizia su Dio, l'Uno, in cui v'è però santa comunione. Sentiamo di un Padre e di un Figlio, e di un dialogo nell'eternità, il cui oggetto siamo noi uomini. Di noi

156 IDEM, «Il Salvatore nel Mito, nella Rivelazione e nella Politica. Una riflessione politico teologica», in IDEM, *Natura - Cultura - Cristianesimo. Saggi filosofici*, Morcelliana, Brescia 1983, p. 271. [orig. ted., *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung*, Zurich 1945; trad. spagn., *El Mesianismo: en el Mito, la Revelación y la Política*, (Biblioteca del Pensamiento Actual), Ediciones Rialp, Madrid 1948].

157 *Ibidem*.

158 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 177. Si veda anche IDEM, «Oración y Verdad: Meditaciones sobre el Padre Nuestro», in IDEM, *Meditaciones teológicas*, cit., pp. 276-283.

il Padre ha parlato col Figlio. L'ha mandato nel mondo e ce "lo ha consegnato" [...] Questo dialogo è la nostra sede eterna; la nostra radice e sicurezza nell'esistenza finita, l'origine del nostro destino eterno»¹⁵⁹.

Per il nostro autore, tutto ciò indica sostanzialmente che il Dio del mistero rivelato in-per Cristo è di un altro genere rispetto ad altre esperienze religiose, ma anche che la sua realtà-verità non coincide con le nostre idee ed aspettative di come dovrebbe essere il divino. Nel cristianesimo, è Dio stesso a farsi uomo; dunque Egli ha, si potrebbe dire, un interesse divinamente serio a questa esistenza umana. Il suo onore è in gioco con essa, dietro la sua serietà sta il suo potere:

«Qui certo noi sentiamo come sia altro il genere di quanto è cristiano! Quelle altre "divinità" erano potenze di questo mondo, e il mondo riconosce e ama ciò che deriva. Qui viene realmente qualcosa da altrove – qui il mondo risponde diversamente! Così abbiamo anche il presagio di che cosa debba significare essere cristiani: avere un rapporto con quel Dio del mistero; in mezzo al mondo, che è così come è. Ciò necessariamente deve significare un farsi straniero nel mondo, tanto più quanto meglio si entra in familiarità con questo Dio»¹⁶⁰.

Dunque, se si vuole sapere com'è Dio si deve necessariamente guardare il volto di Gesù e comprendere il suo sentire, il suo orientamento spirituale. In senso assai profondo, Dio è un Dio "umano", e al tempo stesso Colui che si distingue da ogni confusione e scambio. Ciò vuol dire che l'espressione sull'umanità di Dio è pronunciata non a partire dall'uomo, ma da Lui, come sua rivelazione su chi Egli in verità sia. In quest'ottica, il Dio cristiano non è quello del "monoteismo irrigidito" dell'ebraismo, dell'islam e dell'illuminismo¹⁶¹. Si può sostenere che, secondo l'interpretazione guardiniana, il Dio cristiano che si è rivelato in-mediante Gesù di Nazareth, il concreto-vivente, risulta paradossalmente "Altro" dall'uomo-mondo, ma anche il "tu" dell'uomo-mondo. Non si tratta, quindi, di una "visione dualista"

159 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 270.

160 *Ibidem*, p. 142.

161 *Ibidem*, p. 667.

né di una “visione monista”, bensì di una “visione non-dualista” (“polare” o “*advaita*”)¹⁶², e questo propriamente grazie al Figlio di Dio umanizzato. Tutto ciò spinge von Balthasar ad affermare che

«[...] per Guardini, Cristo è la trasparenza e la guida verso Dio, e questo Dio “non è l’Altro”. Solo finché Cristo è l’eterno Figlio di Dio, del non-Altro, e finché la sua figura terrena è universalizzata nello Spirito Santo in un a priori che abbraccia la creazione, si può far cadere l’obiezione relativa all’impossibilità della persona umana di poter accettare un’“altra” persona (o addirittura un “altro uomo”) come norma del proprio libero agire»¹⁶³.

4.2.4. Il Dio umile-amore: il “primo umile”

In questo contesto, e per rispondere ancora alla domanda: com’è il Dio di Gesù Cristo?, è significativo approfondire la questione dell’“umiltà di Dio” secondo l’interpretazione guardiniana¹⁶⁴. Prima di tutto, per gli antichi, il parlare degli *dèi*, degli *eroi* e dei *miti*, seguiva un criterio, quello della “grandezza dell’esistenza”, su cui veniva misurato tutto”. Parlando della persona di Cristo, invece, tale criterio non vi trova posto, perché, nella sua persona e nella sua vita, vi sono avvenimenti che non rientrano in quell’immagine di grandezza. In Gesù di Nazareth, infatti, non si trova né grandezza di provenienza, né quella filosofica, né quella della fama di un poeta, etc.. In tale ottica, quando gli antichi si interrogavano su come potesse realizzarsi il senso dell’uomo, la loro risposta rimandava all’“esistenza

162 V. VUJICA, *Ermeneutica della religione e l’evento del dialogo in Raimon Panikkar*, Casini Editore, Roma 2008, p. 67: «La storia delle tradizioni religiose ci dimostra che la coscienza umana ha compreso la relazione di Dio con le creature secondo tre schemi principali. La visione dualista in cui Dio è visto come l’“assoluto altro”. Non c’è relazione fra creatore e creatura [...] La visione monista che negli ambienti teologici è chiamata panteismo [...] La visione non-dualista (*advaita*) secondo cui la divinità non è individualmente separata dal resto della realtà, né è totalmente identica con essa».

163 H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, cit., p. 109.

164 Guardini ha trattato esplicitamente e dettagliatamente la questione dell’“umiltà di Dio” in vari luoghi: cfr., ad es., R. GUARDINI, *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell’addio e della prima lettera*, cit., pp. 20-28; IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., pp. 425-433.

grande”. La risposta del cristianesimo è diversa e non riguarda solo l'immagine dell'uomo, ma anche l'immagine di Dio¹⁶⁵.

Il capitolo tredicesimo del *Vangelo di san Giovanni* e le parole della lettera ai Filippesi (2,5-9) ci rivelano una cosa misteriosa e straordinaria: l'umiltà; tale “umiltà” si trova in un luogo in cui non si sarebbe mai potuta supporre: in Dio. In effetti, «all'ultima Cena [Gesù] s'è inginocchiato davanti ai suoi discepoli e ha lavato loro i piedi; non per “negare” se stesso, ma per rivelare loro il mistero divino dell'umiltà»¹⁶⁶.

Ma che cos'è l'umiltà? A questo proposito, criticando la concezione che F. Nietzsche (1844-1900) ha dell'umiltà quale l'essenza del cristianesimo, e secondo la quale essa è l'atteggiamento dei deboli, dei falliti, degli schiavi che avevano fatto una virtù della loro meschinità¹⁶⁷, Guardini osserva invece che l'umiltà,

«è una virtù che fa parte della forza. Soltanto colui che è forte può essere realmente umile. La sua forza non si piega alla costrizione, ma si inchina liberamente, nel servizio reso, verso colui che è più debole, che è inferiore. L'umiltà non può del resto avere la sua origine nell'uomo, bensì in Dio. È Lui il primo umile. Egli è talmente grande, talmente al di fuori di ogni possibilità che una qualsiasi potenza lo possa costringere, che Egli può permettersi –si ci è concesso di esprimerci in questo modo– di essere umile. La grandezza gli è

165 Cfr. *Ibidem*, pp. 425-427.

166 *Ibidem*, p. 431.

167 Cfr. F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male. Preludio d'una filosofia dell'avvenire*, Bocca, Torino 1898. [orig. ted., *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, C. G. Naumann, Leipzig 1886, 1894]; IDEM, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 1992. [orig. ted., *Zur Genealogie der Moral*, De Gruyter, Berlin 1887, 1968]; IDEM, *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid 1974, nn. 1-62, pp. 27-112. [orig. ted., *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1895]; IDEM, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Longanesi, Milano 1972. [orig. ted., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, C. G. Naumann, Leipzig 1896]. Guardini, dal canto suo, considera l'opera nietzschiana *Così parlò Zarathustra* come “antivangelo”.

essenziale; soltanto Lui può dunque rischiare di abbassare questa grandezza sino all'umiltà»¹⁶⁸.

In quest'ottica, il nostro autore distingue tra *umiltà* ed *onestà*. Quest'ultima consiste nel fatto che una persona si inchina di fronte alla grandezza di un'altra, o quando fa alta stima di un complesso di talenti, che superano il proprio, o quando valuta senza invidia meriti altrui. L'umiltà, invece,

«non va dal basso all'alto, bensì dall'alto al basso. Non significa che il minore riconosca il maggiore, ma che questi si inchini con rispetto davanti a chi gli è minore. Un grande mistero, in rapporto al quale si fa chiaramente evidente quanto poco l'orientamento spirituale cristiano possa venir derivato da quanto è terreno. Che il grande con bontà si abbassi al piccolo e lo stimi nella sua importanza; che avverta quanto nella debolezza commuove e si metta di fronte alla sua inermità- lo si può comprendere. Umiltà v'è soltanto quando il grande si inchina davanti al piccolo con rispetto»¹⁶⁹.

Ma quand'è che Dio si è dimostrato umile per la prima volta? Senza alcun dubbio, dice Guardini, quando Egli creò il mondo. Nell'atto creatore di Dio, di fatto, non si vedono soltanto la potenza e la generosità, ma anche l'umiltà di Dio. Ciò che Dio crea non può essere che finito in quanto il creare l'infinito significherebbe per Dio divenire invero il creatore di se stesso. Proprio quest'atto della creazione da parte di Dio ci rivela qualcosa della disposizione e dell'atteggiamento di Dio. Egli è così grande, così pieno di una santa vita, così forte e Signore di se stesso, che può creare un mondo

168 R. GUARDINI, *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera*, cit., p. 25.

169 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 430. *Ibidem*, p. 430: «Quando Francesco [d'Assisi] si inginocchiò davanti al trono del Papa, non era umile, ma solo veritiero, perché in realtà credeva al ministero pontificio; era umile quando si chinava verso il povero. Non si abbassava a lui soltanto come chi gli portava soccorso, o perché, in quanto di sentimenti umani, onorava in lui l'uomo, ma si prostrava, con cuore che era stato alla scuola di Dio, di fronte alla sua indigenza come davanti a un mistero della maestà. Chi non scorge questo, deve necessariamente trovare in Francesco un esaltato. In verità egli non ha fatto che riprodurre il mistero di Gesù».

finito senza menomare per nulla la propria dignità ed il proprio onore. Ma ciò non basta; Dio, per così dire, è andato oltre:

«Dopo aver creato la finitezza dell'essere, Egli ha anche voluto l'esistenza della libertà finita; una libertà che non fosse garantita, come la sua, da una assoluta santità, ma che fosse invece esposta alla possibilità del male. E che cosa ha fatto l'uomo di questa libertà? Ma Dio è talmente attaccato al suo atto creatore che Egli prende su di sé la colpa della sua creatura, entra nella finitezza di questo mondo e si fa uomo; e tutto questo sotto la veste di un predicatore errante, in questa minuscola Palestina, che quasi nessuno conosce»¹⁷⁰.

Com'è, allora, il Dio che si rivela in Gesù? Com'è il «Dio e Padre di Gesù Cristo» (cfr. 2 Cor 11,31)? Come dev'essere il Dio, affinché possa darsi in tale esistenza? Secondo tutte le pagine della Scrittura, è il Dio che ama; anzi Egli «è amore» (cfr. 1 Gv 4,8.16): «È l'amore a fare tali cose». Esso si stacca dalle regole di quanto è consueto e si presume sia ragionevole. Esso dà inizio e crea. Se però Dio è Colui che ama, che cosa farà allora anzitutto?»¹⁷¹. Tuttavia, tale risposta non è sufficiente a dare piena ragione a ciò che Dio ha compiuto nell'esistenza di Gesù; si deve dire, infatti, che «Dio è umile». Il grande che assume l'atteggiamento dell'umiltà, poi, è enigmaticamente sicuro di se stesso e sa che, quanto più audacemente si getta giù, tanto più certo è di ritrovare se stesso¹⁷².

«Non è possibile diversamente: Dio stesso dev'essere umile. In Lui, l'Eterno, il Glorioso su tutti, l'Onnipotente, dev'esserci la disponibilità a gettarsi in basso per entrare in quella realtà piccola,

170 IDEM, *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera*, cit., p. 28.

171 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 429.

172 IDEM, «La Adoración», in IDEM, *Dominio de Dios y libertad del hombre. Pequeña suma teológica*, (Cristianismo y Hombre Actual, 47), Ediciones Guadarrama, Madrid 1963 [orig. ted., *Glaubenserkenntnis. Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1944], p. 22: «Puede parecer por ello que Dios es impotente, y que está obligado a tolerar al hombre que se rebela contra Él, al hombre que le niega y le declara inexistente. Más justamente esto es poder auténtico, pues se mantiene en la verdad. Está seguro de sí mismo y por ello puede tener paciencia, pues sabe que nada puede escapársele, aun cuando la apariencia de autonomía y la voluntad de rebelión sean muy grandes».

anzi meno che piccola, nulla, che è ai suoi occhi la creazione. In Lui dev'esserci qualcosa che lo spinge a immettersi volontariamente nell'esistenza di una persona sconosciuta del piccolo villaggio di Nazareth»¹⁷³.

Tutto ciò indica che il Dio di Gesù Cristo non è soltanto potere, grandezza o amore; Egli infrange tutte le norme della nostra razionalità. Questo costituisce l'umiltà di Dio: «Il suo movimento per entrare in ciò che è nulla davanti a Lui; possibile solo perché Egli è l'Universalmente Grande»¹⁷⁴. È proprio questo ciò che fa la vera essenza del cristianesimo. La realtà espressa dalla parola "umiltà" in riferimento all'atteggiamento di Dio si rivela nella figura di Gesù di Nazareth. Nel Dio rivelato da Cristo, che si chiama Signore, oltre la grandezza e l'amore, c'è anche il mistero di un atteggiamento spirituale, per esprimere il quale noi non possiamo servirci di altro mezzo che della parola umiltà. È questa misteriosa umiltà che si rivela negli atteggiamenti, nei gesti e nelle parole di Gesù¹⁷⁵. Così, si può dire che il Dio di Gesù "è Colui che ama umilmente"; e qui si fonda davvero l'umiltà cristiana:

«L'umiltà cristiana è realizzare, unendosi a Dio, queste sue disposizioni. Essa significa anzitutto che l'uomo ammetta d'essere creatura. Non Signore, ma creatura. Che ammetta d'essere peccatore. Non uomo nobile, non anima bella, spirito elevato, ma peccatore... Ma tutto ciò non è ancora abbastanza, bensì creatura di questo Dio umile, e peccatore al suo cospetto. Qui sta la sostanza»¹⁷⁶.

In definitiva, l'umiltà dell'uomo in generale, e del cristiano in particolare, trova nel Dio di Gesù Cristo l'esempio e la forza. Essa consiste

173 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 431.

174 *Ibidem*, p. 432. IDEM, «La Adoración», in IDEM, *Dominio de Dios y libertad del hombre. Pequeña suma teológica*, cit., pp. 26-27: «Ante un Dios que fuera meramente poder, no podríamos postrarnos honrosamente, sino sólo sucumbir. Pero Dios no es sólo poder, sino también sentido. Su verdad es tan grande como su poder. Su justicia es tan perfecta como su dominio. Dios es tan santo como real. El ser, el poder y el dominio de Dios están justificados en todo lugar por su verdad y su bondad. Si se nos permite la frase, diríamos que Dios no es sólo Dios, sino que merece serlo».

175 Cfr. IDEM, *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera*, cit., pp. 28-30.

176 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 432.

nel riconoscersi come creatura di Dio: «L'umiltà non è che il riconoscimento della verità che Dio è Dio –Lui solo– e che l'uomo è uomo. Veramente uomo»¹⁷⁷. Essa consiste anche nel liberarsi da ogni ambizione o pretesione egoistica e nell'avere gli stessi atteggiamenti-disposizioni del Dio rivelato in Gesù Cristo: la sua *kenosi* (cfr. *Fil 2*)¹⁷⁸. E così facendo, il cristiano conosce e partecipa all'altezza-gloria donata in Gesù Cristo:

«L'atteggiamento interiore del cristiano deve essere l'umiltà: egli sa che di proprio non ha nulla, che tutto viene da Dio, che nulla può da sé solo e tutto può per grazie. L'umiltà è il riconoscimento di questa verità, è anzi la gioia di questa verità: è la felicità che ne deriva; in definitiva non è che amore. In questa stessa umiltà si ritrova però anche una silenziosa consapevolezza di un'altezza arcana: non propria, ma donata, e donata in maniera tale che finisce con l'appartenerci più profondamente di quanto ci viene dalle esigenze del nostro essere. Questo è quello che intende Paolo quando parla della "gloria che dev'essere manifestata in noi" (Rm 8,18). È la gloria di Dio, che risplende nel Cristo risorto e di cui verrà data parte anche a noi»¹⁷⁹.

177 IDEM, *Il Rosario della Madonna*, cit., p. 67.

178 IDEM, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., p. 273: «San Pablo expresa este mismo pensamiento [el de la seriedad del amor de Dios] de modo más radical todavía al unir al concepto del amor de Dios la audaz afirmación de que Dios, al amar a los hombres, lleva a cabo un descenso hasta lo finito, una *kénosis*, un "anonadamiento" de sí mismo: puesto que Cristo "a pesar de tener la forma de Dios, no reputó como botín (codiciable) el ser igual a Dios, antes se anonadó, tomando la forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres, y así, por el aspecto, siendo reconocido como hombre..." (Fil 2,6-7). Esto es distinto de la autocomunicación de que habla Platino, que es sólo posible por el hecho de que en ella la absoluteidad de Dios no es pensada realmente sino en forma de una infinita elevación de lo finito».

179 IDEM, *Il Rosario della Madonna*, cit., p. 79.

4.3. IL RIVELATORE DELL'UOMO: (“*NUR WER GOTT KENNT KENNT DEN MENSCHEN*”)

4.3.1. *Quattro determinazioni bibliche-teologiche sull'uomo secondo Guardini*

Nel cristianesimo, non si può parlare del *divino* senza parlare anche dell'*umano*, né del Dio degli uomini senza chiamare in causa gli uomini creati da questo Dio. Come si afferma spesso: *dimmi chi è il tuo Dio ed io ti dico chi sei*¹⁸⁰. In altre parole, parlare di *teo-logia* implica necessariamente parlare di *antropo-logia*. Nella visione cristiana, infatti, il discorso su Dio si rapporta fondamentalmente al discorso sull'uomo poiché, come osserva giustamente Guardini, il Dio cristiano è un “Dio degli uomini”. Per essere ancora più specifici, si deve aggiungere che trattare la questione del Dio di Gesù significa trattare la questione degli uomini che credono o no in questo Gesù. In questo senso, come dice bene A. Giliberto, «la sintesi fra antropocentrismo e teocentrismo è in Gesù Cristo, uomo-Dio»¹⁸¹.

Secondo l'antropologia teologico-cristiana contemporanea¹⁸², individualmente e collettivamente l'uomo è stato voluto (la “predestinazione

180 G. GRESHAKE, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, (Colección «Presencia Teológica», 122), Sal Terrae, Santander 2002 [orig. ted., *An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen*, Herder, Freiburg im Breisgau 2000³], pp. 39-40: «En cierto modo, el hombre descubre quién es él “indirectamente”, a través de su respectiva experiencia y conocimiento de lo divino. Así escribe ya, en torno al año 200, el escritor Minucio Félix: “No se puede conocer la esencia del hombre si antes no se ha investigado cuidadosamente la esencia de la divinidad. Y desde la época moderna llega el eco de una frase de Emil Brunner: “A toda cultura, a toda época histórica, se le puede aplicar esta frase: dime qué Dios tienes y te diré qué aspecto tiene tu humanidad”. La imagen de Dios y la imagen del hombre se corresponden de la manera más estrecha».

181 A. GILIBERTO, «La comprensione di Gesù Cristo nella teologia contemporanea», in AA. VV., *Gesù Cristo*, Città Nuova, Roma 1981, 1984³, p. 247.

182 Per una visione sull'antropologia teologico-cristiana, dal punto di vista biblico, storico e sistematico, è possibile consultare tante opere teologiche contemporanee; se ne indicano qui soltanto alcune: W. PANNENBERG, *El hombre como problema. Hacia una antropología teológica*, Herder, Barcelona 1976. [orig. ted., *Was ist der Mensch?. Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962]; IDEM, *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, (Verdad e Imagen, 127), Ediciones Sígueme, Salamanca 1993. [orig. ted., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983]; M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica*, (LUX MUNDI, 21), Ediciones Sígueme,

divina”) e creato (la “teologia della creazione”) dal Dio Uno-Trino, a sua immagine e somiglianza (“*imago Dei*”). Tale uomo, per opera dello *Spirito*, è stato creato *in Cristo* (Cristo come “principio”), per conformarsi a Lui (Cristo come “riferimento”), fino a configurarsi totalmente e pienamente in Lui (Cristo come “mèta”). L'uomo, cioè, deve camminare storicamente e liberamente dall'*imago Dei* all'*imago Dei* “in Cristo” (“*imago Christi*”)¹⁸³. Tutto ciò

Salamanca 1981⁴. [orig. ital., *Fondamenti di una antropologia teologica*, (Nuova Collana di Teologia Cattolica, 10), Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1981]; IDEM, *El hombre en la Teología*, Ediciones Paulinas, Madrid 1971. [orig. ital., *L'uomo nella teologia*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1970]; IDEM, «Antropologia», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1976, 1985⁴, pp. 12-29; K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, cit., pp. 42-171; J. ALFARO, *Cristología y antropología. Temas teológicos actuales*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1973; IDEM, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, (Verdad e Imagen, 103), Ediciones Sígueme, Salamanca 1989²; J. MOLTMANN, *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*, (Estudios Sígueme, 9), Ediciones Sígueme, Salamanca 1973, 1980³. [orig. ted., *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*, Kreuz-Verlag, 1971]; J. DE SAHAGÚN LUCAS (ed.), *Antropologías del siglo XX*, (Hermeneia, 5), Ediciones Sígueme, Salamanca 1976, 1983³; M. BENZO MESTRE, *Hombre profano - hombre sagrado. Tratado de antropología teológica*, (Academia Christiana, 7), Ediciones Cristiandad, Madrid 1978; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Teología-Cristología-Antropología» (1981), in IDEM, *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1998, 2000², pp. 243-264; R. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, cit.; IDEM, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, (Colección «Presencia Teológica», 49), Sal Terrae, Santander 1988⁵; IDEM, *El don de Dios. Antropología especial*, (Colección «Presencia teológica», 24), Sal Terrae, Santander 1991²; G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, (Corso di teologia sistematica, 9), Edizioni Dehoniane, Bologna 1988; X. PIKAZA IBARRONDO, *Antropología bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de Pascua*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1993; A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LÓPEZ, *Antropología teológica*, (Sección sexta de Amateca-Asociación de Manuales de Teología Católica: La persona humana, 15), Edición Cultural y Espiritual Popular-EDICEP, Valencia 2003. [orig. ital., *La persona umana: Antropologia teologica*, (Sezione sesta di Amateca-Associazione di Manuali di teologia cattolica: La persona umana, 15), Jaca Book, Milano 2000; A. MARTÍNEZ SIERRA, *Antropología teológica fundamental*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2002; L. F. LADARIA FERRER, *Introducción a la Antropología Teológica*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004⁵; G. MAZZANTI, *Persone nuziali. Communio nuptialis. Saggio teologico di antropologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2005; G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, cit., pp. 105-153; A. GESCHÉ, *El hombre. Dios para pensar II*, (Verdad e Imagen, 153), Ediciones Sígueme, Salamanca 2002. [orig. fran., *Dieu pour penser II. L'homme*, Les Éditions du Cerf, Paris 1993]; G. ANCONA, *Antropologia teologica. Temi fondamentali*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 171), Queriniana, Brescia 2014.

183 Se nell'AT si afferma che l'uomo è stato creato a “immagine” di Dio (cfr. *Gn* 1,26-27), nel NT (cfr. *2 Cor* 4,4; *Col* 1,15-19; *Ef* 1,3-4), nella riflessione patristica (ad es., Origene, Atanasio d'Alessandria e Agostino) e nell'antropologia teologico-cristiana, si afferma che Cristo è “immagine” del Padre e dell'uomo, in quanto quest'ultimo è stato creato “a

indica chiaramente la dimensione cristico-trinitaria, la dimensione storico-salvifica, la dimensione sacramentale e la dimensione storico-escatologica dell'antropologia teologico-cristiana; e che «il *chi*, –afferma A. Scola– il *che cosa*, il *dove*, il *quando*, il *perché* di ogni uomo e dell'umana famiglia vi [in Gesù Cristo] trova la sua cifra definitiva»¹⁸⁴.

In questa ottica, presenteremo brevemente la *riflessione antropologico-teologica guardiniana*¹⁸⁵. Essa adotta la *concentrazione cristica* come sintesi tra l'antropocentrismo e il teocentrismo. L'analisi di questa riflessione ci permetterà di completare il tema di ciò che Gesù ci ha rivelato. Infatti, Egli

immagine del Padre”, vale a dire a *immagine di Cristo*. G. O'COLLINS, *Gesù nostro Redentore. La via cristiana alla salvezza*, Queriniana, Brescia 2009 [orig. ingl., *Jesus our Redeemer. A christian approach to salvation*, Oxford University Press, Oxford 2007], p. 45: «Dio ha creato l'umanità nella Parola e a immagine della Parola (*Logos*), e qui il vescovo alessandrino [Atanasio] aveva ripreso un tema già sviluppato da Origene, e cioè che l'essere umano è detto *loghikós* sia in quanto razionale sia perché “modellato sul *Logos*”; poiché Dio ci ha creati in Cristo, questa era la tesi di Atanasio, noi dobbiamo essere immagini dell'Immagine perfetta del Padre, che è Cristo stesso. Questo è il modo tipico di Atanasio di comprendere l'incarnazione: “La Parola di Dio venne nella persona affinché, così come egli era l'Immagine del Padre, egli potesse ricreare nuovamente l'umanità secondo questa immagine” (*De incarnazione* 13,7)».

184 A. SCOLA, *Maria, la donna. I misteri della Sua vita*, Edizioni Cantagalli, Siena 2009, p. 30.

185 Non presenteremo qui l'antropologia teologico-cristiana di Guardini in forma completa, ma ne faremo soltanto brevi accenni per completare il tema della rivelazione di Gesù. Quest'ultima è, infatti, una rivelazione *teologica* (“su Dio”) ed *antropologica* (“sull'uomo”). L'antropologia guardiniana necessiterebbe di essere trattata a parte. Oltre alle opere guardiniane *Mondo e persona* (1939), *Libertà, Grazia, Destino* (1948), *Quien sabe de Dios conoce al hombre* (1952), *Le età della vita* (1954), *Accettare se stessi* (1960), *Ansia per l'uomo* (1962), *L'esistenza del cristiano* (1976), *Etica* (1993) e *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana* (2009), si rimanda anche a R. GUARDINI, *Antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2013. Riflettendo sui mutamenti sociali e culturali della nostra epoca, in queste pagine dell'*Antropologia cristiana* Guardini tratta temi come l'evoluzionismo, l'eutanasia, etc.. L'idea antropologica di fondo, che è presente anche nelle altre opere guardiniane, è questa: l'uomo è ontologicamente relazione aperta, verso l'Altro, gli altri e la creazione, ossia verso Dio, le altre persone e le altre creature. Per ulteriori dettagli sull'antropologia guardiniana, si vedano L. NEGRI, *L'antropologia di Romano Guardini*, Jaca Book, Milano 1989; M. BORGHESI, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, Studium, Roma 2004; M. ACQUAVIVA, *Il concreto vivente. L'antropologia filosofica e religiosa di Romano Guardini*, (Idee/Filosofia, 150), Città Nuova, Roma 2007. Per una visione sintetica dell'antropologia e del personalismo guardiniani, si rimanda, inoltre, a A. LÓPEZ QUINTÁS, *Cuatro personalistas en busca de sentido. (Ebner, Guardini, Marcel, Laín)*, Ediciones Rialp, Madrid 2009, pp. 89-118; S. ZUCAL, «Il concetto di persona in Romano Guardini» [in http://www.webdiocesi.chiesacattolica.it/cc_i_new/paginediocesi/allegatitools/222/guardini.pdf]; IDEM, «L'antropologia sapienziale di Romano Guardini alla scuola di san Bonaventura», in *Doctor Seraphicus* LIX (2011), pp. 41-71; R. FAYOS FEBRER, «La noción de persona en Romano Guardini», in *Espíritu* (2010), n. 139, pp. 301-319.

non ci ha rivelato soltanto il Dio degli uomini, ma anche gli uomini creati da questo Dio a sua immagine e somiglianza (cfr. *Gn* 1,26-27). A sua volta, questo permette di chiarire ulteriormente la relazione tra *crisologia* ed *antropologia* della quale si è parlato in precedenza, analizzando, questa volta, il primo movimento: la *crisologia* che media l'*antropologia*.

Innanzitutto, come osserva M. Acquaviva, «molti interpreti di Romano Guardini concordano nell'affermare che il suo principale interesse è stato quello di abbozzare un'antropologia, e che questo sia stato lo scopo di tutta la sua ricerca. Effettivamente, a parte il caso di alcune opere specifiche sull'argomento (come *Mondo e persona* e *Libertà, grazia e destino*), spunti antropologici sono rintracciabili pressoché in tutte le opere di Guardini»¹⁸⁶. Nel suo volumetto *Accettare se stessi* (1960), Guardini riassume *sei immagini* sull'uomo, elaborate nella storia dell'autocomprensione umana, e che sono in contraddizione tra loro:

«Una dice che l'uomo è materia, fin entro il suo nucleo, e l'altra che è una forma dello spirito assoluto. Di nuovo una dice che l'uomo non è altro che un momento nella totalità sociale, e altra che è uomo solo se consiste in se stesso come ente personale. E ancora: da una parte l'uomo è assorbito interamente dalla necessità delle leggi universali, e dall'altra: è assolutamente libero e padrone di se stesso»¹⁸⁷.

Queste immagini costituiscono solo una parte di quelle che sono apparse nella storia del pensiero umano. Tuttavia, appaiano al nostro autore sufficienti per dire che la vera essenza-esistenza dell'uomo non vi viene ancora toccata. Essa deve essere ricercata altrove, nella rivelazione di Gesù Cristo che ci manifesta non soltanto Dio, ma anche noi stessi. È solo la rivelazione che è in grado di dirci chi sia l'uomo.

Innanzitutto, l'uomo è appunto quell'essere *creato ad immagine di Dio*. Tale affermazione costituisce la determinazione fondamentale della dottrina biblica sull'uomo ed è contenuta in ogni asserzione che sia espressa

186 M. ACQUAVIVA, *Il concreto vivente. L'antropologia filosofica e religiosa di Romano Guardini*, cit., p. 9.

187 R. GUARDINI, *Accettare se stessi*, Morcelliana, Brescia 2004³, pp. 38-39. [orig. ted., *Die anname seiner selbst*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1960, 1987].

sull'uomo in qualsiasi luogo. In quest'essere ad immagine di Dio consiste, di fatto, l'essenza dell'uomo. Ciò significa che Dio ha posto l'uomo in una relazione con sé, senza la quale quest'ultimo non può essere né può venire compreso. L'uomo ha un senso; questo però sta al di sopra di lui, in Dio. In conseguenza, non si può comprendere l'uomo come figura chiusa in sé; piuttosto, egli esiste nella forma d'una relazione: a partire da Dio, in vista di Dio¹⁸⁸. Guardini è convinto che l'uomo si conosce solo partendo da Dio; e ritiene religiosamente-teologicamente che l'esistenza dell'uomo sia frutto di una "chiamata divina". Infatti, Dio ha creato tutte le cose mediante un comando ed un ordine, e ha creato, invece, l'uomo chiamandolo per il suo nome all'esistenza: l'uomo è un essere chiamato personalmente da Dio all'esistenza. Perciò, l'esistenza autentica dell'uomo consiste nella risposta adeguata a questa chiamata creatrice¹⁸⁹; e senza Dio, la persona creata-finita non è possibile.

«Non solo –afferma Guardini– perché Dio mi ha creato e solo in lui trovo l'ultimo significato della mia vita, ma perché io sussisto solo in rapporto a lui. La mia persona, nei suoi elementi umani, non è completa al punto che possa porre il suo tu in Dio, ma possa anche rinunciare o rifiutarlo, e rimanere ancora persona. L'essere del mio io consiste invece per essenza nel fatto che Dio è il mio tu»¹⁹⁰.

Quindi, l'origine-radice dell'uomo non è da cercarsi nel "grembo dell'essere", né nell'"abisso primordiale della natura", né nel "processo del divenire del mondo", bensì nella luce della verità divina¹⁹¹. In quest'ottica, tutto il pensiero guardiniano, non soltanto quello antropologico, si costituisce fondamentalmente su questa importante affermazione, considerata una delle *idee-madre* della sua antropologia: "Solo chi conosce Dio conosce l'uomo" ("Nur wer Gott kennt kennt den Menschen"). Perciò, l'uomo

188 Cfr. *Ibidem*, pp. 39-44.

189 Cfr. IDEM, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, cit., pp. 205-208; A. LÓPEZ QUINTÁS, *Estudio introductorio a R. GUARDINI, Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1999, 2000², pp. XXVI-XLII; IDEM, A. LÓPEZ QUINTÁS, *Cuatro personalistas en busca de sentido. (Ebner, Guardini, Marcel, Lán)*, cit., p. 100.

190 R. GUARDINI, «Mondo e persona», in IDEM, *Scritti filosofici*. vol. 2, cit., p. 94.

191 IDEM, *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera*, cit., p. 129.

che concentra la sua esistenza in Dio comprende se stesso e trova il senso della sua vita non in se stesso, ma in Dio; e vive realmente così la sua umanità e si trova in uno “stato di paradiso”¹⁹².

«Esiste un pensiero della scuola di sant’Agostino –afferma Guardini–, il quale, se rettamente compreso, può riempirci della gioia profonda che emana dalla verità. Esso afferma: Io sono più vero e più reale in Dio che in me stesso. L’immagine che il suo pensiero ha di me è pura e fedele. In essa tutto è chiaro e ordinato. In questa immagine il mio essere e le mie azioni come pure il corso di tutta la mia vita hanno un senso pieno»¹⁹³.

A differenza delle relazioni che si costituiscono tra gli uomini, la relazione dell’uomo con Dio è essenziale. Di essa non può fare a meno, è come un “ponte” che non può essere tale senza innalzarsi da questa riva e poggiare su quella di fronte. Ciò significa che tanto l’uomo sa chi egli sia, quanto egli si comprende a partire da Dio. Tuttavia, per fare questo deve sapere chi è Dio, e può farlo solo accettando la sua *auto-testimonianza*¹⁹⁴. In realtà, «l’uomo è uomo solo nella relazione con Dio. Il suo essere “da Dio” e “per Dio” fonda la sua essenza»¹⁹⁵; e «solo davanti al volto di Dio l’uomo riceve il suo vero volto»¹⁹⁶. In questo senso, e basandosi sulla “teoria degli opposti”,

«contro l’ateismo contemporaneo –osserva B. Mondin– Guardini mostra che tanto l’io quanto il mondo e il binomio in cui entrambi esistono sono realtà valide, degne e doverose d’essere affermate, ma che non per questo è necessario – come ha pensato l’età moderna – negare ogni loro rapporto con Dio, al contrario. Infatti Dio non

192 Cfr. IDEM, *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, PPC, Madrid 1995. [orig. ted., *Den Menschen erkennt nur wer von Gott weiss*, Grünewald - Schöning, Mainz - Paderborn 1952]; IDEM, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, cit., pp. 36.123; IDEM, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., pp. 178-184.423-434; A. LÓPEZ QUINTÁS, *Estudio introductorio a R. GUARDINI, Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, cit., pp. XIX.XXVI; IDEM, *Cuatro personalistas en busca de sentido. (Ebner, Guardini, Marcel, Laín)*, cit., p. 113.

193 R. GUARDINI, *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell’addio e della prima lettera*, cit., p. 129.

194 Cfr. IDEM, *Accettare se stessi*, cit., pp. 44-49.

195 *Ibidem*, p. 45.

196 IDEM, *Introduzione alla preghiera*, cit., p. 32.

è il contraddittore, nemico dell'io e del mondo, ma ne è il grande, supremo "opposto", supremamente affermativo di entrambi, perché loro Creatore, conservatore, incrementatore, salvatore»¹⁹⁷.

Alla prima determinazione biblica sull'uomo secondo la quale l'uomo è ad immagine di Dio, occorre aggiungere una seconda determinazione: l'uomo è insorto contro il riferimento al proprio archetipo, senza tuttavia poterlo eliminare. Così egli è divenuto immagine stravolta. Quest'uomo, creato ad immagine di Dio, si ribellò a Lui. La sua prima ribellione, di fatto, avvenne nel *peccato originale*. Da allora, però, l'intera storia umana è sottoposta alle sue ripercussioni: «Il peccato originale consistette nel fatto che l'uomo non volle più essere a immagine di Dio, bensì essere egli stesso archetipo: sciente e potente come Dio. Così decadde dalla relazione con Dio. Il ponte dava sul vuoto. La figura rovinava su se stessa, e nasceva l'uomo perduto»¹⁹⁸.

Ma, in forza della rivelazione e della redenzione realizzate in Gesù di Nazareth, è stato detto all'uomo chi egli sia, dicendogli chi è Dio. E così, grazie a Cristo, «conoscenza di Dio e conoscenza dell'uomo tornarono a costituire un intero, e l'immagine ricevette di nuovo il suo senso»¹⁹⁹. In realtà, in Cristo, l'uomo ascese ad altezza inconcepibile, poiché in Lui la figura umana divenne mezzo dell'epifania nel mondo del Figlio eterno Dio.

197 B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo ventesimo. vol. I: I teologi cattolici*, (Le idee e la vita, 48), Borla, Torino 1969, 1972², p. 104. Per una sintesi guardiniana sulla questione dell'ateismo, si vedano R. GUARDINI, *El universo religioso de Dostoyevski*, cit., pp. 173-253; IDEM, *Religión y Revelación*, (Cristianismo y Hombre Actual, 24), Ediciones Guadarrama, Madrid 1964², pp. 175-180. [orig. ted., *Religion und Offenbarung*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1958, 1990; trad. ital., *Religione e rivelazione*, Vita e Pensiero, Milano 2001]; IDEM, «El ateísmo y la posibilidad de la autoridad», in IDEM, *Preocupación por el hombre*, (Cristianismo y Hombre Actual, 70), Ediciones Cristiandad, Madrid 1965, pp. 109-123. [orig. ted., in *Sorge um den Menschen*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1962; trad. ital., *Ansia per l'uomo*, 2 voll., Morcelliana, Brescia 1969-1970]; IDEM, «L'ateismo e la possibilità dell'autorità», in AA. VV., *Il problema dell'ateismo*, Morcelliana, Brescia 1966, pp. 53-61. Nel suo interessante libro *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, G. Morra distingue tre forme di ateismo: ateismo di *assimilazione*, ateismo di *sostituzione* e ateismo *dissolutivo*. Quest'ultima forma è quella dell'uomo postmoderno. In essa «la religione non viene né assimilata, né sostituita, ma semplicemente vanificata e, insieme, viene vanificata la stessa possibilità dell'ateismo. Siamo tutti atei (tutti cristiani), quindi l'ateismo (il cristianesimo) non esiste più». Al riguardo, cfr. G. MORRA, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Armando Editore, Roma 1996², p. 38.

198 R. GUARDINI, *Accettare se stessi*, cit., p. 49.

199 *Ibidem*, p. 51.

Nella fede e nel battesimo l'uomo diviene partecipe di questo mistero. Nasce l'uomo nuovo, che è "conformato all'immagine del Figlio" (cfr. *Rm* 8, 29): «Cristo ha assunto su di sé ed ha espiato la colpa. Egli ha reso visibile in Se stesso l'immagine santa, e l'uomo può ritornare integro mediante la fede, l'amore e l'obbedienza»²⁰⁰. Ciò costituisce la terza determinazione biblica sulla verità dell'uomo.

A queste tre determinazioni bibliche sull'essenza-esistenza dell'uomo, bisogna aggiungere un'ultima: la dimensione escatologica dell'uomo redento da Cristo. Il cristiano, prima di raggiungere il suo stato escatologico, è in un continuo divenire; esso deve vivere nel "nonostante" della fede, nella "speranza contro la speranza" (cfr. *Rm* 4, 18). Ciò che l'uomo sarà una volta giunto alla realizzazione dell'immagine autentica, sarà chiaro solo alla fine, dopo la risurrezione e il *Giudizio*. Nel frattempo, perdura la lotta nel nascondimento, il divenire nella continua contraddizione²⁰¹.

Secondo la Rivelazione cristiana, e grazie a Gesù di Nazareth, la vera essenza-esistenza dell'uomo è rivelata in queste *quattro verità*: 1) l'essere *creato ad immagine di Dio* (l'immagine di Dio "creata"); 2) l'essere *peccatore* (l'immagine di Dio "sfigurata"); 3) l'essere *redento* (l'immagine di Dio "ricreata"); 4) l'essere *in stato di divenire escatologico* (l'immagine di Dio "trasfigurata")²⁰². Perciò, Guardini ribadisce energicamente:

«È proprio così: il cristiano deve credere nel proprio essere cristiano. Nella propria autenticità contro la forza gigantesca del non autentico. Si potrebbe dire che nel testo del Credo manchi un articolo; questo potrebbe suonare così: credo nell'uomo, che è formato a immagine di Cristo; che è in me, nonostante tutto, e che, nonostante tutto, sta maturando in me»²⁰³.

200 *Ibidem*, p. 52.

201 Cfr. *Ibidem*, pp. 55-56.

202 Al riguardo, si veda anche IDEM, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., pp. 423-434.

203 IDEM, *Accettare se stessi*, cit., p. 56.

In tale senso, Cristo «è la misura dell'uomo»²⁰⁴. Egli ha svelato l'uomo a se stesso. Secondo il NT, alla domanda *chi* e *che cosa* sia l'uomo ci sono *due risposte*. Da una parte, egli è quell'essere amato e voluto da Dio, e che Dio ama tanto da aver dato per amore suo il Figlio (cfr. Gv 3,16). Dall'altra, però, egli è anche quell'essere che è riuscito nell'impresa di uccidere Colui che gli era stato donato²⁰⁵. L'uomo, quindi

«è quell'essere, nella cui esistenza Dio poté tradursi, il linguaggio, in cui Dio poté dire se stesso. L'uomo è tale che il Dio vivente si può esprimere in Gesù, il fanciullo, il soccorritore degli ammalati, il maestro dei perplessi, colui che tace davanti a Pilato, che muore nella croce. Ma è anche quell'essere, che ha portato la morte all'eterno Figlio, poiché era come parola espressa di Dio nel mondo e quale luce eterna brillava in una ambiente umano»²⁰⁶.

4.3.2. Un'antropologia relazionale-dialogica

È possibile notare che, per descrivere il modo di essere dell'uomo, Guardini ribadisce che i *due poli* della sua esistenza sono “sopra” e “dentro”; ovvero lo sviluppo personale dell'uomo si raggiunge pienamente quando tende ad *elevarsi* (l'“altura cristiana”: trascendersi verso Dio, gli altri ed il mondo) e di *interiorizzarsi* (l'“interiorità cristiana”: il mondo dell'interiorità dell'uomo dove opera lo Spirito)²⁰⁷.

204 Cfr. IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 182. È interessante, poi, notare che Guardini è ben consapevole del fatto che «molti resistono contro l'immagine dell'uomo quale è formata a partire dalla persona di Cristo». Tuttavia, riferendosi ad un libro di uno dei suoi contemporanei, egli è convinto che l'immagine dell'uomo si è mutata «attraverso la persona e la vita di Gesù di Nazareth». A questo proposito, cfr. *Ibidem*, p. 424.

205 Cfr. IDEM, «Il Salvatore nel Mito, nella Rivelazione e nella Politica. Una riflessione politico teologica», in IDEM, *Natura - Cultura - Cristianesimo. Saggi filosofici*, cit., p. 271; IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 297.

206 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., pp. 271-272.

207 Cfr. IDEM, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, cit., pp. 65-103; A. LÓPEZ QUINTÁS, *Estudio introductorio a R. GUARDINI, Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, cit., p. XXVII.

Inoltre, indagando il concetto di “persona”, egli pone *due domande fondamentali*²⁰⁸. La prima riguarda il “quid” dell’essere umano: *Che cos’è quello che sta qui?* A questa domanda, la risposta di Guardini presenta *tre principali dimensioni* del concetto di “persona”: 1) la “*Gestalt*” (una configurazione, conformazione, forma, struttura); 2) l’“individualità” (un’interiorità, unità-unicità); 3) la “personalità” (una relazionalità con il mondo determinata dallo spirito, coscienza, volontà, attività creatrice). In altri termini, la “persona” è un essere configurato-conformato, fondato sull’interiorità, determinato dallo spirito²⁰⁹.

La sua seconda domanda fondamentale si concentra principalmente sul “quis” dell’essere umano: *Chi è quello che sta qui?* La sua risposta è la seguente: si tratta di una “persona” in un senso proprio, ovvero di un “io” o di un “egli” che, in ultima analisi, appartiene al proprio “sé”, e ha il potere e il dovere di stare in se stesso; con ciò si sottrae alla categoria della proprietà, e non può essere schiavizzato né utilizzato da nessuno²¹⁰. Insomma, per Guardini, l’uomo-persona è un essere relazionale ed uno-unico allo stesso tempo, essere con-in-per gli altri ed essere con-in-per se stesso, essere altruista ed essere autonomo, che esce da sé e si riposa in sé.

L’antropologia filosofico-teologica guardiniana ha quindi un’idea fondamentale, che il nostro autore sviluppa esplicitamente nella sua opera *Mondo e persona* (1939): «l’uomo, essere incompiuto e in continuo divenire, tende verso una mèta situata nella notte e forse verso un incontro

208 Cfr. R. GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, cit., pp. 157-208; IDEM, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., pp. 451-470.

209 IDEM, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., pp. 455-456: «“Persona”, en sentido propio, implica todo eso, pero es más que eso. La persona no es posible si no hay un ser debidamente configurado; tampoco lo es donde no existe un ser individual vivo; ni donde no hay una “personalidad”, es decir, una interioridad y una relación con el mundo determinadas por el espíritu; en resumen, si no se trata de un ser humano. Pero ella misma es algo distinto, algo lanzado hacia delante, arriesgado».

210 IDEM, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, cit., pp. 180-181: «Persona significa que yo no puedo ser habitado por ningún otro, sino que en relación conmigo estoy siempre sólo conmigo mismo; que no puedo estar representado por nadie, sino que yo mismo estoy por mí; que no puedo ser sustituido por otro, sino que soy único. Todo ello subsiste, aun cuando la esfera de la intimidad sea tan perturbada como se quiera por la intervención y la publicidad. Lo único que en tal caso se pierde es el estado psicológico del respeto ajeno y de la paz, pero no la soledad de la persona en sí».

inesprimibile»²¹¹. Infatti, quando si domanda *chi* è l'uomo nella concezione cristiana, la risposta principale di Guardini è: l'uomo è una creatura in divenire, è una persona in quanto chiamato. «L'uomo, persona spirituale, sorge per la chiamata di Dio, come chi risponde a Dio come Tu, ed esiste in ragione della risposta a questo Tu. La forma di essere propria dell'uomo è di essere *Chiamato*. La sua esistenza è la risposta ad un appello»²¹².

Secondo von Balthasar, in tutta l'opera di Guardini si trovano *tre idee-guida* (*leitmotiv*): 1) la provvidenza escatologica di Dio per i suoi figli; 2) la «serietà divina che prende sul serio la libertà da Lui creata fino alle sue estreme conseguenze»; 3) nonostante Dio sia «fonte e mèta dell'universo», rispetto al quale –e ad ognuna delle sue parti– è «l'Altro, l'Heteros», Egli è anche «Colui «nel quale si fonda la mia esistenza, si costituisce originariamente la mia verità, è racchiuso il senso della mia esistenza»»²¹³.

A partire dalla realtà della creazione e del Dio creatore, l'uomo può, dunque, essere veramente compreso e pienamente realizzato. Si tratta del rapporto io-tu dell'uomo con Dio che trova il suo fondamento in Gesù Cristo, ma anche del rapporto io-tu dell'uomo con gli altri uomini²¹⁴. L'uomo, poi, non è soltanto un «essere», ma una «persona», con tutta la responsabilità che caratterizza la persona. Egli non deve soltanto sviluppare le sue virtù naturali, ma deve ancora scegliere tra un'esistenza autentica del suo avvenire, secondo la volontà del suo veritativo Signore-creatore, o rifiuta tutto questo²¹⁵.

Tutto ciò accenna al cosiddetto «personalismo guardiniano», che inserisce Guardini tra i massimi esponenti del *personalismo* (M. Scheler, M. Buber, F. Rosenzweig, F. Ebner, E. Mounier e Gabriel Marcel), a cui ha dato un importante apporto con il menzionato saggio *Mondo e persona*. Nella linea del pensiero personalista e dialogico di questi autori, Guardini osserva,

211 A. GEMELLI, *Presentazione* a R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, Vita e Pensiero, Milano 1984¹¹, p. 10.

212 R. GUARDINI, *L'esistenza del cristiano*, cit., pp. 112-113.

213 Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, cit., pp. 65-67.

214 Cfr. E. BUENO DE LA FUENTE, «Guardini, Romano», in J. BOSCH (ed.), *Diccionario de Teólogos/as Contemporáneos*, Monte Carmelo, Burgos 2004, pp. 465-466.

215 Cfr. R. GUARDINI, «Le Jour Sacré dans l'Histoire du Salut», in AA. VV., *Le Jour du Seigneur*, Robert Laffont, Paris 1948, p. 188.

infatti, che l'uomo giunge alla coscienza del suo "io" nell'essere appellato da un "tu", principalmente e primariamente dal "Tu" divino²¹⁶. Vista in se stessa, la persona gode di una straordinaria completezza e chiusura ontologiche. Tuttavia, la persona trascende se stessa in due direzioni: verso gli altri e verso Dio. Dal punto di vista teologico, il rapporto nuovo dell'uomo con Dio si realizza per opera di Cristo e con l'inserimento della persona in Lui. In realtà, osserva il nostro autore, il rapporto io-tu dell'uomo con Dio

«non si rivolge semplicemente a "Dio", ma al Dio Uno e Trino. Si inserisce nelle relazioni in cui il Cristo sta in ordine al Dio Uno e Trino. Il rapporto io-tu dell'uomo con Dio consiste nel con-compimento del rapporto con Dio del Cristo. Il Tu vero e definitivo è il Padre. Quello che dice veramente al Padre "Tu" è il Figlio. Diventare cristiani è entrare nella esistenza del Cristo. L'uomo rinato nel Cristo dice "Tu" al Padre in quanto gli è concesso di prendere parte al "Tu" del Figlio. Egli non dice "Tu" al Cristo in senso ultimo e definitivo. Non si mette di fronte a Lui, ma cammina insieme con Lui, "lo segue". Entra in Lui e compie con Lui l'incontro [...] Lo colloca di fronte al Padre e lo rende idoneo a pronunciare il genuino "Tu"»²¹⁷.

Risulta così che l'antropologia del nostro autore è un'antropologia *relazionale-dialogica*. Egli sottolinea che la persona si realizza come tale nel creare e nel vivere delle relazioni e degli incontri con altre persone, viste come centri di iniziativa personale. La relazione "soggetto-oggetto" deve essere quindi sostituita dalla relazione "io-tu"²¹⁸. Secondo Guardini, infatti, nella concezione cristiana la persona è essenzialmente quell'essere unico-irripetibile che è radicalmente legato a Dio e agli altri. La persona che il nostro autore propone è ispirata dal pensiero *fenomenologico*, da quello *esistenziale* e da quello *dialogico*, oltre che dall'ontologia relazionale. La persona è una realtà dialogica, si costituisce nello spazio aperto dall'interazione di diverse

216 Cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Estudio introductorio* a R. GUARDINI, *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, cit., pp. XXVI-XXVII; S. ZUCAL, «Il concetto di persona in Romano Guardini», cit.

217 R. GUARDINI, «Mondo e persona», in IDEM, *Scritti filosofici. vol. 2*, cit., pp. 105-106.

218 Cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Cuatro personalistas en busca de sentido. (Ebner, Guardini, Marcel, Laín)*, cit., pp. 89-116.

realtà capaci di offrire delle possibilità e riceverne altre²¹⁹. Si tratta, in ultima analisi, della centralità del tema della persona nel pensiero guardiniano; tale persona è la “persona dialogica” (il “personalismo dialogico”): la persona è soggetto (l’età moderna) ed è individuo (l’età contemporanea), ma insieme è più che soggetto e più che individuo²²⁰.

Guardini appartiene al gruppo dei filosofi e teologi del secolo XX che, da una prospettiva personalista, hanno elaborato un’antropologia filosofico-teologica, operando il “giro personalista” del secolo scorso, ovvero la svolta dal “che” (oggetto-cosa) al “chi” (soggetto-persona)²²¹. Egli, con pazienza, elabora dal basso il concetto di “persona” in riferimento all’uomo, ma indica altresì che tale concetto «mostra la propria originarietà solo nella libera chiamata della persona divina dall’alto»²²². Pertanto, essendo *cristico* e *pneumatico*, il “personalismo guardiniano” «è un personalismo comunitario, teocentrico e trinitario e si dovrebbe aggiungere, ecclesiologico, perché è nella Chiesa che la personalità cristiana consegue la consacrazione e la realizzazione completa, definitiva e conclusiva»²²³.

219 Cfr. IDEM, *Introducción a la edición española* di R. GUARDINI, *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008³, pp. 25-26.

220 Cfr. S. ZUCAL, «Il concetto di persona in Romano Guardini», cit..

221 Cfr. R. FAYOS FEBRER, «Romano Guardini: La superación de la dialéctica de la modernidad», in J. M. BURGOS (ed.), *El giro personalista: del qué al quién*, (Colección Persona, 37), Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2011, pp. 45-53. In questo senso, parlando del percorso della *teologia personalista* dopo la seconda Guerra Mondiale, il teologo L. Scheffczyk osserva: «Sin prestar demasiado crédito a un personalismo excesivamente filosófico y sin resolver la personalidad en la relación actualista entre tú y yo, se proponía comprender la “gracia” no sólo como algo distinto y, en cierto modo, contrapuesto a la naturaleza humana, sino como inclusión de la persona humana en la misma vida divina. Puesto que la persona necesita de la acción para su perfeccionamiento espiritual, se atribuía un significado fundamental a la *cooperatio* del hombre, también en la recepción de la gracia. Representantes significativos de esta teología *personológica* fueron, en teología moral, Theodor Steinbüchel († 1949), que se enfrentó sobre todo con el idealismo alemán; y, en filosofía de la religión, Romano Guardini († 1968), que ofreció un modelo particularmente atrayente de la interpretación cristiana y de la conquista del mundo moderno. La teología filosófica de Guardini tuvo entonces una gran resonancia, cuyo eco perdura aún hoy», L. SCHEFFCZYK, «Mi experiencia de teólogo católico», in *Anuario Historia de la Iglesia* 12 (2003), p. 144.

222 Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, cit., p. 63.

223 B. MONDIN, «Guardini Romano», in IDEM, *Dizionario dei teologi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, p. 294.

4.3.3. *L'antropologia ed il personalismo cristici e pneumatici guardiniani*

In ultima analisi, si può dire che l'antropologia guardiniana è ispirata da *due idee-madri*: l'uomo supera infinitamente l'uomo (B. Pascal), e solo chi conosce Dio conosce l'uomo²²⁴. In quest'ottica, adottando la prospettiva dei precursori, il nostro autore «dimostrava che l'uomo esiste solo in quanto creato da Cristo e avendo lo stesso Cristo per suo fine»²²⁵. Perciò, afferma Guardini, «nessun umanismo antico, nessuna profonda intuizione orientale, nessuna moderna teoria del “superuomo”, ha mai preso il mondo e l'uomo così sul serio come la fede cristiana»²²⁶. Il mistero dell'uomo si rivela solo alla luce del mistero di Cristo²²⁷. L'antropologia ed il personalismo di Guardini sono fondamentalmente cristologici. Al riguardo, egli afferma:

«Ciò che questo [l'uomo come dovrebbe essere] significhi si rivela soltanto in Cristo. Sicché il tutto si conclude in questo principio: solamente chi, rinunciando a qualsiasi concetto umano di misura, apprenda dallo stesso Cristo chi Cristo sia, riceve da Cristo stesso la rivelazione di che cosa, in realtà, sia l'uomo secondo Dio. In Lui, che infonde in chi gli si avvicini apertamente un senso di così schietta umanità, e che è vero “Figlio dell'Uomo”, perché vero Figlio di Dio, in Lui solo si rivela chiaramente ciò che l'uomo può e deve essere»²²⁸.

224 Cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Cuatro personalistas en busca de sentido*. (Ebner, Guardini, Marcel, Laín), cit., p. 116.

225 E. GUERRIERO, «Romano Guardini e la teologia del Novecento», in H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, (Già e non ancora, 363), Jaca Book, Milano 2000, p. 17.

226 R. GUARDINI, «La Chiesa del Signore», in IDEM, *La realtà della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1979³, p. 217. [orig. ted., *Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche*, Werkbund-Verlag, Würzburg, 1965].

227 A questo proposito, Guardini è molto ottimista nel dire che «forse non è lontano il momento in cui l'immagine cristiana dell'uomo apparirà alla nostra coscienza, come all'antichità, in tutta la sua novità», IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 427. Il concilio Vaticano II, dal canto suo, afferma: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo», CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n. 22.

228 R. GUARDINI, *La Figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, cit., p. 106.

È ovvio, infine, che mediante Gesù di Nazareth non muta solo la nostra immagine di Dio, ma anche, attraverso di essa, quella di noi stessi. Non si tratta più dell'uomo che appare a partire dal mondo: l'uomo deve essere qualcosa d'altro da quanto pensavamo. L'essere umano, grazie alla risurrezione di Gesù Cristo, può sedere alla destra del Padre. L'uomo deve dunque accorgersi che Dio non è solo l'«Essere Supremo», ma è molto «umano»; al tempo stesso, deve anche apprendere di essere più che «puro uomo», e con tutto il suo essere ascendere verso l'ignoto e ricevere l'ultima definizione di sé soltanto dalla risurrezione²²⁹. Si può dire, quindi, che «non solo l'immagine dell'uomo tuttavia ha sperimentato questa trasformazione in ragione dell'esistenza di Cristo, ma anche l'immagine di Dio»²³⁰.

Così, secondo Guardini, Gesù di Nazareth è il vero *Rivelatore* di Dio e dell'uomo ad un tempo: «Quando l'uomo ammette ciò che in Cristo viene a lui, gli si aprono gli occhi su chi sia Dio e chi lui stesso; che cosa egli stesso sia e cosa il mondo. Questa è la verità e in tal modo egli diventa libero»²³¹. In conclusione,

«R. Guardini –osserva giustamente G. Iammarrone– ha avuto potenti intuizioni ed ha aperto breccie nell'antico muro della dommatica cattolica indicando direzioni di marcia che altri avrebbero poi percorso con intenti più sistematici e con metodi di lavoro più raffinati. Il suo contributo importante [...] consiste nell'aver sottolineato la prospettiva personalistica e dialogica della rivelazione e nell'aver incentrato quest'ultima in Cristo, il Signore quale manifestazione personale *somma et ultima* di Dio Verbo nella storia. L'approccio di Guardini al Cristo Verbo incarnato è attento anche ai fatti della vita di lui, ma nella loro lettura è poco sensibile alle esigenze storico-critiche. Gesù Cristo è l'«uomo» ove Dio si rivela e l'«uomo» è rivelato a se stesso»²³².

229 Cfr. IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 545.

230 *Ibidem*, p. 427.

231 IDEM, «Il Salvatore nel Mito, nella Rivelazione e nella Politica. Una riflessione politico teologica», in IDEM, *Natura - Cultura - Cristianesimo. Saggi filosofici*, cit., p. 272. Al riguardo, si veda anche IDEM, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., pp. 305-334.

232 G. IAMMARRONE, «Gesù Cristo rivelazione di Dio e archetipo-modello dell'uomo nella cristologia contemporanea», in G. IAMMARRONE ET ALII (a cura di), *Gesù Cristo volto di Dio e volto dell'uomo*, cit., p. 153.

CAPITOLO QUINTO

**GESÙ DI NAZARETH,
IL REDENTORE
DEGLI UOMINI E DELL'INTERA
CREAZIONE**



Secondo Guardini, dunque, Gesù di Nazareth, il *Signore*, è colui che appare come il *Mediatore* tra Dio e il mondo, il *Rivelatore* di Dio e dell'uomo. Come già annunciato, per completare la sua visione cristologica si deve trattare un altro elemento essenziale, quello del *Redentore* e della redenzione²³³: Gesù il Cristo, il Dio-Uomo, è il *Redentore* degli uomini e dell'intera creazione (il *Mediatore-redentore*). A tal fine, la questione sarà sviluppata in cinque punti: 1) *Il salvatore tra mito, rivelazione e politica nel pensiero guardiniano*; 2) *La morte in croce di Gesù di Nazareth e la dottrina della redenzione-salvezza nella teologia*; 3) *La tesi guardiniana della duplice forma della redenzione e della morte redentrice di Gesù*; 4) *L'esistenza redenta del cristiano e della Chiesa*; 5) *La nuova creazione nuziale*.

1. IL SALVATORE TRA MITO, RIVELAZIONE E POLITICA NEL PENSIERO GUARDINIANO

1.1. LA SALVEZZA ED I SALVATORI NEL MITO

1.1.1. L'esperienza religiosa

Con l'esperienza religiosa in generale, e le altre religioni in particolare, Guardini si è confrontato in parecchie opere. Al riguardo, come detto già sopra, il suo approccio è caratterizzato, a nostro avviso, da due

233 GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor Hominis* (4 marzo 1979), n. I: «Il Redentore dell'uomo, Gesù Cristo, è centro del cosmo e della storia. A Lui si rivolgono il mio pensiero e il mio cuore in questa ora solenne, che la Chiesa e l'intera famiglia dell'umanità contemporanea stanno vivendo». Si può dire, inoltre, che tutta l'enciclica "*Redemptor hominis*" è incentrata sul mistero della redenzione di Cristo. Il Papa, infatti, conferma così ciò che è stato affermato da sempre nella Scrittura, nella Tradizione viva e nel Magistero della Chiesa, ovvero che Gesù di Nazareth è il Redentore di tutti gli uomini e di tutta l'intera creazione. E questa è la "buona novella" su cui è concentrato l'annuncio cristiano».

orientamenti: *continuità* e *discontinuità*. Da un lato, egli vede che tra le religioni e il cristianesimo vi è una continuazione, nel senso che ciò che è sostanziale nelle altre religioni viene portato a compimento e alla sua perfezione nel cristianesimo. Dall'altro, però, egli mette in luce che tra le religioni e il cristianesimo vi è anche una rottura, nel senso che esso contiene in sé delle novità inedite non rincontrabili nelle altre religioni. Tale osservazione essenziale vale anche a proposito dei *miti pre-cristiani* e del discorso sulla salvezza

Per Guardini²³⁴, il fattore religioso, o ciò che la scienza delle religioni designa come “esperienza religiosa”, è una realtà radicata nell'uomo. Quest'ultimo, infatti, avverte possentemente in sé e in ciò che lo circonda una realtà enigmatica e al tempo stesso profondamente familiare, estranea e tuttavia attesa dal più intimo. A seconda delle circostanze, in questa esperienza forte sono attivi i diversi sensi. Per essa, poi, il linguaggio ha nomi diversi: il misterioso, l'altro, il non terreno, il sacro, il numinoso o il divino. Nella storia dell'umanità tale esperienza religiosa possiede grande importanza, e invero assume forme determinate, come si trovano nelle diverse religioni “quali rappresentazioni di dèi, di vicende e di attività divine”. A loro volta, gli dèi non si presentano solo in tranquilla maestà, ma agiscono, e sono protagonisti di diversi eventi; compiono azioni e hanno un loro destino. Di queste azioni e di questo destino degli dèi raccontano i diversi miti²³⁵.

234 Cfr. R. GUARDINI, «Il Salvatore nel Mito, nella Rivelazione e nella Politica. Una riflessione politico teologica», in IDEM, *Natura - Cultura - Cristianesimo. Saggi filosofici*, cit., pp. 251-257.

235 *Ibidem*, p. 256: «Il termine mito appartiene a quelli che negli ultimi anni sono stati strapazzati per ogni dove; abbisogna così d'una chiarificazione. Miti autentici sono possibili solo in un tempo primitivo della storia, perché presuppongono una modalità del pensare e del sentire, che si è decomposta nel prosieguo dello sviluppo della civiltà. L'uomo primitivo non sa ancor nulla delle energie e leggi, che la scienza accerta. Per lui il mondo consiste di esseri e potenze». Si veda anche IDEM, *Religión y Revelación*, cit., pp. 143-149. *Ibidem*, pp. 147-149: «Para nosotros, un mito es una interpretación estético-intelectual de la realidad, que, en cuanto tal, es diversa de lo interpretado. También, el mito en cuanto parte integrante de la tradición en cuestión, es diverso de su presencia en el acto del culto de cada ocasión. Por el contrario, el hombre primitivo no hace estas distinciones. Para él, el mito es realidad, más aun, es la realidad fundamental, la autenticidad de la existencia. Quien se mueve en él, se mueve en la realidad del mundo; así como, recíprocamente, el mundo está determinado, garantizado, fundado por él. Por lo que toca, a su vez, a las palabras del culto, son idénticas con su contenido y, por tanto,

Gli dèi, quindi, sono pensati operanti e combattenti. Da lì sorgono le varie rappresentazioni delle loro azioni e dei loro destini che, in ultima analisi, non sono altro che gli eventi del mondo e della vita stessa. Perciò, per comprendere tali miti pre-cristiani, non si può partire dalla nostra coscienza illuminata dalla scienza, diventata sicura per la tecnica moderna; piuttosto, si deve partire da quella dell'uomo primitivo, per il quale l'intera esistenza consisteva di potenze:

«Per lui i miti significavano la concretizzazione delle grandi vicende dell'esistenza: dei rapporti tra luce e tenebre e del cielo del sole nel giorno e nell'anno; delle relazioni tra cielo e terra, mondo stellare e mondo terreno e del ritmo dell'anno con i suoi diversi stati; dell'ordine civile; del sapere e dell'abilità pratica, ecc. Queste relazioni, però, non furono comprese scientificamente, con concetti e teorie, ma intuitivamente, in immagini e avvenimenti»²³⁶.

1.1.2. I miti della salvezza e dei salvatori

Secondo Guardini, per capire i miti e il discorso della salvezza, e dei salvatori in essi contenuto, occorre sottolineare un altro aspetto importante: i due diversi modi di agire delle potenze religiose, ossia la *salvezza* e la *perdizione*. In quest'ottica, egli osserva:

«Quelle essenze e potenze religiose vengono vissute in due diverse maniere: come qualcosa che si volge amichevolmente all'uomo e gli fa del bene – oppure come qualcosa che si volge ostilmente contro di lui e lo danneggia. La prima è l'esperienza della salvezza, l'altra quella della perdizione»²³⁷.

Il sole, la primavera, la nascita di un figlio, il fuoco, l'arte, la scrittura e l'intera civiltà come sapere e capacità: tutte queste realtà sono esperienza di

igualmente reales. En la narración y el canto del himno se realiza el mito; en el mito, a su vez, está ahí realmente el mundo [...] Se podría decir que el mito es el sueño de un pueblo, o bien, de la Humanidad, así como el sueño forma la mitología del individuo».

236 IDEM, «Il Salvatore nel Mito, nella Rivelazione e nella Politica. Una riflessione politico teologica», in IDEM, *Natura - Cultura - Cristianesimo. Saggi filosofici*, cit., p. 258.

237 *Ibidem*, p. 259.

salvezza. Tuttavia, alla coscienza della salvezza è connessa anche quella del rischio. Pertanto, nei miti delle civiltà, sotto la forma della salvezza, appare sempre anche il rischio della sciagura. V'è, inoltre, un ulteriore aspetto da considerare: la salvezza di cui si parla nei miti è concretizzata nella figura di un salvatore (Osiride, Apollo, Dioniso, etc.). Alle figure della salvezza si oppongono le figure della sciagura: il serpente, il drago, il lupo cosmico, gli dèi della morte, della maledizione, etc.. L'immagine del salvatore nei miti, inoltre, possiede alcuni tratti fondamentali: il suo apparire fa tremare; la sua nascita è meravigliosa; la sua vita culmina con l'azione che porta la salvezza; la sua azione portatrice di salvezza è una vittoria; tale vittoria viene pagata spesso con la morte; dopo l'apparente fallimento, c'è la vita; il salvatore ritorna "un giorno", nel futuro "escatologico", anche se questa realtà ultima e futura indeterminata rimane dentro il tutto cosmico. Ciò evidenzia chiaramente l'importanza del "mito del salvatore", la cui figura e destino formano la concretizzazione dell'esperienza vissuta della salvezza, del suo carattere, e del suo decorso beatificante e insieme tragico²³⁸.

1.2. CRISTO IL SALVATORE E LA SUA OPERA DI SALVEZZA NELLA RIVELAZIONE

1.2.1. Il Cristo Salvatore ed i salvatori

Fatte queste osservazioni fondamentali e riassuntive, sorge una questione: come si rapporta Colui che si chiama il *Salvatore* per eccellenza, Gesù Cristo, con le figure di salvatore descritte nei miti pre-cristiani? Al riguardo, secondo il nostro autore, si deve innanzitutto escludere ciò che egli chiama "la risposta relativistica", secondo la quale non vi è essenzialmente una differenza tra i salvatori della storia delle religioni e il Cristo Salvatore, che non è della serie dei salvatori.

In tale "risposta relativistica" si fondono *due intenzioni*. La prima afferma che Cristo è puramente un salvatore come gli altri salvatori: ciò che furono per altri tempi Osiride, Dioniso o qualsiasi altro, lo è Cristo per il periodo successivo all'antichità, il medioevo e una parte dell'epoca moderna. Naturalmente sussistono delle differenze: nei salvatori dei miti la materia,

238 Cfr. *Ibidem*, pp. 260-263.

in cui viene alla luce il carattere salvifico, era quella dell'elemento vitale-naturalistico; in Cristo, invece, è quella dell'elemento psicologico, l'etico, il personale. La seconda intenzione afferma che Cristo è un salvatore fallito:

«Nella sua vita e nella sua figura v'è troppo "storia", realismo umano, interiorità, anima, sollecitudine personale per la salvezza. Manca la "grandezza", il "mondo", la sostanza mitica. È un piccolo uomo, nato in un piccolo paese e in un orizzonte storico ristretto, su cui cercarono di fissarsi categorie mitiche, senza che ad esse riuscisse di trasformare la realtà concreta. Così nella sua figura e nella sua immagine di vita non ha potuto affiorare in modo giusto il ritmo originario della vita e della morte. Manca l'elemento mitico-cosmico, grande-divino. Tutto resta irretito nel piccolo-umano, nell'etico-immediato, nella preoccupazione per la salvezza individuale, nell'altra vita. È perciò il tempo di guardare agli autentici salvatori, Dioniso o Baldur. Essi sono figure pure. Sulla loro misura dev'essere formato il Cristo»²³⁹.

1.2.2. L'azione redentrice-salvifica di Gesù Cristo

Ora, però, è necessario rivedere ed esaminare il concetto di "salvatore" e quello di "salvezza". Se per salvatore si intende ciò che abbiamo descritto attraverso i miti, Cristo non lo è. Il suo essere salvatore e la sua salvezza, di fatto, hanno un carattere diverso da quello che si riferisce ai salvatori dei miti; anzi vi va addirittura contro. Anzitutto, va evidenziata una decisiva constatazione: Cristo è assolutamente storico ed il suo atto salvifico è un evento storico. Questo *Redentore*, Gesù di Nazareth, non sta nel mitico passato, ma nella luce aperta e precisa della storia:

«Gesù Cristo è storia. Ben sta in rapporto con l'eternità grazie alla sua origine pre-temporale, alla sua andata al Padre e al suo ritorno nel futuro. Ma sta a un tempo nella storia, e invero essenzialmente. Ogni traduzione nel mitico distrugge il suo essere [...] Tutti i salvatori stanno nel tempo originario. Di essi invero si dice che siano venuti, abbiano vissuto, siano morti. Ma l'"allora", in cui tutto ciò accade,

239 *Ibidem*, p. 264.

non appartiene alla storia, bensì somiglia al punto d'intersezione del "cielo" e della "terra", all'orizzonte, che non si trova mai "qui", ma sempre molto "di là". È il tempo-luogo dell'elemento mitico. Quanto il mito racconto è avvenuto una volta", ma nel passato che sta dietro ogni momento del tempo controllabile – quel passato, del quale il "c'era una volta" delle favole forma la sfumatura più familiare. È per così dire un continuamente-avvenuto, altrettanto come nel mito lanciato in avanti, nell'elemento escatologico universale, la venuta è un futuro-continuo»²⁴⁰.

Nei miti del salvatore si esprime, in definitiva, che la nostra vita si compie nei ritmi dell'ascesa e della caduta, nella profondità dell'essere spento e nell'altezza del punto culminante. Così qui il concetto definitivo di ciò che si chiama la "nostra vita" è quello della "natura". È quel tutto che si attua in quei grandi ritmi. Su questo ritmo poggia il dramma della salvezza. Pertanto, i salvatori e i loro miti sono forme espressive di questo ritmo che scorre nell'esistenza cosmica stessa; di questo passaggio dell'unica vita che si svolge sempre di nuovo, dell'unica natura attraverso la nascita e la morte, il fiorire, fruttificare e appassire, il pericolo e la salvezza, la carenza e la ricchezza, ma in quanto significa insieme pienezza numinosa di salvezza, ovvero pericolo di perdizione. Sono redentori, ma dentro quell'immediato ritmo cosmico, e proprio così lo suggellano: «Chi è dunque il Cristo? Colui che appunto redime da ciò che si esprime nei salvatori»²⁴¹. L'azione redentiva di Cristo sta quindi fundamentalmente altrove da quella di Dioniso e Baldur e qualsiasi altro:

«I salvatori formano l'espressione delle componenti di liberazione proprie di quella medesima natura, che contiene anche le componenti di vincolamento; il momento dell'ascesa accanto all'altrettanto essenziale caduta. Cristo invece redime dall'incantesimo della natura, dei suoi legami come delle sue liberazioni da essi, delle sue cadute come delle sue ascese, verso una libertà, che non viene dalla natura, ma dalla sovranità di Dio»²⁴².

240 *Ibidem*, p. 265.

241 *Ibidem*, p. 268.

242 *Ibidem*, p. 269.

Ciò significa che Cristo redime e libera dal potere magico del trascorrere e del ripetersi, del dimenticare e del non-prevedere, dove niente è realmente se stesso, ma tutto solo onda nella corrente (il mito dell'“eterno ritorno”)²⁴³. Ma come redime Cristo? Prima di tutto, venendo “dall'alto” (cfr. Gv 8,23):

«I salvatori vengono dal grembo del mondo e della natura; Cristo dal Dio trino, che in nessuno modo è prigioniero della legge della vicenda di vita e morte, di luce e tenebre – e neppure della legge spirituale dello sviluppo dell'autocoscienza, della purificazione del momento etico, dell'emergere della personalità più alta»²⁴⁴.

Egli, infatti, viene dalla libertà di Dio, indipendente, sovrana di se stessa. In questo modo rende liberi dalla legge del mondo. In quest'ottica, la rivelazione ci dice che il Dio di Gesù è il veramente ed assolutamente Altro, che non è più dimensione di questo mondo. Grazie alla sua libertà dal potere magico del mondo e alla sua radicazione nella volontà del Padre, Cristo redime il mondo, spiando la sua colpa e rivolgendolo di nuovo a Dio dalla sua caduta.

Rimane ancora una questione: come si rapportano i salvatori, di cui si parlava, con Cristo? Secondo Guardini, sono «modi nei quali il mondo lega entro di sé l'uomo». Tuttavia, sono anche «modi dell'anelito verso l'autentico Salvatore»; per tale motivo, la loro somiglianza con Lui è talora così grande da sviare verso l'equiparazione. In realtà, quando nell'autentica Epifania, Cristo viene, l'accento si trasforma in evidenza: ciò che l'uomo ha bramato è ora qui, al di là di tutte le possibilità del desiderio. In questo senso, se «l'uomo dopo che è giunto il Redentore di nuovo lo abbandona e si rinchiude in quelle soluzioni intramondane, allora i salvatori diventano negazione di

243 A proposito del mito dell'“eterno ritorno”, è di grande utilità ciò che scrive M. Eliade nel suo saggio appunto *Il mito dell'eterno ritorno*. Si veda M. ELIADE, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, (El libro de bolsillo-Filosofía, 4413) Alianza Editorial - Emecé, Madrid 2006¹³, pp. 135-141. [orig. fran., *Le mythe de l'eternel retour. Archétypes et répétitions*, Éditions Gallimard, Paris 1951].

244 R. GUARDINI, «Il Salvatore nel Mito, nella Rivelazione e nella Politica. Una riflessione politico teologica», in IDEM, *Natura - Cultura - Cristianesimo. Saggi filosofici*, cit., p. 271.

Cristo. Entrano allora in un nuovo e spaventoso Avvento; diventano progetti preliminari dell'Anticristo»²⁴⁵.

1.3. LA SALVEZZA ED I SALVATORI NELLA STORIA E NELLA POLITICA

1.3.1. Le ideologie moderne e la nuova creazione dei miti

Il mito dei salvatori e della salvezza non termina con gli antichi, ma ritorna di nuovo e prende altre forme nella storia moderna degli uomini. Se la vita dell'uomo è determinata dalla fede in Cristo nel senso vero, arriva appunto a pienezza del "nucleo di significato" che dà l'avvio alla formazione dei miti, e gli impulsi che ne partono si esplicano nel rapporto con Cristo. Ma se non è questo il caso, nell'anima opera continuamente un motivo che spinge a creare un mito del salvatore oppure a dare ai fenomeni propri della vita individuale e collettiva uno sfondo mitico. Tale operazione si verifica in modo del tutto particolare nella politica e nelle ideologie moderne. Il nazionalsocialismo rappresenta una forma di questa ricaduta nel mitico. Adolf Hitler e la sua politica-ideologia sono, secondo Guardini, l'esempio per eccellenza di tale creazione di un mito del salvatore²⁴⁶.

245 *Ibidem*, p. 272. Continuando la sua riflessione al riguardo dei salvatori del mito, Guardini riconosce un *ruolo positivo* di tali simboli ed immagini; ed egli ricorda il fatto di assumerli nella dimensione cristiana: «Finché ciò non avviene; finché prima di tutto la speranza dell'Avvento nel Cristo futuro e poi la fede nel Cristo apparso vengono ferme, i salvatori sono immagini intramondane della sua pienezza di significato sovra mondiale – tanto che diventa possibile alla Chiesa inserire i suoi simboli nella dimensione cristiana», *Ibidem*, p. 272.

246 F. HADJADJ, *La fede dei demoni. Ovvero il superamento dell'ateismo*, Casa Editrice Marietti, Genova - Milano 2010 [orig. fran., *La foi des démons ou l'athéisme dépassé*, Éditions Salvator - Yves Briend Editeur, Paris 2009], p. 224: «Che cosa furono i grandi totalitarismi del XX secolo? Dei grandi tentativi di riconciliazione definitiva, tramite le sole forze umane (e quando sono in ballo le sole forze umane di sicuro il diavolo dà una mano). Il Nazismo voleva creare, attraverso il Reich millenario, un'Europa finalmente sana e unita. Il Comunismo intendeva farci uscire una volta per tutte dalla lotta di classe [...] Ancora oggi, con la più grande compassione possibile, il nobile progetto di creare un uomo nuovo pacifico e perfezionato dalla tecnica finirà col mandare al macero l'obsoleto *sapiens sapiens*. E se si profila l'errore contrario –ovvero la fanatica ambizione di sottomettere il mondo a Dio grazie al terrore– di fatto non si farà che consegnare il mondo al Diavolo».

1.3.2. Il mito dell'ideologia di Adolf Hitler: il “salvatore terreno”

Nel 1933, la guida di Germania fu presa da un gruppo di persone convinte d'avere la soluzione reale e definitiva per tutti i problemi, fossero politici o economici, sociali o pedagogici, spirituali o religiosi²⁴⁷. In sostanza, «questo mito, la salvezza che prometteva, l'ordinamento di vita che su esso avrebbe dovuto poggiare, il futuro, che da esso avrebbe dovuto scaturire – tutto ciò doveva avere anche chi lo annunciava e impersonava: questo fu visto in Adolf Hitler»²⁴⁸.

In questo senso, con il mito dell'ideologia di Hitler e di altre ideologie, il motivo mitico del salvatore, superato e insieme compiuto da Cristo, è ricaduto nella dimensione irredenta-pagana e si è fatto valere come tale. Questo è appunto il “*paganesimo contemporaneo*” che a sua volta si riveste di nuove forme, e che non è meno virulento di quello d'altri tempi. A ogni modo, dice Guardini, l'intento delle ideologie moderne in generale, e dell'ideologia di Hitler in particolare, mirava a strappare la figura sacra, il Salvatore Gesù Cristo, diventata la più intima immagine del mondo cristiano, e porne al suo posto un'altra, che avrebbe dovuto determinare l'esistenza in modo puramente terreno:

«Il nuovo mito del salvatore terreno avrebbe dovuto eliminare Cristo e la sua redenzione, e fissare l'uomo in questo mondo. Chi credeva in lui, non aveva possibilità di sfuggire anche solo interiormente alla presa che lo afferrava. Era abbandonato anima e corpo, spirito e volontà, tutto ciò che era e faceva, in balia della potenza che dominava la Germania»²⁴⁹.

247 Cfr. R. GUARDINI, «Il Salvatore nel Mito, nella Rivelazione e nella Politica. Una riflessione politico teologica», in IDEM, *Natura - Cultura - Cristianesimo. Saggi filosofici*, cit., pp. 273-295. In ragione del tema e della natura della nostra ricerca, non possiamo prolungarci nell'espone il pensiero guardiniano in proposito di *Hitler* e della sua *ideologia*.

248 *Ibidem*, p. 286.

249 *Ibidem*, pp. 290-291.

2. LA MORTE IN CROCE DI GESÙ DI NAZARETH E LA DOTTRINA DELLA REDENZIONE-SALVEZZA NELLA TEOLOGIA

2.1. LA QUESTIONE STORICO-TEOLOGICA DELLA CROCE DI GESÙ

2.1.1. *Il fatto della croce e le sue diverse interpretazioni*

Perché parlare di “croce”? Come affermano M. Flick e Z. Alzseghy, «la parola *croce*, nel linguaggio della fede, significa anzitutto la morte dolorosa e umiliante di Gesù. In seconda linea, *croce* significa la sofferenza portata in unione con quella di Gesù»²⁵⁰. Si può ritenere che il tema della morte in croce di Gesù di Nazareth, sempre presente in tutta la storia della teologia, è di nuovo un tema attuale nelle riflessioni esegetiche e teologiche. Mettere di nuovo a tema la croce non sorprende tanto, poiché quando si tratta di esprimere oggi la fede cristiana adeguatamente, sarà necessario pensare la fede in Dio e nella sua gloria unitamente al dolore del mondo²⁵¹.

250 M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 31), Queriniana, Brescia 1978, 1990², p. 9.

251 Cfr. H. SCHÜRMAN, *Gesù di fronte alla propria morte. Riflessioni esegetiche e prospettiva*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 7-9. [orig. ted., *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1978²]. Per più elementi e dettagli sulla relazione tra il *dolore-passione di Dio* ed il *dolore-passione del mondo* si rimanda a J. MOLTMANN, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, cit., pp. 227-322; IDEM, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, cit., pp. 35-75; H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. vol. 7: Nuevo Testamento*, Ediciones Encuentro, Madrid 1989, pp. 167-312. [orig. ted., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band 7: Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969]; IDEM, *Teodramática. vol. 4: La acción*, Ediciones Encuentro, Madrid 1995, pp. 293-308. [orig. ted., *Theodramatik. Band 4: Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980]; L. BOFF, «Pasión de Cristo y sufrimiento humano. Significado de la cruz de Cristo ayer y hoy», in IDEM, *Jesucristo y la liberación del hombre*, (Academia Christiana, 40), Ediciones Cristiandad, Madrid 1981, 1987², pp. 289-443. [orig. port., *Jesus Cristo Libertador. Ensaio de Cristologia Crítica para o nosso Tempo*, Editora Vozes, Petrópolis 1972]; R. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, cit., pp. 166-174; F. VARONE, *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, Les Éditions du Cerf, Paris 1984², pp. 211-239; B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, cit., pp. 35-42; J. SOBRINO, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, cit., pp. 235-261; J. B. METZ, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, (Colección «Presencia Teológica», 154), Sal Terrae, Santander 2007, pp. 18-45. [orig. ted., *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau

«Dio e il dolore –osserva H. Schürmann–: questo è anche il problema della fede cristiana (con il suo grado preparatorio nell'Antico Testamento) in cui Dio, sotto un'immagine "umanizzata" (nell'Antico Testamento) e nell'incarnazione (nel Nuovo Testamento), si rivela spogliandosi volontariamente e abbassando se stesso nella condizione umana, piena di sofferenze, ingiustizie e peccati, fino alla morte, alla morte del Figlio sua sulla croce: tale amore divino (trinitario), che si impegna in modo totale, può rendere capaci i cristiani del massimo impegno: se possibile, attivo e, se necessario, passivo, sofferente. La storia della passione dell'umanità raggiunge il suo apice e il suo simbolo nel "ricordo della passione e della morte (e risurrezione) di Gesù", nell'abbandono di Gesù da parte di Dio (Mc 15, 34), in cui Dio si definisce (trinitariamente) per la fede cristiana nella luce della risurrezione di Gesù»²⁵².

È certo, inoltre, che si deve distinguere tra il *fatto storico* della croce (Gesù è stato crocifisso sotto Ponzio Pilato) e le sue *diverse interpretazioni* (il NT, la patristica, il medioevo, l'epoca moderna-contemporanea). Tali interpretazioni variano da un'epoca all'altra, ma quasi tutte sottolineano il significato salvifico della croce (Gesù è morto per noi e per la nostra salvezza)²⁵³. La tesi guardiniana che presenteremo a continuazione è una delle distinte interpretazioni del significato soteriologico della croce di Gesù²⁵⁴.

2006]; E. A. JOHNSON, *La cristologia, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*, (Colección «Presencia Teológica», 120), Sal Terrae, Santander 2003², pp. 133-146. [orig. ingl., *Consider Jesus. Waves of Renewal in Christology*, The Crossroad Publishing Company, New York 1990].

252 H. SCHÜRMAN, *Gesù di fronte alla propria morte. Riflessioni esegetiche e prospettiva*, cit., pp. 8-9.

253 Cfr. P. STUHLMACHER, *Jesús de Nazaret - Cristo de la fe*, (Verdad e Imagen, 138), Ediciones Sígueme, Salamanca 1996, pp. 147-150. [orig. ted., *Jesus von Nazareth - Christus des Glaubens*, Calwer Verlag, Stuttgart 1988]; H. SCHÜRMAN, *Gesù di fronte alla propria morte. Riflessioni esegetiche e prospettiva*, cit., pp. 152-160; M. GRONCHI, *Gesù Cristo*, (Le parole della fede), Cittadella Editrice, Assisi 2012, pp. 49-61.

254 Nella teologia contemporanea, ci sono *distinte interpretazioni* della morte in croce di Gesù e del significato di tale fatto storico-salvifico. Tra le varie interpretazioni si possono menzionare le seguenti: 1) la croce è una *realtà soteriologico-espiatorio-vicaria*; questa è sostanzialmente la "dottrina tradizionale" (Anselmo, Bonaventura e Tommaso), abbracciata da alcuni teologi, tra i quali, pur con delle sfumature particolari, l'anziano J. Ratzinger (cfr. J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. vol. 2: Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Liberia Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, pp.

2.1.2. Il motivo e il senso della condanna e della morte

Dalla nascita del cristianesimo ai nostri giorni, sono state date diverse risposte alla difficile questione del “motivo” e del “senso” della condanna e della morte di Gesù di Nazareth (perché è morto così tragicamente?). Esse possono essere comprese a partire da *tre distinti universi*: 1) l’universo degli *avversari* di Gesù, 2) l’universo di Gesù Cristo stesso e 3) l’universo dei *cristiani*²⁵⁵. Prima di presentarli, va tenuto presente un dato fondamentale: la

258-259. [orig. ted., *Jesus von Nazareth. Band 2: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2011]). 2) La croce, oltre ad essere un evento vicario (la “cristologia della sostituzione”), è un *evento redentivo dell’umanità e rivelativo della gloria e della bellezza dell’amore divino-trinitario* (cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teológica. vol. 7: Nuevo Testamento*, cit., pp. 167-312; IDEM, «El Misterio Pascual», in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación. vol. III: El acontecimiento Cristo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1971, 1980², pp. 666-814. [orig. ted., in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis. Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik. Band III: Das Christusergebnis*, Benziger Verlag, Einsiedeln 1969]; IDEM, *Teodramática. vol. 4: La acción*, cit., pp. 209-396). 3) La croce è la *solidarietà di Dio con gli uomini nel dolore* (cfr. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, cit., pp. 227-322; IDEM, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, cit., pp. 91-99). 4) La croce è *conseguenza logica della fedeltà di Gesù*, della sua obbedienza filiale e della sua radicalità verso la sua vita e la sua missione; perciò, essa è anche la *piena autorizzazione di Gesù* (K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, cit., pp. 253-357; E. SCHILLEBEECKX, *La historia de un viviente*, (Colección «Estructuras y Procesos»), Trotta, Madrid 2002, pp. 105-367. [orig. oland., *Jezus. Het ver verhaal van een Levende*, Uitgeverij H. Nelissen B. V., Bloemendaal 1974, 1982⁷]; Ch. DUQUOC, *Jesús, hombre libre. Esbozo de una cristología*, (Verdad e Imagen, 82), Ediciones Sigueme, Salamanca 2005¹², pp. 67-91. [orig. fran., *Jésus, homme libre*, Les Éditions du Cerf, Paris 1974]). 5) La croce, partendo dal Vangelo di Marco, è una *conseguenza della passione di Gesù per il regno di Dio*, essendo questo regno la grande passione che aveva animato tutta la sua vita (cfr. M. J. BORG - J. D. CROSSAN, *La última semana de Jesús. El relato día a día de la semana final de Jesús en Jerusalén*, Editorial PPC, Madrid 2007, pp. 169-200. [orig. ingl., *The Last Week. A Day-by-Day Account of Jesus’s Final Week in Jerusalem*, HarperCollins Publishers, San Francisco 2006]). 6) La croce è *l’esperienza storica dei popoli crocifissi e l’esperienza della liberazione integrale*, tema centrale nelle teologie della liberazione (L. BOFF, «Pasión de Cristo y sufrimiento humano. Significado de la cruz de Cristo ayer y hoy», in IDEM, *Jesucristo y la liberación del hombre*, cit., pp. 289-443; J. SOBRINO, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, cit., pp. 235-261). 7) La croce è *l’espressione drammatica del Gesù vittima dell’ingiustizia del mondo e della sofferenza ingiusta* (J. B. METZ, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, cit., pp. 59-75. 209-251). Come si vedrà, pur senza svalutare tutte queste interessanti interpretazioni, Guardini propone l’idea-ipotesi della *non-necessità della morte in croce* da parte di Gesù per la redenzione del mondo.

255 Per quanto concerne la costruzione di questi tre universi si è servito della bibliografia seguente: H. SCHÜRMAN, *Gesù di fronte alla propria morte. Riflessioni esegetiche e prospettive*, cit., pp. 19-81; W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, cit., pp. 138-150; B. FORTE, *Gesù di Nazaret*,

testimonianza neotestamentaria parla più del *sensu* (della “causa finale” o del “risultato”) che del *motivo* (della “causa efficiente” o del “perché”) della sua tragica morte:

«[...] complessivamente –ritiene M. Gronchi–, ai vangeli non interessa tanto identificare i colpevoli della morte di Gesù, quanto piuttosto guardare in avanti, ovvero *a che cosa è servita quella morte*. Il “perché”, dunque, resta interrogativo valido: basta ricordare che ha valore finale (verso dove, a quale escopo) più che valore causale (da dove, a causa di chi)»²⁵⁶.

Per quanto concerne il primo universo, si può dire che *gli avversari di Gesù*, ovvero l'aristocrazia degli ebrei del suo tempo, avessero dei motivi contro di Lui; pertanto, hanno deciso di portarlo alla morte come un seduttore religioso, blasfemo contro Dio, falso profeta e falso maestro. Si tratta dell'accusa religiosa di *seduzione*. Tali motivi sorgono dalla vita stessa di Gesù, dalla sua predicazione e dalla sua condotta: la sua presa di posizione rispetto al Sabato, alla Legge, al Tempio, alla politica e all'occupazione romana; la sua amicizia con i peccatori ed i pubblicani; la richiesta da parte di Gesù di seguirlo. Secondo i suoi avversari, infatti, Gesù doveva essere messo a morte perché la sua attività pubblica, i suoi insegnamenti e le sue pretese di autorità (il “messianico Figlio dell'uomo”) si contrapponevano

storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia, (Prospettive teologiche, 1), Edizioni Paoline, Milano 1981, pp. 118-132.266-285; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, cit., pp. 115-166.500-520; F. VARONE, *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, cit., pp. 49-107; P. STUHLMACHER, *Jesús de Nazaret - Cristo de la fe*, cit., pp. 55-75; G. ZAGREBELSKY, *Il «crucifige!» e la democrazia*, (ET Saggi, 1488), Einaudi, Torino 1995, 2007², pp. 54-126; G. THEISSEN - A. MERZ, *El Jesús histórico. Manual*, (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 100), Ediciones Sígueme, Salamanca 1999, 2004³, pp. 451-560. [orig. ted., *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996]; J. SOBRINO, «Cristología», in J. J. Tamayo (ed.), *Nuevo diccionario de teología*, Trotta, Madrid 2005, pp. 228-232; M. J. BORG - J. D. CROSSAN, *La última semana de Jesús. El relato día a día de la semana final de Jesús en Jerusalén*, cit., pp. 13-200; O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Cristología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2008, pp. 79-123; M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, cit., pp. 57-93; H. KÜNG, *Jesús*, Trotta, Madrid 2014, pp. 131-162. [orig. ted., *Jesus*, Piper Verlag, München 2012]; J. A. ESTRADA, *De la salvación a un proyecto de sentido. Por una cristología actual*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2013, pp. 205-258; J. L. QUINTERO SÁNCHEZ, «Causas de la pasión», in L. DIEZ MERINO - R. RYAN - A. LIPPI (edd.), *Pasión de Jesucristo*, San Pablo, Madrid 2015, pp. 189-198.

256 M. GRONCHI, *Gesù Cristo*, cit., p. 50.

alla tradizione religiosa predominante nel popolo ebraico. In questo senso, la missione messianica di Gesù era contro il vecchio ordine religioso; pertanto, Gesù doveva morire perché con il suo agire messianico metteva in crisi tutta la religione ebraica, tutta la gerarchia di Gerusalemme.

D'altronde, gli altri avversari di Gesù sono i romani: a essi non interessavano certamente le accuse religiose contro di Lui, ma piuttosto il ruolo politico che cominciava a rappresentare. Infatti, con le sue parole e le sue azioni, egli costituiva una considerevole minaccia al loro potere economico e politico. Pertanto, per i romani, Gesù era un "ribelle politico". Si tratta dell'accusa politica di *sedizione*. «La morte di Gesù –ritiene H. Schürmann– si trovava dunque inscritta nella sua attività; nell'effetto finale essa poi deve essere spiegata dalla combinazione di più fattori che erano già minacciosi singolarmente come motivi di pericolo»²⁵⁷. In questo senso, W. Kasper afferma:

«La morte di Gesù sulla croce è il secondo punto fisso [dopo quello primo del suo battesimo ricevuto dalle mani di Giovanni] della sua vita. Ben difficilmente si potrà dubitare dell'autenticità storica della motivazione della condanna affissa sul legno della croce e riferitaci da tutti e quattro gli evangelisti: "Re dei Giudei" (Mc. 15,26 par.). Egli viene giustiziato perché ha preteso di essere il Messia. È molto improbabile che si sia proclamato Messia, ma è certo che la sua predicazione escatologica era pervasa da speranze messianiche, e messianico fu anche il movimento cui essa dette origine [...] Gesù venne dunque crocifisso dai romani perché considerato un ribelle politico»²⁵⁸.

Si può considerare così la morte di Gesù sia come un "fatto religioso" (la morte del profeta e del Messia) sia come un "fatto politico" (la morte dello schiavo). Nonostante questo punto di vista (l'universo dei giudei e dei romani del tempo di Gesù)²⁵⁹, il motivo e il senso della croce va cercato

257 H. SCHÜRMAN, *Gesù di fronte alla propria morte. Riflessioni esegetiche e prospettive*, cit., pp. 38-39.

258 W. KASPER, *Gesù il Cristo*, cit., p. 85.

259 G. THEISSEN - A. MERZ, *El Jesús histórico. Manual*, cit., p. 514: «las razones de índole religiosa y de índole política no se pueden aducir aisladamente unas de otras: es cierto que Jesús no quería alcanzar el poder con ayuda de sus discípulos; pero anunció la llegada inminente de un "reinado de Dios" [...] No había sitio para el gobierno de la

in Gesù Cristo stesso. Ci si chiede: come ha compreso Gesù stesso la propria morte? Non basta, infatti, parlare della sua morte come della morte del “profeta martire”; ma, a partire dalla testimonianza del NT, si deve parlarne di una morte *a favore di tutta l’umanità* (cfr. 1 Cor 15,3). In tale senso, in tutta la sua vita, Gesù aveva un atteggiamento di disponibilità per il sacrificio a favore degli altri (cfr. Mc 10,45; Is 43,3-5; 53). Ciononostante, secondo von Balthasar, sarebbe teologicamente incorretto interpretare tutta la vita di Gesù, dal concepimento fino alla croce, come un unico supremo martirio; perché l’esistenza umana dell’uomo Gesù non aveva bisogno di essere identica alla sofferenza assoluta della croce, ed anche perché questo non è conforme a una vera vita umana, che è sempre un intreccio di gioia e di dolore²⁶⁰. Gesù ha accettato volontariamente la sua croce-morte per offrire un’espiazione per i peccati degli uomini che lo rifiutano e per i suoi deboli discepoli che lo abbandonano. Nella sua “esistenza kenotica”²⁶¹ e nella sua obbedienza filiale, Gesù ha camminato verso la croce con l’intenzione di morire “*pro nobis*”²⁶². Nella sua vita-esistenza, infatti, si nota la sua disposizione a subire un possibile destino di morte. Questo si può affermare in base ai fatti seguenti: il “teocentrismo radicale” di Gesù; le “esigenze poste da Gesù ai suoi discepoli, di essere pronti al martirio”; l’“atteggiamento pieno di fiducia” nella provvidenza del Padre da parte di Gesù²⁶³.

In quest’ottica, la questione della “morte assolutamente propria” di Gesù non può essere trattata soltanto come «l’apertura della creazione a Dio nell’estremo teocentrismo possibile» (la dimensione *verticale* della proesistenza di Gesù), ma deve essere vista anche come l’impegno di Gesù «“per noi” in quanto “uomo per gli altri”, per la “salvezza del mondo”» (la dimensione *orizzontale* della proesistenza di Gesù). La croce, infatti, esprime la pro-esistenza (verticale ed orizzontale) di Gesù; pertanto, “la morte di

aristocracia del templo ni para los romanos. Ambos colectivos eran los adversarios de Jesús, pero perseguían intereses dispares».

260 Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. vol. 7: Nuevo Testamento*, cit., p. 178.

261 È interessante osservare che von Balthasar parla di una tripla forma di *kenosi* del Dio trinitario: la “generazione” del Figlio sostanziale; la creazione (*una kenosi* di tutta la Trinità) e l’incarnazione-croce. Al riguardo, cfr. IDEM, *Teodramática. vol. 4: La acción*, cit., pp. 293-308; IDEM, *Gloria. Una estética teológica. vol. 7: Nuevo Testamento*, cit., pp. 175-187.

262 Cfr. IDEM, *Gloria. Una estética teológica. vol. 7: Nuevo Testamento*, cit., pp. 175-187; IDEM, *Teodramática. vol. 4: La acción*, cit., pp. 293-327.

263 H. SCHÜRMANN, *Gesù di fronte alla propria morte. Riflessioni esegetiche e prospettive*, pp. 40-45.

Gesù è stata in modo eccezionale una morte di salvezza e la sua “morte assolutamente propria e singolare”. È precisamente nella *pro-esistenza* di Gesù che il Dio trinitario si definisce come amore²⁶⁴.

Si deve, infine, interpretare la croce di Gesù a partire da un terzo universo, *l'universo dei cristiani*, i quali hanno creduto in Gesù e nella sua morte redentrice. A partire da Gesù e dall'esperienza con Lui, l'interpretazione della croce data dal NT è una “confessione di fede”; essa proclama che la sua morte è una “morte vicaria-espiatoria-sacrificale”. L'evento della risurrezione è, poi, la conferma-risposta di tale pretesa di Gesù e dei cristiani dopo di Lui:

«In ogni caso, la conoscenza del significato salvifico della morte di Gesù si è potuto ottenere più facilmente nel periodo postpasquale quando la pro-esistenza di Gesù e soprattutto i gesti pro-esistenti di dono dell'ultima Cena in quanto ricordati hanno fornito una chiarificazione del significato nella situazione postpasquale»²⁶⁵.

In definitiva, per l'interpretazione della croce, specie da parte del teologo sistematico, va considerato non soltanto l'avvenimento pasquale ma anche l'invio e la venuta di Gesù (l'incarnazione), l'intera sua esistenza e tutta la sua attività, le sue parole, le sue opere e l'ultima Cena; tutto questo in chiave *pre-esistenziale* e *pro-esistenziale*. Pertanto, la riflessione teologica sul donarsi di Gesù “fino alla morte in croce” deve essere agganciata alla sua vita terrena, dal momento della nascita (l'incarnazione) fino alla morte, per il fatto che in Gesù Cristo si identificano missione-opera e persona-identità²⁶⁶. In ultima analisi, si può considerare la morte di Gesù come un “fatto teologico” (la morte del Figlio di Dio).

264 Cfr. *Ibidem*, pp. 13-14; D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Ediciones Ariel, Barcelona 1969, p. 224. [orig. ted., *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Christian Kaiser Verlag, München 1951]; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Creación, gracia, salvación*, (Colección «Alcance», 46), Editorial Sal Terrae, Santander 1993², p. 119.

265 H. SCHÜRMAN, *Gesù di fronte alla propria morte. Riflessioni esegetiche e prospettive*, cit., p. 74.

266 Cfr. *Ibidem*, pp. 78-81; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, cit., pp. 500-520. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, cit., p. 175: «Jesús es Cristo, es rey en cuanto crucificado. Su ser crucificado es su ser-rey. Su ser-rey es el don de sí mismo a los hombres, es la identidad de palabra, misión, existencia en la entrega de la misma existencia; su existencia es, pues, su palabra. Él es palabra porque es amor. Desde la cruz

È possibile dire, per il momento, che anche l'interpretazione guardiniana della redenzione-salvezza operata in-da Gesù Cristo va nella stessa linea: vede la questione della redenzione-salvezza dal punto di vista *pre-esistenziale* (il Verbo umanizzato), *con-esistenziale* (tutta la vita-esistenza di Gesù), *pro-esistenziale* (il “per noi” di Gesù) e *post-esistenziale* (la risurrezione).

2.2. GESÙ CRISTO IL REDENTORE-SALVATORE NELLA TEOLOGIA

2.2.1. Terminologia della redenzione-salvezza

Prima di approfondire la concezione guardiniana del *Mediatore-Redentore* e della sua opera redentrice, che passa attraverso la croce e culmina con la risurrezione-pentecoste, dando origine all’“esistenza cristiana redenta”, è di grande utilità toccare alcuni aspetti del *discorso teologico attuale* sul *Redentore-Salvatore* e sulla sua opera redentrice. Cominceremo indicando alcune *immagini* o alcuni *termini* usati per parlare della redenzione o della salvezza di Gesù Cristo. La Scrittura stessa, la Tradizione, il Magistero ecclesiale e la storia della teologia offrono al riguardo una vasta terminologia. Innanzitutto, in tutto il discorso teologico sono ricorrenti *due termini*: “redenzione” e “salvezza”. Alcuni autori li usano senza alcuna differenza o chiarificazione. Altri, invece, indicano una *differenza temporale* tra essi: “redenzione” riguarderebbe un evento “passato”, mentre “salvezza” riguarderebbe più il presente e il futuro. Altri ancora osservano che, mentre “redenzione” è termine non ampio, indicando solo la salvezza “da”; “salvezza” indicherebbe la definitività e l’integrità, ovvero la salvezza “da” e “per”. Al di là di ciò, l’evento-Cristo è presentato come il “Redentore” e il “Salvatore”²⁶⁷. In generale, poi, ci sono *cinque parole-chiave* per parlare di Cristo e della sua opera redentrice: redenzione, salvezza, riparazione, riconciliazione, espiazione²⁶⁸.

comprende la fe progresivamente que ese Jesús no sólo ha hecho y dicho algo, sino que en él se identifican mensaje y persona, que él siempre es lo que dice».

267 In questo nostro studio useremo i due termini (*redenzione e salvezza*) come sinonimi.

268 Cfr. G. O'COLLINS, *Gesù nostro Redentore. La via cristiana alla salvezza*, cit., pp. 11-27.

2.2.2. Immagini della redenzione-salvezza

Quando si parla del Redentore-Salvatore Gesù Cristo, si indicano *due tipi di immagini*: uno *discendente* e l'altro *ascendente*²⁶⁹. Il Mediatore-salvatore in *prospettiva discendente* indica il movimento che va da Dio agli uomini in Gesù Cristo per opera dello Spirito santo. In questa prospettiva si parla prima di Cristo come illuminatore-rivelatore, per cui la salvezza viene interpretata come illuminazione e rivelazione; ciò significa considerare il rapporto tra rivelazione e salvezza. Nella prospettiva discendente, si parla ancora del Cristo redentore-liberatore; qui la salvezza viene compresa come vittoria sul peccato, sul male e sulla morte. Tale immagine rimanda al riscatto e alla lotta. Un'altra immagine discendente è quella del Cristo che ci concede gratuitamente la *deificazione* o *divinizzazione* (*théôsis*)²⁷⁰ e la *giustificazione* (Cristo il divinizzatore e il giustificatore). Tale immagine significa il senso profondo della salvezza o la redenzione operata da Gesù Cristo, ossia il dono della comunione con Dio e la partecipazione alla sua vita mediante la realtà della giustificazione.

A questo tipo di immagini discendenti si affiancano quelle che considerano il Mediatore-Salvatore in *prospettiva ascendente*. Le immagini ascendenti parlano di Gesù Cristo come di colui che si presenta a Dio nel suo

269 Cfr. B. SESBOUÉ, *Jesucristo, el Único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación. Tomo I: Problemática y relectura doctrinal*, (Koinonia, 27), Secretariado Trinitario, Salamanca 1990, pp. 125-417. [orig. fran., *Jésus-Christ, l'Unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut. Tome I: Problématique et relecture doctrinale*, (Jésus et Jésus-Christ, 33), Desclée, Paris 1988]; M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, cit., pp. 924-953.

270 È noto che la *deificazione* o *divinizzazione* (*théôsis*) rappresenta il tema centrale dell'intera teologia orientale. Al riguardo, si vedano V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, cit., pp. 51-67; P. EVDOKÍMOV, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental. La enseñanza patristica, litúrgica e iconográfica*, cit., pp. 121-124.169-170; IDEM, *L'orthodoxie*, cit., pp. 93-97; J. MEYENDORFF, *Teología bizantina. Corrientes históricas y temas doctrinales*, cit., pp. 14.31-36; K. Ch. FELMY, *Teología ortodoxa actual*, cit., pp. 191-205; T. K. WARE, *La Iglesia ortodoxa*, cit., pp. 209-215. V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, cit., p. 65: «La unión a la que estamos llamados no es ni hipostática como para la naturaleza humana de Cristo, ni substancial como para las tres personas divinas: es la unión con Dios en sus energías o la unión por la gracia que nos hace participar en la naturaleza divina, sin que nuestra esencia se convierta por ello en la esencia de Dios. En la deificación se posee por la gracia, es decir en las energías divinas, todo lo que Dios tiene por naturaleza, salvo la identidad de naturaleza (*χωρίς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητα*), según la enseñanza de san Máximo. Se permanece criatura, convirtiéndose simultáneamente en Dios por la gracia, como Cristo siguió siendo Dios al convertirse en hombre por la encarnación».

ruolo di intercessore a favore degli uomini. In tale ambito, la prima immagine è quella espressa col linguaggio del sacrificio e dell'espiazione, con cui si evidenzia che Cristo è il nostro sacrificio rivolto a Dio e il nostro espiatore. La seconda immagine è quella della rappresentanza e della solidarietà (Cristo "rappresentante e solidale"). Mentre con la prima immagine si sottolinea la funzione vicaria del Cristo che così soddisfa la giustizia divina, con l'immagine della solidarietà si oltrepassa tale discorso giuridico, evidenziando che Cristo non ha tanto soddisfatto un Dio arrabbiato con l'umanità, quanto piuttosto si è reso solidale nella-con la condizione umana.

Volendo sintetizzare tutte queste immagini (*discendenti e ascendenti*) di redenzione-salvezza, lo si può fare con *tre figure principali*, distinte ma non separate: 1) come liberazione dal male in tutte le sue forme (peccato, morte, potenze demoniche); 2) come purificazione dal peccato in vista della riconciliazione con Dio; 3) come l'amore che trasforma la persona amata. Partendo dalla salvezza come un "fatto" passato, si perviene alla salvezza come "esperienza" presente, fino a quella vista (letta) come "speranza" futura. Ciò indica che la salvezza compiuta per opera Gesù Cristo abbraccia tutto il tempo: *passato, presente e futuro*, e abbraccia anche tutti i luoghi²⁷¹.

2.2.3. Dimensioni della redenzione-salvezza

A proposito dell'opera salvifica di Gesù Cristo, nella cristologia contemporanea si preferisce parlare di essa come di una totalità, seppure con distinti livelli. Un *primo livello* è quello di un'economia che abbraccia l'intera storia del genere umano, partendo dalla protologia, passando per la storia totale di Gesù di Nazareth, fino all'escatologia. In questo primo livello, si mette l'accento sull'opera di Cristo dalla creazione fino alla fine dei tempi²⁷². Un *secondo livello* è quello di una totalità della storia redentrice realizzata nell'intera storia di Gesù Cristo. Ciò significa che non si parla solo della morte e della risurrezione di Gesù come l'unico momento in cui Cristo ha compiuto l'opera salvifica, ma della totalità della storia e dell'esperienza religiosa di Gesù in prospettiva trinitaria²⁷³:

271 Cfr. G. O'COLLINS, *Gesù nostro Redentore. La via cristiana alla salvezza*, cit., pp. 125-208.

272 Cfr. M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, cit., pp. 988-1000.

273 Cfr. *Ibidem*, pp. 1007-1036. Si veda anche M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica*, cit., pp. 325-331.

«Benché concentriamo l'attenzione –ribadiscono M. Flick e Z. Alszeghy– sul senso salvifico della *croce*, naturalmente non prescindiamo dal contesto essenziale di quest'avvenimento, consistente nel rapporto con altri fatti che gli danno il pieno significato: con l'incarnazione, con la risurrezione, e non il cristocentrismo della creazione»²⁷⁴.

G. O'Collins indica *otto momenti* nella storia di Gesù: concepimento e nascita, la crescita dall'infanzia all'età adulta, il ministero pubblico, la morte, la discesa agli inferi, la risurrezione, la pentecoste, la *parusia*²⁷⁵. È chiaro che il culmine di tale storia è la morte e risurrezione di Cristo, però questo culmine (la *pro-esistenza*) non ha senso senza l'esistenza terrena di Gesù Cristo e della sua pre-esistenza eterna.

Un *terzo livello* di questa totalità è quello dell'orizzonte trinitario. In generale, la riflessione cristologica odierna mette l'accento sulla comunione filiale di Gesù Cristo col Padre e la sua singolare relazione con Lui²⁷⁶. Si tratta del carattere relazionale "Figlio-Padre" nello Spirito della storia salvifica operata da Cristo, ossia della dimensione trinitaria di tale storia. Ci si interroga sull'agente principale della redenzione: Chi ha compiuto l'opera salvifica? È stato il Padre, il Figlio o lo Spirito? Si parla, qui, della relazione-distinzione tra cristologia e pneumatologia. È nello Spirito Santo che Cristo ha realizzato e continua a realizzare l'opera salvifica. Tuttavia, in tale opera salvifica c'è una distinzione tra il ruolo del Cristo e quello dello Spirito. Cristo ha operato la redenzione una volta per sempre attraverso la sua vita, le sue opere, le sue parole, la sua morte e la sua risurrezione. È lui che è si incarnato, è morto ed è risuscitato, non lo Spirito Santo. Il ruolo specifico dello Spirito è quello di universalizzare, attualizzare, realizzare, ed interiorizzare tale redenzione del Cristo risorto nella vita degli uomini, in tutta la storia umana e in tutto il cosmo: Lo Spirito universalizza l'opera singolare-universale di Gesù Cristo. Non si può, quindi, separare l'azione del Cristo da quella dello

274 *Ibidem*, p. 326.

275 Cfr. G. O'COLLINS, *Gesù nostro Redentore. La via cristiana alla salvezza*, cit., pp. 90-124.

276 Cfr. W. KASPER, *Gesù il Cristo*, cit., pp. 223-270; J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. vol. 1: Dal battesimo nel Giordano alla trasfigurazione*, cit., pp. 21-28; M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, cit., pp. 1007-1019.

Spirito Santo²⁷⁷. Anche il Padre ha operato in tale storia, seppure in modo ancora differente. È Colui che, come la Fonte, ha dato l'avvio a tale storia di redenzione. È Lui che ha risuscitato Cristo dai morti. Tutta la Trinità, quindi, è unitariamente presente ed operante nella redenzione²⁷⁸.

In quest'ottica, alla domanda: «come possono la vita, la morte e la risurrezione di Cristo continuare a operare la nostra salvezza?»²⁷⁹, la risposta consiste nel considerare che l'opera salvifica ha un *orizzonte trinitario*. Grazie al Cristo risorto e al ruolo dello Spirito Santo, la salvezza diventa un'esperienza attuale nel nostro presente: «Per mezzo loro [i discepoli di Cristo] Cristo parlerà e continuerà a portare la salvezza a poco a poco su tutta la faccia della terra in virtù della presenza dello Spirito Santo»²⁸⁰. In effetti, «per mezzo dell'azione dello Spirito, il Cristo rimane amorosamente e potentemente presente nella Chiesa, nell'umanità e nell'intera creazione»²⁸¹.

Un *altro livello* della totalità dell'opera salvifica di Gesù Cristo è quello dell'universalità di tale opera. La cristologia recente riafferma il fatto che la storia della salvezza e la storia della rivelazione sono un'unica storia del Dio uno-trino. Si può distinguere tra la salvezza (Cristo Salvatore) e la rivelazione (Cristo Rivelatore), ma non si può separarle. Si parla, quindi, della autorivelazione redentiva del Dio tripersonale²⁸². Qui sorge di nuovo la domanda: come può essere Gesù di Nazareth l'universale Mediatore-rivelatore per tutti gli uomini e l'universale Mediatore-salvatore di tutta

277 CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione "Dominus Iesus" circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa (6 agosto 2000), n. 12: «[...] l'azione dello Spirito non si pone al di fuori o accanto a quella di Cristo. Si tratta di una sola economia salvifica di Dio Uno e Trino, realizzata nel mistero dell'incarnazione, morte e risurrezione del Figlio di Dio, attuata con la cooperazione dello Spirito Santo ed estesa nella sua portata salvifica all'intera umanità e all'universo: "Gli uomini non possono entrare in comunione con Dio se non per mezzo di Cristo, sotto l'azione dello Spirito"».

278 R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1998, p. 267: «[...] al di fuori dell'essere trinitario, Dio agisce unitariamente, nel senso che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo intervengono come fossero un solo principio agente, pur nella collaborazione diversa che ognuno pone in conformità al proprio modo di essere».

279 G. O'COLLINS, *Gesù nostro Redentore. La via cristiana alla salvezza*, cit., p. 209.

280 R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, cit., p. 288.

281 G. O'COLLINS, *Gesù nostro Redentore. La via cristiana alla salvezza*, cit., p. 225.

282 Cfr. *Ibidem*, pp. 239-242.

l'umanità? Anche se si è tentato di rispondere a tale difficile questione precedentemente, occorre dire che rimane aperta, e ha bisogno di essere trattata seriamente nella riflessione teologica, attuale la domanda sul “modo” (sul “come”) in cui si realizza la portata salvifica universale di Cristo. In altri termini, è necessario approfondire il modo in cui Dio giunge ai non cristiani: in che modo raggiunge coloro che, pur non rifiutando esplicitamente il Cristo –*Mediatore-Salvatore*–, non aderiscono a Lui nella fede esplicita?²⁸³

3. LA TESI GUARDINIANA DELLA DUPLICE FORMA DELLA REDENZIONE E DELLA MORTE REDENTRICE DI GESÙ²⁸⁴

3.1. PREMESSE ALLA TESI GUARDINIANA

3.1.1. Più per discutere che per definire

Guardini si è interrogato: se Cristo, morto e risorto, è il vero *Salvatore* del mondo e il *Redentore* degli uomini, com'è avvenuta questa salvezza-redenzione? Che senso ha la redenzione realizzata da Cristo per l'uomo e il mondo? Prima di rispondere a tali questioni e di presentare ed affrontare criticamente la tesi guardiniana a proposito della morte ingiusta e redentrice ad un tempo di Gesù di Nazareth, vanno evidenziati alcuni aspetti essenziali. Una prima osservazione riguarda la presa di posizione dello stesso Guardini di fronte alla propria tesi. Egli, infatti, è consapevole di non volere dire nulla di “nuovo” su Gesù Cristo e di non apportare né una nuova spiegazione storica né una dottrina teologica. A lui non importa ciò è nuovo, ma ciò che è eterno. Pertanto, cerca e chiede di sgombrare quel che sta frammezzo: l'abitudine delle idee pervenute per tradizione, le forme della sensibilità, i modi di prendere posizione che continuano a influire, sebbene non verificati²⁸⁵. Tale precisazione è molto importante, perché il

283 Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione “*Dominus Iesus*” circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa (6 agosto 2000), n. 21.

284 Un'esposizione più dettagliata di ciò che si presenta brevemente qui si trova in A. N. I. ABDELMALAK, «*Haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz*». R. Guardini y H. U. von Balthasar ante el sentido teológico de la muerte en cruz de Jesucristo, (Serie Teológica, 31), Editorial Bonaventuriana, Bogotá 2016, 2017², pp. 39-79.

285 Cfr. R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 229.

nostro autore, per dirlo con Origene, presenta la sua tesi “più per discutere che per definire”, “più per quelli che dibattono ed esaminano, che per quelli che definiscono in maniera certa e precisa”²⁸⁶.

3.1.2. Il carattere misterioso della morte ingiusta e redentrice di Gesù di Nazareth

Una seconda osservazione concerne la molteplicità di domande che si possono formulare riguardo alla morte in croce di Gesù di Nazareth. Noi conosciamo, dice Guardini, che Gesù è il *Redentore* e *Signore*; tuttavia, si ha l'abitudine di prendere tutto ciò che gli è accaduto come se non si fosse potuto svolgere diversamente. Una tale posizione può rovinare tutto ciò che è in gioco²⁸⁷. Infatti, se guardiamo attentamente la figura, la vita e il destino di Gesù di Nazareth, a volte si desta in noi un sentimento inquietante ed al riguardo sorgono tanti interrogativi: Come si svolge dunque questa vita? Può darsi qualcosa del genere? Come si presentano propriamente la figura, l'esistenza e il destino di Gesù?²⁸⁸ Doveva Gesù Cristo essere necessariamente crocifisso per la nostra redenzione-salvezza?²⁸⁹

Se la risposta all'ultima domanda è affermativa, sorgono tante altre domande: si è comportato bene il popolo ebraico del tempo di Gesù? Ha fatto bene Giuda l'Iscriota a tradire Gesù e a consegnarlo nelle mani degli avversari? Perché non lo si considera come santo, allora, se è grazie a lui che si

286 ORÍGENES, *Sobre los principios*, I,6,1, S. FERNÁNDEZ (ed. crit. di), Ciudad Nueva, Madrid 2015: «Este asunto también nos advierte que, en este tema [el del final de las cosas perfectas y consumadas], cuando se trata de realidades tan arduas y difíciles de comprender, si en alguno surge el deseo de leer y de conocer tales realidades, debe contar con una capacidad de juicio perfeccionada e instruida, no sea que, si no ha tenido ninguna experiencia en este tipo de dificultades, algunas cosas le parezcan vanas e inútiles; o si ya trae la mente prejuiciada y prevenida por otros, piense que estas cosas son heréticas y contrarias a la fe eclesiástica, no tanto convencido por la razón, como decidido por el prejuicio de su mente. Estas cosas, en efecto, son dichas por nosotros con mucho temor y cautela, más para los que debaten y examinan, que para los que definen de manera cierta y precisa». Si veda anche ORIGINE, *De principiis*, I,6,1, H. C. CROUZEL - M. SIMONETTI (edd. crit. di), 5 voll., SC 252-253, 268-269, 312, Les Éditions du Cerf, Paris 1978-1984.

287 Cfr. R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 230.

288 Cfr. *Ibidem*, p. 425.

289 Cfr. IDEM, *La Figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, cit., p. 97.

è realizzata la redenzione-salvezza? Oppure, la redenzione-salvezza poteva realizzarsi in una forma altra che non sia la morte violenta della croce?²⁹⁰

Questi ed altri interrogativi vogliono mettere in luce il carattere misterioso della morte ingiusta, e allo stesso tempo redentrice, subita da Gesù Cristo²⁹¹. Essi si riferiscono anche all'idea di Dio, al suo amore e al suo mistero, all'idea dell'uomo, al problema del male²⁹², alla realtà del peccato,

290 IDEM, *La imagen de Jesús, el Cristo, en el Nuevo Testamento*, cit., p. 126: «¿Existía realmente esa necesidad? ¿Era forzoso que el mundo se cerrara como una muralla de tinieblas y no quisiera admitir la luz? [...] ¿Era forzoso que, al llegar el cumplimiento, ese pueblo [el pueblo judío] se cerrara y diera muerte al Mesías venido, como a un traidor y blasfemo?».

291 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 501: «Al cristiano non è mai lecito essere tranquillo, per il fatto che Cristo ha dovuto morire. Non gli è mai lecito accettare come giusto e ordinato che la redenzione sia avvenuta attraverso la morte di Cristo, poiché poi tutto cambierà. Allora vi si insinua una rigidità e inumanità, che rovina ogni cosa. Allora la vita del Signore cessa di essere una vita realmente vissuta; un suo reale venire, e agire e volere e sperimentare il destino! Allora l'amore impallidisce – ma lo deve sentire da sé chiunque cerchi di entrare col pensiero nella vita del Signore, animato dalla volontà di giungere alla realtà autentica».

292 Il filosofo cristiano G. W. Leibniz ha classificato il “male” in *tre gruppi* (la “divisione tripartita classica”): il *malum naturale*, il *malum morale* e il *malum metaphysicum*. Altri autori odierni aggiungono altri diversi tipi di male (psicologico, sociale, etc.). Nella storia della teologia, poi, si è tentato di trovare soluzione all'ardua questione: perché esiste il male? Tra le diverse soluzioni teoriche insoddisfacenti date al problema, se ne possono menzionare *cinque*: 1) la dottrina della retribuzione (il peccato è la causa del male); 2) il dualismo ontologico (due principi-forze antagoniste: il bene e il male); 3) il male come privazione del bene (sant'Agostino); 4) il mondo attuale come il migliore dei mondi possibili che Dio avrebbe potuto creare (G. W. Leibniz); 5) il male non ha esplicazione, però ha senso (una prova da parte di Dio, una pedagogia divina, etc.). In reazione a tutte queste insoddisfacenti soluzioni tradizionali, alcuni autori odierni propongono una “nuova teodocia” che consiste nell'abbandonare l'intento di difendere razionalmente l'onnipotenza-bontà di Dio impegnandosi, invece, nella lotta pratica contro tutti i tipi di male con una spiritualità-mistica particolare (ad es., J. B. Metz, J. Moltmann, A. Gesché). A proposito di tutto questo, si vedano H. RONDET, *Il peccato originale e la coscienza moderna*, Borla, Torino 1971. [orig. fran., *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1967]; J. MOLTSMANN, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, cit., pp. 15-33; J. DE SAHAGÚN LUCAS, *Dios, horizonte del hombre*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1994, 1998², pp. 267-281; C. BRAVO LAZCANO, *El problema del mal*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2006; J. B. METZ, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, (Colección «Estructuras y Procesos»), Trotta, Madrid 2002, pp. 109-234. [orig. ted., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1997]; IDEM, *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, cit., pp. 18-45. 209-251; F. VARONE, *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, cit., pp. 224-233; G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, cit., pp. 161-212; A. GESCHÉ, *El mal. Dios para pensar I*, (Verdad e Imagen, 122), Ediciones Sígueme, Salamanca 2002, 2010³. [orig. fran., *Dieu pour penser I. Le mal*, Les Éditions du Cerf, Paris 1993]; M. FRAIJÓ,

alla questione della libertà, etc.. In ultima analisi, indicano che con la morte in croce di Gesù è accaduto proprio ciò che non doveva accadere: «[...] In tal modo è avvenuto ciò che non sarebbe dovuto accadere, e che non era necessario accadesse anche per la nostra redenzione»²⁹³. Infatti, «ciò che gli succede è in contrasto asprissimo con la sua realtà di Figlio di Dio [...] Ciò che accade a Gesù è sotto ogni punto di vista non conveniente a Lui; Egli però lo accetta; lo prende, si vorrebbe dire, a cuore»²⁹⁴. Per capire meglio la tesi di Guardini a proposito della morte di Gesù va ancora notata una convinzione fondamentale da cui egli parte:

«Gesù non vive di una “forma ideale” da attuare, né di un piano divino spiegato e aperto davanti ai suoi occhi, ma della volontà del Padre, come essa si presenta a Lui di volta in volta negli avvenimenti dell’“ora”. Questi avvenimenti non sono programmati, ma sono di volta in volta il prodotto dello svolgimento della storia e della presa di posizione degli uomini in essi coinvolti. Mentre ciò avviene, si

Dios, el mal y otros ensayos, (Colección «Estructuras y Procesos»), Trotta, Madrid 2004, 2006², pp. 23-149. Secondo Ruiz de la Peña, davanti al problema del male ci sono *due perplessità*. La prima riguarda il “concetto stesso di male”: il male è indefinibile, perché è incomprensibile. In ogni caso, tutti i mali hanno qualcosa in comune, vale a dire la *sofferenza*: tutti i mali producono, infatti, dolore e sofferenza. La seconda perplessità ha che fare con “ciò che la teologia può fare” con la questione del male. La teologia non deve aspirare ad esplicitare il male; piuttosto, il suo compito principale è quello di indagare la possibilità di credere attraverso l’esperienza del male, ovvero di illuminare la compatibilità tra la fede e il dolore. La risposta di Gesù al male era, infatti, *amare* l’uomo e la sua realtà, *avere fiducia* nel Dio cosofferente e *lottare* contro il male fino alla croce. Al riguardo, cfr. R. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, cit., pp. 157-174. *Ibidem*, p. 169: «Jesús no se ha comportado ante el mal como un asceta, sino como un místico. El asceta pone en práctica la técnica virtuosística del *gradus ad parnassum*, porque no cree en la victoria sobre el mal, y entonces, haciendo de la necesidad virtud, pretende domesticarlo acostumbrándose a él en porciones sabiamente dosificadas. El místico, por el contrario, cree en esa victoria, porque cree en un Dios digno de crédito. No aspira a la ataraxia o a la apatía, porque no se resigna pasivamente al mal. De otro lado, sabe que él solo no se basta para vencerlo, pero confía en recibir como don la cuota de victoria que no puede cobrar como conquista. Y esta certidumbre le inclina a afirmar y amar una realidad que, de otra forma, tendría que ser renegada. El símbolo de esa realidad, en su figura actual, es la cruz. Pero el místico sabe que se trata de una realidad en éxodo, cuyo destino es la resurrección».

293 R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 724.

294 IDEM, *La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù*, cit., p. 35.

compie ogni volta l'accordo tra la volontà indicata dal Padre e la sua volontà obbediente, e da ciò proviene la sua azione»²⁹⁵.

3.1.3. *La logica della historia salutis*

Tutto ciò significa, e questa è la terza osservazione, che la cosiddetta *storia della salvezza* non è solo il frutto della volontà-opera di Dio, ma anche il prodotto della presa di posizione degli uomini, anche se l'iniziativa divina ha certamente la precedenza-eccedenza rispetto a quella umana. La storia salvifica è, in realtà, *l'interazione* tra la libertà-volontà divina e la libertà-volontà umana: «Così in esso [nel mondo] può darsi una “storia”. Storia bensì già dell'uomo, ma anche di Dio; santa, storia della salvezza»²⁹⁶. In quest'ottica, l'esistenza-vita e la morte di Gesù Cristo entrano a far parte, per così dire, di questa logica della storia divino-umana:

«Nel Figlio eterno, con il suo entrare nella storia, la sua umiltà si è fatta disponibile all'obbedienza assoluta (Eb 10,5-9). Il Padre pronuncia il comando d'obbedire –chi altro potrebbe pronunciarlo? Ma questo comando riceve la forma concreta secondo la volontà dello stesso Padre attraverso la vicenda storica, cioè attraverso il comportamento degli uomini»²⁹⁷.

3.1.4. *La dottrina della redenzione*

L'ultima osservazione riguarda lo sviluppo della dottrina della redenzione realizzata nella croce (la “*theologia crucis*”) lungo la storia della teologia²⁹⁸. Guardini accetta la verità storica della croce di Gesù, e

295 *Ibidem*, p. 37.

296 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 146.

297 *Ibidem*, p. 725.

298 Per una breve sintesi delle *distinte teologie sul mistero della croce* e dello sviluppo della dottrina soteriologica della *theologia crucis* nella storia della teologia, si vedano M. FLICK, «Croce», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1976, 1985⁴, pp. 262-280; M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica*, cit., pp. 81-232; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Cuestiones selectas sobre Dios Redentor» (1994), in IDEM, *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1998, 2000³, pp. 512-536; A. N. I. ABDELMALAK, «*Haciéndose obediente hasta la*

ne riconosce il valore salvifico-redentivo; ciò che gli interessa, però, è la comprensione della realtà-verità della croce in rapporto alla redenzione-salvezza. Nella sua tesi dottorale, egli parla della *dottrina della redenzione* nel pensiero di san Bonaventura e nella teologia cristiana, e distingue una rigida opposizione fra *due forme* di concepire la redenzione realizzata da Cristo²⁹⁹:

1. Il *concetto giuridico-morale* (la forma anselmiano-scolastica)³⁰⁰: si tratta della *dottrina della soddisfazione*, che ha come punto centrale il concetto di *meritum* di Cristo che, a sua volta, riassume tutta la teoria della soddisfazione, ed indica la “dimensione oggettiva” della redenzione del Cristo-vicario-sacrificio sostitutivo, senza accantonare la “dimensione soggettiva” della redenzione del Cristo-maestro-esempio didattico-pedagogico.

muerte, y muerte de cruz». R. Guardini y H. U. von Balthasar ante el sentido teológico de la muerte en cruz de Jesucristo, cit., pp. 20-34.

- 299 Al riguardo, si vedano R. GUARDINI, «La dottrina della Redenzione in san Bonaventura. Un contributo storico-sistematico alla dottrina della Redenzione», in IDEM, *Bonaventura*, (Opera Omnia, vol. XVIII), I. TOLOMIO (a cura di), Morcelliana, Brescia 2013, pp. 175-326. [orig. ted., *Die Lehre des heil. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre*, Schwann, Düsseldorf 1921]; H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, cit., pp. 77-78.
- 300 R. GUARDINI, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., p. 241: «Un libro diminuto escrito por Anselmo de Canterbury, que llegó a hacerse famoso a finales del siglo XI, titulado *Cur Deus homo?* (“¿Por qué Dios se hizo hombre?”), planteó este problema [el de la seriedad de la redención-expiación y del comprometerse de Dios en ella y en la historia finita] de tal manera que, a pesar de todas las deficiencias, sigue siendo definitivo: Dios se comprometió a sí mismo en la creación del hombre; con esto, como dice san Anselmo, puso en juego su “honor”, el respeto que Él debe a su propia santidad. Este honor reclama que la culpa sea expiada. Pero Dios lo reclama también por amor al hombre, a fin de que se conserve así para él el orden de lo personal, y él, como él mismo, no como mero objeto, esté a salvo. El modo de pensar de Dios reviste aquí el carácter del amor». J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, cit., pp. 198.199: «Aludiré solamente al modo cómo la conciencia cristiana concibe la doctrina de la redención. Esta concepción se apoya en la teoría de la satisfacción ideada por Anselmo de Canterbury en el dintel de la edad media y que luego determinó casi exclusivamente el pensar de occidente. Tal teoría no puede sustraerse a la parcialidad, incluso en su forma clásica. Pero cuando se la considera con las lentes de aumento que ha creado la conciencia popular, parece un mecanismo grosero, completamente irrealizable [...] Anselmo creyó haber dado así una respuesta satisfactoria al problema *cur Deus homo*, al problema del por qué de la encarnación y de la cruz. Sus ideas dominaron por espacio de mil años en la cristiandad occidental. Cristo tuvo que morir en la cruz para reparar la ofensa infinita y para restablecer así el orden perturbado».

2. Il *concetto fisico-mistico* (la forma greco-mistica): si tratta della *dottrina della ri-creazione* che ha come punto centrale il concetto di *influentia* della grazia di Cristo, sia secondo l'aspetto sociale e collettivo del *corpus mysticum* che secondo l'aspetto individuale del *lumen mentis*.

Nonostante la sua valutazione positiva della ricchezza della verità di tali interpretazioni ed immagini della redenzione cristiana³⁰¹, Guardini ne segnala alcuni limiti e difetti. A tutte e due le forme, infatti, manca un *carattere personale-comunionale della redenzione*. Partendo da qui, egli propone una “terza via”, un terzo filone concettuale che è tracciato anche negli scritti bonaventuriani: quello della *comunione personale* fra Dio e l'uomo attraverso l'unico Mediatore, il *Mediatore-Redentore*. In tale ottica, seguendo san Bonaventura, Guardini presenta la redenzione come “ripristino della comunione con Dio” in-per la persona del *Mediatore*, Gesù Cristo:

«L'interpretazione giuridico-morale e quella fisico-mistica prendono in considerazione vari aspetti della realtà della Redenzione. Tali interpretazioni hanno, però, qualcosa in comune, ossia il carattere generale, impersonale. La prima si occupa della Redenzione in quanto stabilimento della giustizia oggettiva e introduzione alla giustizia soggettiva; la seconda si occupa della Redenzione come rinnovamento dell'anima nel suo essere e nella sua vita soprannaturali. Rimane da porre ancora una questione: in quale rapporto sta l'anima nei confronti del Dio-persona prima e dopo la Redenzione? Se nel primo filone concettuale si tratta di una questione di giustizia, nel secondo si tratta di una questione di essere e di vita; così il terzo filone concettuale vede la questione come un problema di comunione

301 W. KASPER, *Gesù il Cristo*, cit., p. 357: «E così la soteriologia tradizionale dà l'impressione di poca unitarietà e organizzazione; elenca l'una accanto all'altra le più diverse e ben difficilmente tra loro armonizzabili figure bibliche e tradizionali (riscatto, redenzione, liberazione, espiatione, rappresentanza, soddisfazione, riconciliazione, salvezza, giustificazione, santificazione, remissione, rinascita, vita, ecc.) e teorie della redenzione (soprattutto la teoria fisica dei Padri e la teoria anselmiana della soddisfazione), senza evolverle sistematicamente entro una prospettiva unitaria. Questo centro sistematico non può essere che la persona del mediatore, il quale “è diventato per noi sapienza, giustizia, santificazione e redenzione (1 Cor. 1,30)».

tra Dio e l'uomo»³⁰². «Nel primo caso si tratta dell'ordine ideale [del dovere]; nel secondo caso dell'ordine reale [dell'essere]; il terzo caso di quella situazione [di quel *factum*] in cui i due ordini si legano in unità, ossia della persona concreta»³⁰³.

Commentando tutto ciò, von Balthasar osserva che, con il terzo pensiero, quello della “ristabilita amicizia personale” con Dio, «Guardini scopre che i due primi sistemi comportano un “carattere impersonale”; il primo è fondato sulla sostituzione giuridica, il secondo sull'influsso fisico della grazia; mentre la cosa più importante è ristabilire la “comunione personale fra Dio e uomo”»³⁰⁴.

3.2. LA DUPLICE FORMA DI REDENZIONE

3.2.1. *Forma pacifica e forma violenta*

Detto questo, ci avviciniamo al cuore della tesi guardiniana, ovvero a quelle che potrebbero essere definite le *due forme di redenzione*: una forma “senza” il sacrificio della croce e l'altra “attraverso” il sacrificio della croce. A proposito della prima, Guardini parla di una redenzione che non avrebbe richiesto il sacrificio della croce, e che rappresenterebbe una redenzione, per così dire, *pacifica*. Tale forma di redenzione sarebbe consistita nell'accogliere con fede e amore l'Inviato di Dio ed il suo messaggio. La seconda forma della redenzione, quella che di fatto è accaduta, è legata appunto al destino amaro della morte in croce. In altre parole, la redenzione si poteva svolgere nell'annuncio e nell'ascolto aperto, e il regno di Dio³⁰⁵ poteva giungere senza

302 R. GUARDINI, «La dottrina della Redenzione in san Bonaventura. Un contributo storico-sistematico alla dottrina della Redenzione», in IDEM, *Bonaventura*, cit., p. 295.

303 *Ibidem*, in una nota.

304 H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, cit., p. 78.

305 R. GUARDINI, *La Figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, cit., p. 98: «Regno di Dio significa che gli uomini si donano a Dio che va loro incontro nella sua grazia, che diviene Signore del cuore, vuol dire che il loro intero essere si volge verso di Lui, che la potenza viva di Dio irrompe nel corso della storia, nella creazione. Il Regno di Dio è una condizione di attuosità piena per ogni essere da Lui scaturiente: un “uomo nuovo” sotto un “cielo nuovo” e su di una “nuova terra”, Giovanni lo preannuncia come la fine dei tempi; in un certo qual senso sarebbe potuto venire già allora, e nessuno può immaginare quel che sarebbe poi accaduto. L'evento avrebbe avuto certa una potenza simile a quella della creazione del mondo».

la morte di Cristo, ma dal momento che gli uomini si chiudono la redenzione viene realizzata mediante la morte ingiusta di Gesù:

«Gesù era venuto per redimere il suo popolo e, in esso, il mondo. Ciò doveva compiersi attraverso la dedizione della fede e dell'amore; ma essa venne meno. Tuttavia, rimase il mandato del Padre, ma esso mutò di forma. Quanto si concretò in conseguenza del rifiuto, il destino amaro della morte, divenne la nuova forma della redenzione – quale che ora per noi è la redenzione in senso puro e semplice»³⁰⁶.

Quella «Redenzione, che sarebbe dovuta avvenire attraverso le vie della fede e dell'amore, deve attuarsi ora attraverso tutto un insieme di terribili eventi, e più si riflette su tutto ciò, meno si comprende come abbia potuto essere così»³⁰⁷.

3.2.2. La proesistenza di Gesù di Nazareth, la sua prontezza e la sua disponibilità al sacrificio

È vero, poi, che Gesù Cristo vive la sua esistenza *pro* l'onore di Dio e la salvezza degli uomini; Egli è collocato essenzialmente nel *sacrificio*, e quest'ultimo è inscritto nel suo essere. Tuttavia, «come si adempirà questo sacrificio, dipende da quale via la storia segua; la determinano decisione umana e volere del Padre, intrecciati tra loro. Il sacrificio può avvenire mediante semplicemente l'amore, se gli uomini credono, deve necessariamente compiersi attraverso la rovina, se gli uomini si chiudono»³⁰⁸.

Tutto ciò significa che il Messia, il Figlio di Dio, si presenta davanti agli occhi degli uomini, ma dipende dalla loro disponibilità la *forma* in cui si possa sviluppare la sua opera. La chiusura del mondo non gli consente di essere il principe della pace e di realizzare la sua opera redentrice. Il suo rifiuto da parte del popolo ebraico fa in modo che la dedizione di Cristo, che si trova al fondo del suo essere e che si sarebbe dovuta rivelare nell'infinito amore capace di trasformare i cuori, debba essere abbandonata in potere

306 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 291.

307 IDEM, *La Figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, cit., pp. 98-99.

308 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 294.

del Nemico. Così, il Messia diviene Colui che va alla rovina. Il sacrificio del suo essere diventa il sacrificio della morte in croce. Parlando della relazione tra la realtà del sacrificio e la realtà della croce, Guardini riconosce che la croce è un vero-reale sacrificio; con ciò, non si vuole significare l'azione propriamente rituale, bensì il senso dell'azione rituale³⁰⁹. Per lui, infatti, applicare la realtà sacrificale alla croce vuol dire accentuare la realtà della riconciliazione e della comunione tra Dio e gli uomini, realizzate mediante Gesù Cristo nell'opera dello Spirito (la simbolicità reale della morte sacrificale di Gesù). Nella stessa linea, rimettendosi a K. Rahner, W. Kasper interpreta il significato del sacrificio della croce di Gesù:

«Qual è il significato del sacrificio? Non si tratta semplicemente di un'azione rituale! Questa sta semplicemente ad esprimere, in modo programmatico, l'autodonazione a Dio, per il conseguimento di una comunione con la lui. L'offerta esteriore è quindi il simbolo del sentimento sacrificale interiore, secondo il quale l'offerente esce dalla sfera del peccato e riconosce Dio come la vita vera, si riconcilia ed entra con lui in comunione. Il sacrificio è dunque un simbolo reale, che esprime lode, riconoscenza, preghiera a Dio [...] Il suo [di Cristo] sacrificio di croce, insieme alla risurrezione, costituisce così l'attuazione suprema e la realizzazione definitiva della sua unità con Dio. Nella funzione sacerdotale e insieme sacrificale di

309 Cfr. *Ibidem*, p. 295. Una sintesi guardiniana sul tema del "sacrificio" di Cristo si trova in IDEM, *La messe*, (Lex orandi, 21), Les Éditions du Cerf, Paris 1957, pp. 182-190. Sul commento di Guardini a proposito del *concetto di sacrificio di Cristo* nel pensiero di san Bonaventura e nella linea della redenzione *giuridico-morale*, cfr. IDEM, «La dottrina della Redenzione in san Bonaventura. Un contributo storico-sistemico alla dottrina della Redenzione», in IDEM, *Bonaventura*, cit., pp. 210-214. In quanto alla questione del *sacrificio* dal punto di vista cristiano in generale, si vedano F. VARONE, *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, cit., pp. 109-168; G. DEIANA, *Dai sacrifici dell'Antico Testamento al sacrificio di Cristo*, Urbaniana University Press, Roma 2002, 2006². *Ibidem*, p. 120: «La morte di Cristo che di per sé storicamente non ha nulla che faccia pensare a un sacrificio (si tratta della morte di un innocente, eliminato per motivi politici), viene presentata dal NT sotto molte angolazioni: a) come realizzazione della nuova alleanza (cena eucaristica; Ebr 8); b) come sacrificio espiatorio (Rm 3,24-25; Ebr 9; 2 Cor 5,21); c) come nuova Pasqua (1 Cor 5,7); d) come morte solidale con la condizione dei peccatori (1 Cor 15,3; 2 Cor 5,14). La morte di Cristo diventa il modello del nuovo culto: l'uomo può trasformare la sofferenza più incomprensibile, quella provocata dall'egoismo e dalla malvagità umana, in un'offerta sacrificale che, in quanto vissuta "in Cristo", porta alla risurrezione».

Gesù Cristo ci viene riproposto dunque, in termini a noi oggi non facilmente comprensibili, il senso stesso della vita»³¹⁰.

Ciò significa, ancora una volta, che «il Regno è potenza di Dio, ma si appella alla libertà. Non è possibile pervenirvi se l'uomo si rinchiude in se stesso»³¹¹. La *volontà del sacrificio*, la disponibilità al sacrificio (cfr. Mc 10,45;14,22-24), la “prontezza e disponibilità” all’obbedienza³¹² e la “*proesistenza*”³¹³, quindi, rimangono incrollabilmente in Cristo, ma prendono un’altra forma. La volontà divina prende un’altra strada, ma non può essere eliminata³¹⁴. In quest’ottica, «l'intero suo [di Cristo] destino terreno costituisce una espiazione; questo destino culminerà con la sua morte sulla croce»³¹⁵.

3.2.3. La morte in croce come una decisione degli uomini e un destino per Gesù

È vero che, personalmente, Cristo non ha bisogno di alcuna *espiazione*. Egli è puro non soltanto perché non ha peccato o perché, per un mistero della grazia, è stato escluso e preservato dalla sfera della colpa: è puro attivamente e creativamente. Tuttavia, Egli è stato “mandato” nel mondo dal Padre per sconfiggere il peccato. Questo “mandare” comporta una decisione per gli uomini e un destino per Gesù stesso. Così, la sua morte in croce è, in ultima analisi, un destino che Egli deve liberamente assumere ed una decisione da parte degli uomini³¹⁶.

310 W. KASPER, *Gesù il Cristo*, cit., pp. 370-371.

311 R. GUARDINI, *La Figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, cit., p. 98.

312 *Ibidem*, p. 91: «Egli [Gesù] non si è dedicato per inclinazione alla vita religiosa, in modo da non voler essere altro che un “religioso” vero e proprio: invece è una divina libertà, che in Lui vuole, una missione, che impone, una prontezza e disponibilità, che ubbidisce».

313 IDEM, *Libertad, Gracia y Destino*, cit., p. 195: «Pero Jesús no ha vivido su existencia sólo para sí, sino como Salvador. No es “privada”, sino “pública”, en un sentido absoluto. Jesús fué “enviado” por esencia, vivió “para nosotros” y para nosotros está aquí; por eso lo que Él ha sido y hecho, es tal, que nosotros podemos tomar parte en ello. Mediante su existir ha fundamentado la forma existencial de lo redimido. No sólo la ha descubierto y vivido delante de nosotros, de manera que ahora, contemplándola y siendo animados por Él, podamos cada uno realizarla en virtud de la naturaleza misma de la cosa, sino que Él la ha fundamentado con su acción».

314 Cfr. IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., pp. 300-331.

315 IDEM, *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera*, cit., p. 18.

316 Cfr. IDEM, *L'essenza del Cristianesimo*, cit., pp. 46-50.

In questo senso, riferendosi alla *Lettera ai Romani* e alla *teologia paolina* espressa in essa, Guardini dice che Gesù Cristo, il *Redentore*, è venuto tra gli uomini a motivo del *peccato di Adamo*³¹⁷; poiché l'amore divino si è rivelato più grande di tale peccato. L'Alleanza fu offerta al popolo di Israele nella fede; esso, tuttavia, l'abbandonò. Così dall'Alleanza nella fede è venuta quella della Legge che, di fatto, doveva educare il popolo ebraico facendone qualcosa di unico nella storia. Tuttavia, questo si è irrigidito nella stessa Legge, e quando venne Colui in vista del quale doveva essere educato, gli si negò. Ciò significa che Gesù Cristo ha portato il *regno di Dio*, che sarebbe venuto in scoperta pienezza, se il popolo lo avesse accolto. Il popolo, però, non l'ha voluto fare, al contrario, ha deciso di respingere il Redentore. «Ora la redenzione percorre un'altra strada, quella del sacrificio [...] Il popolo cade e perde il primato, che gli sarebbe spettato nel nuovo ordine delle cose. Ora altri subentrano nella promessa e ricevono grazia in conseguenza della sua caduta. I cristiani provenienti dal paganesimo sono "inseriti nel santo olivo" (*Rm* 11, 17)»³¹⁸.

3.2.4. *La seconda ribellione ed il secondo peccato originale*

Guardini paragona il peccato del *popolo ebraico* a quello di *Adamo-Eva*, la "seconda ribellione" alla "prima ribellione dell'Eden", il "secondo peccato" al "peccato originale". Davanti a Cristo, sostiene, il popolo ebraico si è trovato in una situazione simile a quella in cui si era trovato l'antico Adamo: con libera decisione poteva dire al redentore "sì", ma anche "no". Cristo, dal canto suo, avendo messo il suo amore in rapporto con la libertà degli uomini, poteva

317 IDEM, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., p. 430: «La Revelación nos dice que esta primera opción, determinante de todo lo posterior, tuvo un signo negativo: el hombre no quiso ser una imagen, sino el original; quiso regir como señor, pero no como señor por gracia, sino como señor por esencia».

318 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., pp. 286- 287. Si veda anche IDEM, «Le Jour Sacré dans l'Histoire du Salut», in AA. VV., *Le Jour du Seigneur*, cit., pp. 192-194. *Ibidem*, pp. 192-193: «[...] une rédemption essentielle, qui était accomplie une fois pour toutes, dès le premier instant de l'existence du Dieu fait homme. Les conditions historiques, la forme et la réalisation concrètes de cette rédemption allaient dépendre de la réaction des hommes, de leur manière de recevoir le messager de Dieu. C'est l'attitude des hommes qui devait déterminer la manière dont le Christ allait répondre à la volonté du Père [...] les hommes n'ont pas reçu le Rédempteur. Ils lui ont refusé leur foi, ils se sont tournés contre lui; lui, au lieu de résister ou même de prendre la fuite, a accepté la conjoncture. Il est donc mort, et sa mort a été la forme dernière où la rédemption s'est accomplie et où elle s'est exprimée».

percorrere il suo cammino nei *cuori aperti* o nella *morte*³¹⁹. Tuttavia, il popolo ha deciso liberamente di dire “no”, come avevano fatto i nostri progenitori nell’Eden: «Di qui [della libertà umana] deriva la decisione contro Gesù; il secondo peccato originale. Il “sì” [del popolo ebraico] avrebbe revocato il peccato di Adamo; il “no” lo suggella ancora una volta»³²⁰. Di conseguenza, «il Messia di Dio è costretto a morire per mano di coloro che tutelano la Legge del Signore. Dal suo sangue, dal suo santo Spirito sboccia il giovane cristianesimo, e l’ebraismo rimane chiuso nell’incantesimo dell’attesa di Uno che è già venuto...»³²¹.

C’è da aggiungere un’altra realtà: a questo peccato è associata tutta l’umanità, anche noi. Si tratta di una specie di unico peccato, il peccato dell’umanità intera, nel quale si realizza ciò che noi abbiamo fatto –oggi, ieri e sempre– con la nostra ribellione e la nostra impurità e malvagità quotidiane, con tutto il male che sfugge alla designazione e che si annida nelle radici, compenetrando l’orientamento e l’atteggiamento della nostra esistenza:

«Ma non asseriamo che siano stati i Farisei, i gerarchi, i Giudei a ucciderlo! Come chiamati, come partecipi del Patto essi erano lì per noi tutti, proprio come il primo uomo ci rappresentava tutti in qualità di capostipite del genere umano. La loro responsabilità è anche la nostra. Tutti noi siamo uniti nella comunanza della colpa e della Redenzione. L’uomo è caduto due volte: in principio, nel primo uomo, e nella pienezza dei tempi, allorché i chiamati da Gesù non accettarono il Regno di Dio. È molto pericoloso parlare di “quelli di allora”, come se essi fossero sull’altra sponda, nettamente separati da noi. Questo sarebbe un parlare privo da fede»³²².

In definitiva, «di Cristo tanto comprendiamo, quanto intendiamo del peccato; ma il nostro peccato ci si fa chiaro nella misura in cui condividiamo l’esperienza di vita di ciò che Gesù percorre fino al fondo»³²³. In realtà, nella

319 Cfr. IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 306.

320 *Ibidem*, p. 283.

321 *Ibidem*, p. 356.

322 IDEM, *La Figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, cit., pp. 99-100.

323 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 505. M. FLICK, *El pecado original*, (Pequeña Biblioteca Herder, 22), Herder, Barcelona 1961 [orig. ital., *Il*

colpa della ribellione contro il *Redentore*, tutti gli uomini sono solidali. Tale colpa non è un programma predefinito: né l'atto divinamente libero della redenzione, né il comportamento dei responsabili d'allora, sono un processo necessario. Così, la ribellione degli uomini contro il Redentore, come la prima ribellione dell'umanità nel paradiso terrestre, non è per necessità, bensì per libertà. La vita redentrice di Cristo culmina nella sua morte e sperimenta la sua ultima definizione attraverso di essa: il nostro *Redentore* è ora e per sempre "il Crocifisso"³²⁴.

3.3. ALCUNI INTERROGATIVI A PROPOSITO DELLA TESI GUARDINIANA

3.3.1. L'immutabilità di Dio e del suo piano di fronte alla duplice libertà umana?

Senza dubbio alcuno, ed in reazione a tale modo di vedere le cose, le domande che si affacciano sono tante. Una di queste concerne l'immutabilità di Dio e del suo piano: la decisione dell'uomo può forse definire il corso terreno e storico della vicenda della redenzione, e per ciò la forma dell'atto redentivo?³²⁵ Al riguardo, Guardini osserva che, nonostante tutto, il decreto divino rimane immutato. L'essere del Messia resta lo stesso, cioè il sacrificio³²⁶. La realtà e l'intenzione del sacrificio sono, in effetti, inscritte nell'essere stesso di Cristo: «La dedizione senza riserve alla volontà del Padre, l'essere infiammato [di zelo] per il suo onore, la disponibilità senza misura, qui [presso in Sinottici e Giovanni] ritorna nella forma della dedizione per gli uomini»³²⁷. Infatti, «nella dolcezza della prima festa [la presentazione di

dogma del peccato originale nella teologia contemporanea, (Problemi e Orientamenti di Teologia Dogmatica), Carlo Marzorati Editore, Milano 1957], pp. 68-69: «Precisamente a la luz del misterio de la redención ha de ser considerado el misterio del pecado original. El mensaje evangélico no nos da una "buena nueva" porque declara que todos somos pecadores, sino porque a nosotros, rotos por el peso del pecado que entró en el mundo por culpa del primer padre, non anuncia una gran alegría: nos ha nacido el Salvador, Cristo Jesús, el nuevo Adán».

324 Cfr. R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., pp. 724-725.

325 *Ibidem*, p. 725.

326 Cfr. *Ibidem*, p. 296.

327 *Ibidem*, p. 626.

Gesù al tempio] risuona già l'accento amaro della passione»³²⁸. Perciò, in qualsiasi modo la vita di Gesù e il suo destino terreno avessero preso forma, sarebbe stato sempre l'adempimento di quell'obbedienza, che costituisce l'essenza dell'atto redentivo:

«l'intera esistenza del Redentore non era forse un'unica passione? Dover esistere nel mondo confuso e corrotto con la santità del Figlio di Dio? Ogni moto della sua vita conteneva questo elemento della sofferenza esistenziale, e faceva d'esso un sacrificio, che si compiva nell'obbedienza verso il Padre, il quale l'aveva mandato»³²⁹.

Parlando dell'opera redentrice di Cristo, Guardini utilizza sì la categoria della "rappresentanza vicaria"; tuttavia, non lo fa propriamente in riferimento al sacrificio della croce, bensì all'obbedienza di Gesù al volere del Padre. In altre parole, Cristo rappresenta l'autentico uomo, l'uomo cioè come dovrebbe essere davanti a Dio quale Padre e creatore, ossia *obbediente* alla sua santa volontà³³⁰. È possibile dire che, per Guardini, Cristo ha pagato così il debito per noi e ci ha dato il perdono; tuttavia, non nel senso di pagarlo al Diavolo o a Dio, ma nel senso della sua *obbedienza kenotica* fino alla morte, essendo Egli il "Nuovo Adamo" e il "nuovo inizio"³³¹.

«Cristo –dice Guardini– si dà in dedizione, affinché la volontà del Padre domini ed Egli sia tutto in tutti. In Cristo la creatura dice: "Deve essere Dio, non io". Così viene espiato il peccato di colui che ha detto: "Deve valere la mia volontà, non quella di Dio". In ciò l'essere umano di Gesù trascende nell'eterno. Ciò che Egli dà, viene trasformato, e ritorna a Lui nella gloria [...] È l'"ultimo Adamo", e in Lui vive l'interno genere umano, come è vissuto nel primo. Come pertanto a causa del peccato del primo Adamo tutti sono stati trascinati nella rovina, così tutti in virtù della morte del secondo sono stati portati da Lui con sé nella vita (1 Cor 15, 45)»³³².

328 IDEM, *Il Rosario della Madonna*, cit., p. 60.

329 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., pp. 725-726.

330 Cfr. *Ibidem*, p. 508.

331 Cfr. IDEM, «Oración y Verdad: Meditaciones sobre el Padre Nuestro», in IDEM, *Meditaciones teológicas*, cit., pp. 408-409.

332 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., pp. 626-627.

Il nostro autore osserva che tale *forma di redenzione attraverso il sacrificio della croce* costituisce la spaventosa espressione della spudoratezza addirittura metafisica, con cui l'uomo ha recitato la sua parte e usato la sua libertà per il male – ma anche dell'assoluta umiltà, con cui il Signore della storia si è messo nella posizione dell'obbedienza³³³.

L'esistenza dell'uomo, infatti, non può poggiarsi solo sulla creazione divina e sulla sua efficacia universale donante, ma sulla decisione dell'uomo. Anzi, l'universale efficacia creatrice di Dio e il suo disegno divino giungono alla loro suprema culminazione proprio nella creatura che si decide. Ma la decisione può avvenire solo in forza della libertà; così Dio apre lo spazio alla libertà umana col limitare –apparentemente– se stesso. Dunque vi sono, per così dire, *due libertà* in riferimento all'uomo, una prima e una seconda. La seconda consiste nel fatto che io sono libero nella verità, nel bene (l'identificazione con la volontà-bontà di Dio). Che cosa sia Dio, lo riconosco allora così chiaramente e potentemente da non poter far altro che abbandonarmi, arrendermi a Lui. Questa è, di fatto, la libertà autentica, ma può costituirsi soltanto se la precede l'altra, che consiste nella possibilità di scegliere se dire “sì” o “no” a Dio e al suo amore (la facoltà di scegliere). È «una possibilità tremenda, su cui poggia però la serietà dell'esistenza umana. Dio non poteva risparmiarla all'uomo. Ma affinché essa potesse sussistere, Egli doveva necessariamente divenire “debole” nel mondo; poiché se avesse dominato nella potenza, non ci sarebbe stato alcun spazio per un no (2 Cor 8, 9; Fil 2,7)»³³⁴.

3.3.2. Il dovere per necessità?

Facendo riferimento al brano evangelico Lc 24,26 ed altri brani simili, Guardini evidenzia che nessuno è in grado di “saper comprendere la divina libertà di questo dovere per necessità”, su cui egli ha tentato di riflettere seriamente. Nella modalità in cui Cristo si pone nel mondo e sviluppa il suo rapporto con gli uomini appare sempre più fortemente la possibilità, quasi la necessità, della rovina. È quel “dovere per necessità” di cui parla Gesù stesso

333 Cfr. *Ibidem*, p. 725.

334 *Ibidem*, p. 282. Si veda anche IDEM, «La Adoración», in IDEM, *Dominio de Dios y libertad del hombre. Pequeña suma teológica*, cit., p. 24.

più volte (cfr. *Lc* 12,50; *Mt* 16,21). È quella necessità che si sviluppa dalla situazione, quando le conseguenze delle azioni compiute, le determinazioni ormai fisse nella parola e nell'atto vengono spinte in una precisa direzione. Così, Cristo dà l'assenso alla possibilità della rovina, conferendole un significato infinito che deriva dalla sua missione: essere la forma in cui si attua la volontà redentiva di Dio. Si nota, però, che l'orientamento per cui Gesù assume su di sé questo dovere per necessità non ha nulla dell'abbandonarsi perduto o della disperazione. Né ha alcunché dell'entusiasmo o della dionisiaca brama di perire. Ciò che parla, qui, è un volere incrollabile, che viene dal centro intimo della persona. Per questo è certo che Dio in sé non può soffrire, è pur vero che in Gesù Egli sofferse³³⁵. Ciò sta a significare che la necessità intesa qui è quella che si sviluppa e cresce dalla situazione e dalla decisione degli uomini, secondo la dinamica della storia divino-umana, che è sostanzialmente un *continuo dialogo salvifico* tra Dio e gli uomini³³⁶.

335 Cfr. IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., pp. 296-300. A proposito del tema della "sofferenza" di Dio nella tradizione cristiana, ci sono *due orientamenti di pensiero*: quello di *provenienza greca* (Dio è il Creatore ed il Signore del tempo della storia) e quello più vicino alla *sensibilità biblica* (Dio si identifica con la causa dei deboli e dei sofferenti). Al riguardo, cfr. E. GUERRIERO, «Editoriale», in *Communio* 192 (nov.-dic. 2003), pp. 5-7. In ogni caso, «all'origine di tutto vi è l'amore di Dio, immutabile ed eterno, il quale è capace di attraversare ogni dolore e sofferenza restando fedele a se stesso. La sofferenza di Dio nasce allora dall'amore che è fedele a se stesso nonostante gli eventi della storia, la cattiveria e la debolezza della creatura. Da un punto di vista speculativo è questo amore della Trinità di Dio che va pensato ed approfondito», *Ibidem*, p. 7. «Così, la sofferenza di Dio è ciò che fa sì che il Padre non sia un semplice spettatore della passione del Cristo, ma che provi nelle sue viscere la sofferenza del Figlio e compatisca quella del mondo in una maniera molto più perfetta di quanto possa tutta la compassione umana. Se Dio ci trascende, è perché compatisce la nostra miseria infinitamente meglio di come noi non compatiamo la miseria del nostro prossimo [...] Certo, la sofferenza non è soppressa, ma muta di segno nella misura in cui è liberata dal proprio isolamento. Soffrendo con noi, anche se non è come noi perché la sua pietà non è mescolata al timore, Dio fa sì che la sofferenza degli altri possa essere ricevuta senza essere abolita perché noi lasciamo che l'amore in noi acquisti in misericordia», E. HOUSET, «La pietà come sofferenza d'amore», in *Communio* 192 (nov.-dic. 2003), pp. 40-41.

336 A proposito dell'espressione "è necessario", ha ragione Á. Cordovilla Pérez quando scrive: «Por lo tanto, este "es necesario", que inserta la muerte de Jesús en el plan salvífico de Dios, no significa que la muerte de Jesús se diera por una especie de necesidad metafísica o jurídica por parte de Dios de entregar a la muerte a su Hijo, sino que es la expresión de la íntima y estrecha relación que el Dios único y Jesús tienen en el momento de la pasión. La necesidad se coloca en el plano del corazón para expresar que es desde la libertad de Dios y de su amor por lo que Él nos entrega a su propio Hijo (Rm 8,32; Jn 3,13s; 1 Jn 4,4-8)», Á. CORDOVILLA PÉREZ, «Teología de la cruz y misterio trinitario», in *Sal Terrae* 96/3-1.121 (marzo 2008), 186.

3.3.3. *Il sapere di Dio, la sua volontà salvifica ed il “perché” della morte di Gesù?*

A questo punto, però, sorgono inevitabilmente altre questioni: sa Dio che si arriverà alla morte del Messia? Vuole la morte di Gesù? Certo, dall'eternità, risponde Guardini; tuttavia, ciò non dovrebbe accadere. Eppure, se gli uomini si chiudono, il suo amore deve seguire questa via. Essi, però, non dovrebbero chiudersi. Si tratta, dunque, del *sapere eterno* di Dio, della sua *prescienza divina*, ma anche della *libertà umana*:

«[...] ciò che non dovrebbe avvenire, ma avverrà; la forma che l'opera di redenzione propriamente dovrebbe avere, e quella che avrà effettivamente – tutto ciò si trova confuso in un mistero per noi inseparabile. Ciò che avviene, è libertà e “dovere accadere” per necessità; dono di Dio e affidato alla responsabilità degli uomini. Riflettere su queste cose ci conduce là dove non riusciamo alla verità, ma risolviamo tutto nell'adorazione. Ed essere cristiani significa porsi in quell'atteggiamento. L'uomo diviene cristiano nella misura in cui egli condisce a tutto ciò e – ammaestrato dalla parola di Dio nella fede – lo comprende, lo vuole e lo vive»³³⁷.

Stando così le cose, Gesù dovette per necessità morire, mentre era ancora giovane. La sua opera fu soffocata, quando sarebbe potuta fiorire. I suoi amici gli furono tolti, il suo onore distrutto. Egli non aveva più nulla, non era più nulla.

A tale riguardo, sorge un'ulteriore questione: perché è morto Gesù? Qual è la ragione? Guardini sostiene che, per trovarla, occorre scendere più in profondità, cercandola nelle parole che Gesù pronunciò, a proposito del pane, nella sua ultima cena: «Questo è il mio corpo, che è dato per voi» (cfr. Lc 22,19ss.). Con ciò Egli dice di portare come sua la colpa degli uomini; sente l'orrore della sua terribilità, a Lui solo completamente palese, e avverte l'esigenza dell'espiazione, inaccessibile ad una sensibilità puramente umana. Il carattere dell'avvenimento deriva tutto da quel “per voi”, cioè dal “*pro nobis*”. Perciò, «la morte di Gesù non è una catastrofe, né un eroismo, né

337 R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 306.

l'impegno del martire per la convinzione che rappresenta, ma qualcosa di diverso per origine e natura»³³⁸. In sostanza, come riconosce von Balthasar,

«Il “pro nobis” del cristianesimo primitivo –in cui il senso della croce fu acquisito dall’esperienza della risurrezione– è per Guardini il centro irremovibile della sua fede. È, per ultimo, l’azione del Padre che riconcilia il mondo a sé attraverso il Figlio. La croce è il caso serio dell’amore di Dio uno e trino, nella sua totalità. E “nessuno penetra nel mistero di come il Figlio di Dio possa essere abbandonato da Dio”»³³⁹.

In effetti, in questo “dato per voi”, “sparso per voi”, che diviene il “pro nobis”, si trova sostanzialmente il perché o la ragione: Gesù Cristo ci ha redenti *anche* con la sua morte. Ma che cos’è la “redenzione”, l’aver redento, l’essere redenti? Guardini si esprime così: Dio ha creato l’uomo, ma questi ha peccato. Non per questo, nella sua insondabile grazia, Dio ha lasciato l’uomo in questa perdizione, ma ha voluto recuperarlo. Non spetta a noi, quindi, parlare di altri modi in cui Egli avrebbe potuto farlo. La modalità che Dio ha scelto è quella: s’è fatto uomo e così è nato un essere che realizzava in un’esistenza umana la purità e la parità di cui Dio gode rispetto al peccato. Infatti, solo Dio è, per così dire, all’altezza del peccato. Solo Lui è in grado di scrutarlo in profondità, di misurarlo, di giudicarlo. In uno spirito, in un cuore e in un corpo d’uomo avvenne il regolamento di conti tra di Dio e il peccato. Questo fu l’esistenza di Gesù³⁴⁰:

«Dobbiamo attenerci alla sua parola che ci dice come l’ha fatto: in una modalità di così santa generosità e potenza che ora, dopo che ci è stata rivelata, vorremmo dire che non sarebbe potuto avvenire altrimenti: nella modalità dell’amore. Dio è andato sulle tracce dell’uomo, come viene descritto nelle parabole della pecora smarrita e della dramma perduta (Lc 15, 3-10), nel regno della perdizione, nel nulla malvagio, che s’era spalancato sotto l’azione dell’uomo. Dio non ha solo gettato in basso lo sguardo d’amore, non ha solo chiamato e tratto l’uomo, ma è entrato Lui stesso [nella condizione

338 IDEM, *L'essenza del Cristianesimo*, cit., p. 49.

339 H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, cit., p. 107.

340 Cfr. R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., pp. 525-527.

umana], come Giovanni esprime in modo tanto possente nel primo capitolo del suo Vangelo. Ora si collocava nella storia dell'uomo Colui che era Dio e uomo. Puro come Dio, gravato di responsabilità come l'uomo»³⁴¹.

In sostanza, per redimere l'uomo, Cristo dalla croce sperimentò la realtà degli inferi. In un senso inimmaginabile, Egli è "disceso agli inferi", il regno dove domina il nulla malvagio. Non solo come Colui che ne spezzò i ceppi; ma che sperimentò tale realtà in un modo diverso, terribile, che si può solo presagire. A Gesù stavano a cuore gli uomini: tutti gli uomini e ciascuno di loro con tutto il suo destino. In tal senso, la redenzione realizzata da Cristo, mediante la sua vita e le sue azioni, significa un'esistenza nuova, una creazione nuova. Per mezzo di Cristo, l'uomo passa da un'esistenza di perdizione ad un'esistenza di comunione con Dio, con gli altri e con se stesso. Infatti, da quando il Signore è morto, questa esistenza ha preso posto nella realtà. Grazie ad essa, tutto è cambiato. Dalla comunione l'uomo trae la vita, nella misura in cui è vivo davanti a Dio³⁴². Gesù, infatti, è «l'inviato di Dio per eccellenza, Colui che porta la salvezza, il tipo ideale della vita giusta»³⁴³.

3.3.4. Che cosa sarebbe avvenuto se gli uomini avessero accolto il Redentore pacificamente?

In linea con la tesi guardiniana, è lecito domandarsi ancora, in maniera ipotetica: che cosa sarebbe avvenuto se gli uomini avessero accolto il Redentore pacificamente?³⁴⁴ Tale interrogativo non vuole costruire un'ipotesi oziosa; piuttosto, vuole liberare lo sguardo dalla fissazione secondo cui, in sé, il dato di fatto del rifiuto umano e della morte di Cristo in croce non è una necessità. Esso, infatti, indica che ricusazione, processo e croce di Cristo non sono elementi di un'ineliminabile fatalità, bensì, come s'è detto, fanno parte della logica della storia dialogica tra Dio e gli uomini. La ribellione del primo

341 *Ibidem*, p. 526.

342 Cfr. IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., pp. 528-529.

343 IDEM, *La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù*, cit., p. 31.

344 IDEM, *La imagen de Jesús, el Cristo, en el Nuevo Testamento*, (Cristianismo y Hombre Actual, 19), Ediciones Guadarrama, Madrid 1960, p. 126: «También ellos [los Sinópticos] escribieron mirando desde el fin. Sus relatos no fueron consignados en el curso de los sucesos mismos, sino que proceden de una visión retrospectiva y estriban, consiguientemente, en la fe en el crucificado».

uomo nel Paradiso terrestre, poi, rende ragione di tale avvenimento ultimo, che mai si sarebbe dovuto verificare, né era necessario si compisse; tuttavia, essa è intervenuta, determinando così tutta la storia: la colpa originale non è accaduta per necessità. Si deve, perciò, acquisire la vivezza dello sguardo atto ad accogliere l'elemento inafferrabile del divenire storico. Il peccato originale, come ciò che esso era, è un atto della libertà umana, e come tale terribile; e la risposta che Dio, che non abbandonò a sé l'uomo, ad esso è un atto d'inconcepibile generosità, di una misericordiosa umiltà, per la quale Colui che è elevato e sublime al di sopra di ogni storia si lasciò assorbire dall'agire umano e storico entro la storia umana, entro il tempo e lo spazio. «Lo stesso, come s'è detto, dovrebbe essere raggiunto in rapporto alla seconda decisione, attuata non al "principio", ma nella "pienezza del tempo"»³⁴⁵.

Per quanto concerne la *profezia*, va evidenziato che essa «non annuncia un programma, ma fa appello, dalla storia, alla libertà dell'uomo, mostrandogli le possibilità della sua decisione; parla del Messia come del "Signore della gloria", ma anche dell'uomo dei dolori»³⁴⁶. Precisato ciò, si può ritenere che

«se gli uomini –o, per dirla più esattamente, i *partners* del Patto del Sinai quali rappresentanti dell'umanità, il popolo chiamato da Dio e i suoi capi– avessero accolto e creduto il messaggio di Cristo, sarebbe avvenuto ciò che questo aveva annunciato: "Il Regno di Dio è arrivato, cambiate la vostra mente (= convertitevi) e credete alla buona novella" (Mc 1, 15). Il Regno di Dio sarebbe "venuto", sarebbe entrato nella realtà storica»³⁴⁷.

È ovvio che questo non sarebbe stato ancora quel venire del regno che dovrà farsi evento "alla fine del tempo", portato dal ritorno di Cristo per il *Giudizio Universale*, che concluderà tutta la storia; sarebbe stato quel venire ordinato alla "pienezza del tempo", che avrebbe dovuto avviare, entro il tempo della terra, una nuova storia, quella cristiana. Tale storia

345 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 727.

346 *Ibidem*.

347 *Ibidem*.

«si sarebbe attuata a nuovo, ma con nuove premesse, in ogni singolo, poiché in verità si tratta della storia della salvezza, quindi di vicende personali. Nel singolo sarebbe accaduto tutto ciò che costituisce la storia cristiana: la discesa dello Spirito Santo, la nascita della Chiesa, il lavoro degli Apostoli e dei loro successori, l'espansione del Regno sulla terra e così via. Tutto però avrebbe avuto un carattere diverso – così come la vita dell'uomo e la sua opera “nel Paradiso terrestre” avrebbe contenuto tutto ciò che risulta dall'essenza dell'uomo e del mondo, ma nella condizione dell'obbedienza verso Dio e in accordo con la sua grazia, senza quegli effetti che la colpa ha prodotti. Al tempo stabilito del Padre (Mt 24, 36) si sarebbe compiuta anche la parusia: il Signore sarebbe ritornato e avrebbe tenuto giudizio. Allora si sarebbe realizzato quel reame di Dio che coincide con la fine d'ogni storia, che significa l'aperta vittoria della volontà di Dio su tutti gli enti, che consiste nella creazione trasformata, e immagini del quale sono la città celeste, il banchetto eterno e le promesse delle sette lettere (Ap 2-3)»³⁴⁸.

3.3.5. Era la morte di Gesù un fallimento?

La morte di Gesù di Nazareth, allora, non era forse un fallimento? La risposta di Guardini è negativa, dato che, alla morte, segue la risurrezione. La sua vita distrutta, crollata nella morte, s'è da se stessa destata un'altra volta – naturalmente in uno stato nuovo, trasformato. La risurrezione è, di fatto, il *cuore* della fede cristiana³⁴⁹. Tuttavia, viene interpretata dalla mentalità odierna come fosse un'esperienza psichica dei discepoli di Gesù –che si trovavano in una situazione di dispersione dopo la scomparsa del loro Messia fallito–, o come un'esperienza religiosa della giovane comunità cristiana, che cercava una figura divina oggetto di culto. Così da tali *esperienze psichico-religiose* di vita si sarebbe formata la figura del Cristo risorto, e dunque alcunché di totalmente altro da Gesù di Nazareth.

348 *Ibidem*, p. 728.

349 J. DANÉLOU, *La risurrezione*, (Le idee e la vita, 51), Borla, Torino 1970 [orig. fran., *La résurrection*, Éditions du Seuil, Paris 1969], p. 9: «La fede nella risurrezione è il cuore del cristianesimo. È la soluzione dei problemi ultimi della situazione umana, quelli che interessano gli abissi della morte e del male. Ma, per la ragione, è anche ciò che il cristianesimo ha di più sconvolgente».

Nella Scrittura, però, non v'è alcun accenno al fatto che gli apostoli si aspettassero una qualsiasi risurrezione; infatti, hanno opposto resistenza a questa idea, e sono stati forzati a riconoscerla dal dato di fatto. La figura di un Dio fatto uomo, che porti con sé nella condizione celeste la sua corporeità, era estranea nella massima misura possibile al sistema di pensiero ebraico; giammai l'“inconscio” di pescatori galilei avrebbe superato mediante tale immagine le sue depressioni. In realtà, Gesù ha più volte parlato della sua morte, soprattutto in *tre occasioni* lungo il suo ultimo cammino verso Gerusalemme, e ogni volta ha aggiunto che sarebbe risorto. Egli conosce solo quella morte che ha dopo di sé la risurrezione, e precisamente una *risurrezione immediata*, che si compie in questo tempo del mondo³⁵⁰:

«Gesù si colloca rispetto al mondo in maniera diversa da noi. Diversa a confronto dell'uomo che è puro uomo. Diversa nei riguardi di Dio da quella di un credente. Diversa quanto alla propria esistenza, al vivere e al morire, da quella di tutti noi. Già qui sta il fondamento su cui poggia la risurrezione»³⁵¹.

In realtà, mediante la fede e secondo essa non si pensa a Cristo a partire dal mondo, ma partendo da Lui: Cristo è risorto, dunque la risurrezione è possibile e la sua resurrezione è il fondamento del mondo vero. Essa, di fatto, realizza ciò che Cristo reca in sé da sempre. Perciò, chi la rifiuta, rifiuta con azione retrospettiva anche tutto ciò con cui questa è strettamente unita nell'essere e nella coscienza di Lui³⁵².

In definitiva, solo la risurrezione reca l'ultima chiarezza su ciò che significa redenzione. Grazie ad essa non solo ci è rivelato chi è Dio, chi siamo noi e che cosa è il peccato, ma è accaduto qualcosa di più grande, di più corporeamente caratterizzato. Redenzione significa che la potenza

350 Cfr. R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., pp. 534-537.

351 *Ibidem*, p. 538.

352 Cfr. *Ibidem*, pp. 539-540. Senza l'evento della risurrezione, come nella conclusione del romanzo di J. Saramago *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, prima di morire sulla croce e comprendendo che sarebbe stato ingannato da parte di Dio stesso, Gesù di Nazareth dice agli uomini riferendosi a Dio: «[...] Hombres, perdonadme, porque él no sabe lo que hizo», J. SARAMAGO, *El Evangelio según Jesucristo*, Penguin Random House, Bogotá 2010, p. 492. [orig. port., *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, Editorial Caminho, Lisboa 1991].

d'amore di Dio ci foggia a nuovo, afferrando il nostro essere vivo. Si tratta cioè di realtà, non solo di idea, o di senso intenzionale: è direzione di vita. Redenzione significa, in ultima analisi, che il Signore risorto:

«Redenzione è il secondo inizio divino dopo il primo della creazione [...] Egli, nella sua esistenza corporea, nella sua umanità trasfigurata nella gloria – Egli è il mondo redento. Perciò lo si chiama “il primogenito di tutta la creazione”, il “primo frutto” e il “principio” (Col 1, 15 e 18; 1 Cor 15, 20). In Lui la creazione è elevata e immersa nell'eterna esistenza di Dio. E ora Egli si trova nel mondo, come principio indistruttibile. Egli vi opera come incandescenza di fuoco acceso, che continua ad ardere; come portale che trae all'interno sé; come via viva, che chiama a percorrerla (Lc 12, 49; Gv 10, 7; 14,6). Tutto ciò deve essere coinvolto entro di Lui alla partecipazione della sua trasfigurazione nella gloria»³⁵³.

3.3.6. Dio non poteva perdonare la colpa dei nostri primi progenitori?

Poniamo, finalmente, un interrogativo ipotetico ma serio: avrebbe potuto Dio perdonare il tradimento della sua fiducia da parte dell'uomo, ossia la colpa dei nostri primi progenitori? Non avrebbe potuto Egli, quale amorevole e misericordioso, cancellare e dimenticare il tradimento? La risposta di Guardini a tale interrogativo è negativa: No, non sarebbe stato possibile, perché altrimenti la relazione tra Dio e l'uomo avrebbe mancato di *serietà*. L'amore di Dio, infatti, è un *amore vero-serio* che lascia spazio alla libertà umana. Tuttavia, dice ancora Guardini,

«non sta a noi giudicare su ciò che era possibile od impossibile per Dio. Certamente egli avrebbe potuto cancellare il tradimento della sua creatura mediante un gesto di grazia benevole della sua mano; ma l'amore di Dio per la sua creatura era di una serietà così terribile che la vita dell'uomo, dopo il suo tradimento, non avrebbe potuto manifestamente continuare così com'era stata per il passato. Quanto il rapporto dell'uomo con Dio, con se stesso e con il mondo sia stato

353 R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 545.

sconvolto fino alle sue fondamenta, noi possiamo constatarlo da questo stesso uomo»³⁵⁴.

È stato l'amore di Dio a prevedere la modalità per rimediare al tradimento dell'uomo. Se Egli non avesse fatto ciò, se Dio avesse abbandonato l'uomo alle conseguenze del suo tradimento, la storia umana sarebbe stata una storia di disperazione:

«Ma l'amore divino intraprese una nuova opera. Questo amore non poteva cancellare ciò che era accaduto, perché Dio è giusto e veritiero; pertanto il suo eterno Figlio prese la colpa sopra di sé e fece il suo ingresso in questo mondo corrotto. Ebbe allora inizio la lotta nella quale siamo tutti impegnati; essa durerà sino alla fine del mondo»³⁵⁵.

3.4. TENTATIVO DI VALUTAZIONE CRITICA

3.4.1. L'amore divino e il destino storico-mondano di Dio

Occorre, ora, tentare una *valutazione critica* della concezione di Guardini circa il legame esistente tra creazione, peccato, incarnazione-redenzione, e della sua tesi sulle “due forme” di redenzione. Va subito detto che Guardini parla di un vero *amore divino* che diventa *destino* storico-mondano. Dio ama gli uomini, e questo suo amare diventa per Lui un destino. Si potrebbe intendere questo come “necessità” in riferimento a Dio, ma non lo è affatto perché, in fondo, si tratta di un amore vero, e l'amore vero lega l'amante all'amato. Dio ama l'umanità; perciò, questo suo amore divino diventa responsabilità ed impegno, e quindi un destino. Infatti,

«chi ama rinuncia alla libertà del suo cuore e si lega alla persona amata, non per violenza o per calcolo, ma proprio per amore [...] E per questo fin dal primo istante l'amore è “destino”. Qualche cosa di simile è avvenuto in Dio, o meglio, ciò che avviene nell'uomo deve

354 IDEM, *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera*, cit., p. 164.

355 *Ibidem*, p. 175.

essere un riflesso di quanto avviene in Dio stesso con una forza che noi non possiamo immaginare»³⁵⁶.

Se si vuole, qui si può utilizzare il linguaggio scolastico tipico della teologia medievale, affermando che il “destino” in cui Dio si è coinvolto è una realtà *conveniente* al suo vero-serio amore. Ciò significa, da una parte, che nel suo amore, Dio rimane assolutamente libero; dall'altra, che Egli, proprio in ragione di questo suo grande amore, è legato per sempre all'umanità: il suo destino è legato per sempre al destino degli uomini. Il destino divino e il destino umano, dunque, si interpellano e si corrispondono. In quest'ottica, Guardini comprende tutta la storia salvifica. L'incarnazione e la redenzione fanno parte della logica dell'impegno continuo di Dio per il destino umano che in certo senso è diventato suo. Tale impegno è radicato, e di qui iniziato, nel momento dell'atto creativo divino:

«Da questo momento [della creazione] incomincia l'impegno diretto dell'onore di Dio che crea ed ama; si riafferma dove è detto che l'uomo fu creato a immagine e somiglianza di Dio; onore, questo, fatto all'uomo per amore, sì che si può dire che Dio è ormai legato a quest'uomo come nessun uomo può esser legato ad un altro uomo. L'impegno si farà più profondo e sempre più agirà sul destino umano con l'intervento di Dio attraverso la storia sacra, nel patto da Lui stretto con l'uomo, nella rivelazione della sua verità e della sua legge fino all'atto dell'incarnazione, superiore ad ogni terrena misura»³⁵⁷.

In conseguenza di ciò, «l'amore di Dio lo porta a sacrificarsi; e non per una oscura necessità, ma nell'assoluta libertà della sua sovranità»³⁵⁸. Si tratta, in ultima analisi, del “destino di Dio fra gli uomini”, del “destino mondano di Dio”³⁵⁹.

«In un senso che gli è esclusivo –osserva Guardini–, Dio sperimenta realmente il “destino” nel mondo. Ed Egli è tale che può sperimentarlo. E il fatto di poter sperimentare è la gloria estrema.

356 IDEM, *Il Rosario della Madonna*, cit., p. 39.

357 *Ibidem*, pp. 41-42.

358 *Ibidem*, p. 55.

359 Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, cit., pp. 67.105.

Coincide con il fatto che Egli ama... che Egli è l'“amore”. Questo destino però è profondamente tragico... La sua espressione estrema è la Croce di Cristo»³⁶⁰.

Da questo brano risulta chiaro e ben fondato il legame che il nostro autore stabilisce tra creazione, peccato, incarnazione, redenzione ed escatologia, legame che esiste e si alimenta dell'amore divino che si fa destino:

«Questa divina disposizione interiore [l'amore divino] sta alla base di tutto quello che Dio fa. Perché Egli ama così, ha creato il mondo; e quant'è grande l'oltraggio del peccato originale, se commisurato a quest'amore! Perché ama così, non ha abbandonato i colpevoli alla loro volontà, ma ha concepito il disegno della Redenzione. Perché ama con un tale amore, Egli è venuto nel mondo e si è fatto uomo. Tutto, assolutamente tutto, dipende dal fatto che noi comprendiamo ciò. Poiché essere redenti significa entrare in questo amore»³⁶¹.

3.4.2. L'amore di Dio è un amore “sul serio”

In ultima analisi, quello di Dio è un amore “sul serio”, perché tale è il significato del messaggio cristiano. Pertanto, Colui che parla dell'amore vero-serio di Dio parla di un grande mistero o, per meglio dire, parla di quella che può essere definita la radice dei misteri cristiani: «La rivelazione della serietà di questo amore divino che genera un destino è rappresentata dalla persona di Gesù Cristo e da quello che gli avvenne»³⁶². Tale amore, infatti, non significa soltanto voler bene al mondo, allietarsi che l'uomo viva e sia felice, assisterlo nelle sue necessità; piuttosto, tutta la serietà di questo amore appare solamente quando questo amore si trasforma in un *destino* per Colui che ama, cosa che noi riscontriamo nell'esistenza-vita di Gesù³⁶³. E così, afferma Guardini:

360 R. GUARDINI, *Libertà, Grazia, Destino*, cit., p. 317.

361 IDEM, *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera*, cit., p. 95.

362 *Ibidem*, p. 160. Al riguardo, si veda anche IDEM, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., pp. 269-305.

363 Al tema del “destino” in generale e nella *vita di Gesù* in particolare, Guardini dedica delle bellissime pagine in una sua opera. Al riguardo, cfr. IDEM, *Libertad, Gracia y Destino*, cit., pp. 143-238.

«la parola “amore di Dio” esprime un mistero. Essa parla di qualcosa che oltrepassa la nostra comprensione. E la oltrepassa in un modo così totale e definitivo, che noi non siamo assolutamente capaci di inserirla nella struttura dei nostri pensieri [...] L'amore di Dio è qualche cosa di talmente misterioso e grande che, di fronte ad esso, non si può far altro che tacere e cadere in ginocchio»³⁶⁴.

3.4.3. *Contro e pro la tesi guardiniana*

Delineata la tesi di Guardini del “duplice piano redentivo”, se ne vuole ora dare una valutazione, un giudizio. In generale, il giudizio degli studiosi su tale sua tesi è variabile e addirittura contraddittorio: mentre alcuni la criticano duramente, altri la accettano e giustificano. Tra i primi si segnalano X. Tilliette e H. U. von Balthasar. Per Tilliette, la tesi guardiniana secondo cui la redenzione ha avuto un carattere storicamente contingente, è “un’ossessione di Guardini”, unita alla sottovalutazione del mistero della *Kenosi* del Cristo e ad una sua rinuncia ad andare fino alle estreme conseguenze di tale *Kenosi*³⁶⁵. Guardini, osserva Tilliette,

«avrebbe potuto anche sottolineare maggiormente il mistero del sabato santo caro a Blondel o ad Hans Urs von Balthasar, questo spazio di tempo più misterioso di tutti gli altri tempi dell'economia divina [...] Il Cristo in maestà, il Cristo ieratico, nella certezza luminosa del suo essere, in Guardini prevale sul Cristo umiliato e sofferente, senza tuttavia che sia trascurato l'aspetto doloroso dell'incarnazione»³⁶⁶.

Nella parte finale del suo libro su Guardini, dedicata alla fede, alla cristologia e alla Chiesa nel pensiero guardiniano, von Balthasar rivolge due sottili critiche al teologo italo-tedesco: una riguarda la tesi della duplice forma della redenzione e l'altra l'attaccamento di Guardini al mondo borghese del suo tempo. Per la seconda critica, von Balthasar ha forse ragione:

364 IDEM, *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera*, cit., pp. 137-138.

365 Cfr. X. TILLIETTE, «La sesta beatitudine e il problema della “coscienza di Cristo”», in *Communio* 102 (nov.-dic. 1988), p. 34.

366 *Ibidem*, p. 35.

Guardini, infatti, non ha rivolto il suo sguardo alla miseria del mondo come esso è realmente. In altre parole, la sua riflessione ha guardato al mondo con gli occhi della teologia giovannea, dall'alto e non dal basso. Quanto alla tesi della *duplice forma* della redenzione guardiniana, il teologo svizzero ne dà inizialmente una valutazione positiva, riconoscendole il merito di accentuare la "libertà dell'uomo nei confronti della grazia"; tuttavia, finisce per ritenerla «una idea fissa di Guardini», alla quale «non si dovrà dare un peso determinante». Guardini, sostiene von Balthasar, dovrebbe sapere che nella situazione post-edenica, data la caducità di tutto il genere umano a partire da Adamo, «un Sì di questo mondo a Cristo è in fondo irreal», così come dovrebbe sapere che Cristo

«inizia la sua esistenza già nel segno della contraddizione, che la croce è la legge fondamentale della sua esistenza, "il simbolo della sua esistenza". Egli è qui per addossarsi l'ingiustizia del mondo: per morire della morte peggiore, la più abbandonata, lontana, terribile, per abbracciare tutte le morti degli uomini colpevoli, senza "evitare nulla" e senza "riserva" [...] La croce è l'ingresso di Dio nel secondo caos [...]»³⁶⁷.

Dal canto suo, commentando sia la tesi di Guardini che le critiche rivolte ad essa da Tilliette e da von Balthasar, S. Zucal ritiene la tesi guardiniana "estremamente originale" ed afferma lucidamente:

«Tilliette la definisce e la condanna come un'"ossessione", Balthasar come un'"idea fissa" cui non "si dovrà dare un peso determinante", eppure mi pare di poterla definire non solo suggestiva, ma del tutto coerente con le premesse speculative guardiniane. Vi si può percepire il contatto di Guardini con la filosofia dell'esistenza e con la "Lebensphilosophie" del suo tempo, l'opposizione radicale ad ogni forma di idealismo, di colonizzazione hegeliana della teologia e insieme ad ogni svalutazione della storia *reale*, come luogo dell'incontro tra uomo e Dio»³⁶⁸.

367 H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, cit., pp. 106-107.

368 S. ZUCAL, «Romano Guardini. Il Cristo esposto all'umana decisione», in S. ZUCAL (a cura di), *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*, cit., pp. 496-497.

Seguendo la valutazione critica di R. Esposito, Zucal sostiene inoltre che la tesi guardiniana ha più vantaggi di quella della morte in croce “necessaria” sostenuta da von Balthasar e da altri. Al riguardo, egli osserva:

«[...] la tesi opposta a quella di Guardini, la tesi della morte in croce “necessaria” non sfugge al rischio di un’interpretazione dialettica di tipo hegeliano dell’incarnazione e della morte di Gesù, svalutando sia il senso della tragica possibilità di libera decisione dell’uomo sia il significato della libera assunzione da parte del Figlio di Dio del suo tragico destino. Tutto potrebbe degradare in una sorta di “sacra rappresentazione” o apparire di nuovo “mitico” come per i salvatori delle religioni pagane, e non crudamente e nettamente “storico”. Uno studioso italiano, Roberto Esposito, mi sembra abbia colto l’autentica valenza della tesi guardiniana, mostrandone tra l’altro le correlazioni con la filosofia della *decisione* di Carl Schmitt. Guardini si pone, per Esposito, agli antipodi di Barth e di Bultmann e della loro preoccupazione di proteggere l’assolutezza del *Kerigma* da ogni *contaminatio* storica, opponendo la tesi della *decisione*»³⁶⁹.

Per R. Esposito, infatti, la “tesi della decisione” di Guardini «è un’idea che con tagliente nettezza scaturisce dall’intera cristologia guardiniana. Cristo non si limita a portare decisione, Egli è decisione, principio puro di decisione»³⁷⁰. Ciò vuol dire che Cristo è decisione nel *duplici senso* che la rende possibile e la costituisce: Egli costringe i contemporanei a *decidere* ed Egli stesso *decide*.

«Nel mondo di Guardini –ribadisce Esposito–, la Croce di Cristo, la *sua* decisione, occupa un punto mediano tra la decisione di Dio e quella dell’uomo. Si tratta di una relazione asimmetrica. La prima è originaria, assoluta; la seconda derivata, difettiva. Ma entrambe massimamente libere. E anzi libera ognuna in ragione della libertà dell’altra»³⁷¹.

369 *Ibidem*, p. 499.

370 R. ESPOSITO, «Teologia politica. Modernità e decisione in Schmitt e Guardini», in *Centaurio* 6,16 (1986), p. 104.

371 *Ibidem*, p. 105.

Inoltre, indicando la tesi guardiniana come “una tesi singolare”³⁷², B. Mondin, da un lato, la considera “discutibile” ma, dall’altro, osserva che essa ha “diversi punti a suo favore”. In particolare, ne individua due: primo, rende più intelligibile il castigo con cui Dio ha colpito gli ebrei e tutta l’umanità per aver rifiutato il Messia e il suo messaggio; secondo, mostra più chiaramente come la via della croce sia frutto d’una libera decisione³⁷³.

3.4.4. Elementi teologici in favore della tesi guardiniana

Quanto a noi, riteniamo che abbiamo del tutto ragione R. Esposito, S. Zucal e B. Mondin nella loro posizione favorevole al riguardo della tesi guardiniana. A proposito delle critiche rivolte a Guardini da X. Tilliette e da von Balthasar, si può dire innanzitutto che è vero che il nostro autore non ha sviluppato profondamente il mistero della *Kenosi* e del *Sabato santo* come hanno fatto Blondel o von Balthasar (che è accaduto nel Sabato santo?)³⁷⁴. Tuttavia, contro la critica di Tilliette, è possibile dire che con la sua tesi, Guardini è andato fino alle estreme conseguenze della *Kenosi* di Cristo considerando il *motivo* di questo evento (perché è stato il Sabato santo?); anzi, egli ha considerato la *Kenosi* divina fin dalla creazione del mondo, passando per tutta la vita-esistenza di Gesù, fino alla fine del mondo (la dimensione escatologica della possibilità reale dell’inferno). Come abbiamo detto anteriormente, Dio si è reso debole ed impotente nel mondo (la vera *Kenosi*) proprio per lasciare posto alla libertà dell’uomo e del suo “no”. In tale senso, nel pensiero guardiniano, la *Kenosi* di Dio è il segno e l’altro volto dell’amore divino e fondamentalmente anche della libertà dell’uomo³⁷⁵.

Quanto alla critica di von Balthasar, nonostante egli sviluppi più schemi soteriologici attorno al mistero della croce, sembra non voler abbandonare la *necessità drammatica* della croce per la redenzione-salvezza

372 Cfr. B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo ventesimo. vol. I: I teologi cattolici*, cit., p. 116.

373 Cfr. IDEM, «Guardini Romano», in IDEM, *Dizionario dei teologi*, cit., pp. 290-291; IDEM, *I grandi teologi del secolo ventesimo. vol. I: I teologi cattolici*, cit., p. 118.

374 Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática. vol. 4: La acción*, cit., pp. 209-396.

375 Cfr. R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., pp. 159-160.

dell'umanità, né la “sostituzione penale” da parte di Gesù (la cristologia della “sostituzione”)³⁷⁶. Guardini ha tentato, invece, di uscire da questo schema

376 Il mistero della croce occupa un posto centrale nella vasta produzione di H. U. von Balthasar. Basti ricordare, ad es., la sua famosa opera *Chi è il cristiano?*, a causa della quale si passa, nell'immaginario pubblico, da un teologo “progressista” (con la sua opera *Abbatere i bastioni*) a un teologo “tradizionalista”. Nella sua opera *Chi è il cristiano?*, egli afferma che l'essere cristiano si fonda principalmente sul Gesù Cristo crocifisso-risorto, e che il cristiano è quello che partecipa al “sì” obbediente della croce: «Cristiano es la persona que “vive de la fe” (Rom 1,17), es decir, que ha apostado toda su existencia a una posibilidad que nos brindó Jesucristo, el Hijo de Dios, obediente por todos nosotros hasta la cruz: participar en el sí a Dios, un sí obediente que redime al mundo», H. U. VON BALTHASAR, *Quién es cristiano*, (Verdad e Imagen Minor, 13), Ediciones Sígueme, Salamanca 2000, p. 62. [orig. ted., *Wer ist ein Christ?*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983, 1993⁵]. Nel pensiero balthasariano, inoltre, la *theologia crucis* ha *schemi soteriologici* molto ricchi. Alcuni esempi: 1) la *dimensione kenotica*: la croce è come il culmine dell'“esistenza kenotica” della persona divina preesistente (cfr. *Fil* 2,6-11) fatta uomo (cfr. *Gv* 1,14), e della sua obbedienza, pretesa, povertà ed abbandono. Perciò, chi dice “incarnazione”, dice anche “croce”. 2) la *dimensione trinitaria*: la croce è la consegna di Gesù da parte degli uomini alla morte; prima di questo, però, è la consegna di Gesù da parte del Padre (cfr. *Rm* 1,24) e l'auto-consegna da parte di Gesù, per la sua obbedienza filiale-kenotica, nello Spirito, alla volontà del Padre. 3) la *dimensione rivelativa*: nella croce si ha il culmine della manifestazione piena e definitiva della gloria e della bellezza dell'amore trinitario di Dio. Nella sua vita, nella sua pretesa, nella sua morte e risurrezione, Gesù di Nazareth non è soltanto l'espressione dell'uomo perfetto, ma anche e fondamentalmente l'espressione del Dio uno-trino. 4) la *dimensione drammatico-redentiva*: nella morte sulla croce e nel drammatico abbandono di Gesù da parte del Padre negli inferi (il Sabato santo), il Figlio porta a termine la riconciliazione tra Dio ed il mondo (la soteriologia drammatica e l'azione redentiva-espiatoria). 5) la *dimensione solidale*: nella morte-risurrezione di Gesù, Dio si mostra solidale con gli uomini “nella morte” ed “oltre alla morte”. Grazie al mistero pasquale (la risposta-conferma da parte di Dio-Padre alla pretesa del Figlio), la fede cristiana si fonda totalmente sull'evento cristologico-trinitario del crocifisso-risorto. 6) la *dimensione escatologica*: mentre Gesù cammina verso la croce, la storia umana stessa si orienta verso il suo fine (il peso escatologico dell'evento della croce). Dio stesso, nel suo Figlio Gesù Cristo (*l'eschaton*) è la sintesi dell'escatologia cristiana, il purgatorio, l'inferno, il giudizio ed il paradiso. Perciò, la possibilità tremenda dell'inferno, come del resto tutta l'escatologia-esperanza cristiana, viene considerata alla luce della croce, del Sabato santo e della risurrezione. A proposito di tutto ciò, cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. vol. 7: Nuevo Testamento*, cit., pp. 167-312; IDEM, «El Misterio Pascual», in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación. vol. III: El acontecimiento Cristo*, cit., pp. 666-760; IDEM, *Teodramática. vol. 4: La acción*, cit., pp. 209-396; IDEM, *Quién es cristiano*, cit., pp. 53-104; M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il mistero della croce. Saggio di teologia sistemática*, cit., pp. 211-213; A. GILBERTO, «La comprensione di Gesù Cristo nella teologia contemporanea», in AA. VV., *Gesù Cristo*, cit., pp. 235-237; G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza*, (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 94), Queriniana, Brescia 1997. Insomma, la cristologia che propone il teologo svizzero, nel volume 4 della *Teodrammatica*, è chiaramente quella della “sostituzione”, e non semplicemente quella della “solidarietà”. Si tratta, infatti, dell'intercambio tra *Cristo-senza-*

penale-giuridico, valorizzando più il *libero-serio amore divino* e la *serietà della libertà umana*, che hanno portato all'evento della croce, che non doveva accadere.

Ci sono, inoltre, altri punti a favore della tesi guardiniana. Innanzitutto, essa mostra che il piano salvifico di Dio non è frammentato ma è in una *totale unità armonica* che abbraccia e collega *protologia* ed *escatologia*. Si tratta perciò di una storia d'azione divina e d'accoglienza/rifiuto umano; tutto questo trova la sua ragione nell'amore di Dio che diventa *destino storico-mondano*. Pertanto, essa mostra più chiaramente il dinamismo della storia salvifica che ha *due poli* contrari ma non contraddittori –Dio e l'uomo, il Creatore e la creatura, l'Infinito e il finito, l'Assoluto e il concreto– che si incontrano nel Dio-Uomo Gesù Cristo, il “massimo assoluto di Dio” e il “massimo concreto del mondo” (Nicolò Cusano).

Tale tesi esprime e presenta un'immagine di Dio e dell'uomo più vera e più radicata nella rivelazione e nella fede cristiane. Se si considera la croce come «il caso serio dell'amore di Dio uno e trino, nella sua totalità»³⁷⁷, si deve aggiungere che il Dio di Gesù Cristo non è quel *Dio irato-arrabbiato* che esige necessariamente il sacrificio in croce di suo unico Figlio per perdonare l'uomo peccatore, bensì quel Dio che lega amorosamente il suo destino al destino dell'umanità peccatrice. Nonostante il peccato, anzi, attraverso di

peccato e gli *uomini-peccatori*, grazie al quale, *l'uomo-peccatore* ottiene la liberazione-riscatto ed entra nella vita divino-trinitaria (la “divinizzazione”). In quest'ottica, l'ira divina cade sul Crocifisso a causa di noi e per noi. Nella croce, Gesù Cristo, il Figlio incarnato, ha assunto e sofferto l'ira di Dio-Padre; poiché Egli è colui che deve soffrire il conflitto tra Dio e gli uomini. Al riguardo, si rimanda alla nostra presentazione sintetica-critica della “teologia della croce” nel pensiero balthasariano, che si trova in A. N. I. ABDELMALAK, «*Haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz*». R. Guardini y H. U. von Balthasar ante el sentido teológico de la muerte en cruz de Jesucristo, cit., pp. 81-135, in modo particolare, pp. 107-115. Rifiutando l'idea della “sostituzione penale” di von Balthasar, J. A. Sayés osserva: «La idea de la sustitución penal tuvo su máximo representante en Lutero, el cual pensó que Cristo pagó con los tormentos del infierno la condenación que nosotros merecíamos por nuestros pecados [...] La idea de la sustitución penal no tiene suficientemente en cuenta la inocencia que se da en Cristo. Dicha idea de sustitución penal parte de la concepción de la redención como expresión de la ira divina que vemos en los reformadores; pero olvida que no podemos atribuir a Cristo nada de pecado, transfiriendo sobre él la culpabilidad, la condena o el castigo. Precisamente, si Cristo ha podido expiar nuestros pecados, es porque no podía tener ninguna culpabilidad, ni siquiera de sustitución, y porque no podía ser objeto de castigo o condena», J. A. SAYÉS, *La esencia del cristianismo. Diálogo con K. Rahner* y H. U. Von Balthasar, Ediciones Cristiandad, Madrid 2005, p. 281.

377 Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, cit., p. 107.

esso, Dio rivela la sua assoluta libertà e il suo amore gratuito. In realtà, chi ha bisogno di cambiare la sua disposizione non è Dio ma l'uomo. In effetti, secondo Guardini,

«la Rivelazione dice a questo proposito che Dio –se l'espressione è lecita– *reprime* la propria assolutezza per impegnarsi nella storia. Dice, in altre parole, che Dio prende tanto sul serio il mondo e la sua salvezza, l'uomo e la sua colpa che Egli stesso –per così dire– assume il loro rifacimento»³⁷⁸.

A partire dalla tesi guardiniana, si può affermare che la redenzione-salvezza dell'umanità è stata compiuta da Gesù Cristo, non soltanto nel momento della sua morte-risurrezione, bensì per mezzo di *tutta la sua vita-esistenza*³⁷⁹. In altri termini, come dice D. Bonhoeffer, «Gesù “non esiste che per gli altri”» (la sua “*pro-esistenza*”)³⁸⁰. In questo senso, si può dire con J. L. Ruiz De La Peña, che

«Gesù ci ha dato la salvezza, non morendo, ma vivendo. O meglio, l'esistenza di Gesù é stata tutta salvifica, perché è stata un'esistenza offerta, nella quale la morte non è un fatto isolato, ma il culmine logico di un processo vitale coerente complessivo [...] Gesù vissuto, letteralmente desvivendosi per il prossimo; il fatto di morire-per è la foce di questo vivere-per, di questa “*pro-esistenza*” (Bonhoeffer) o *esistenza-in-favore-di*. Più che una azione rituale sacrificale, ciò che Gesù ci ha offerto è un sacrificio esistenziale»³⁸¹.

Nella morte di Cristo in croce, si tratta fondamentalmente della sua *proesistenza*: quella *verticale* (la “passione per Dio”) e quella *orizzontale* (la

378 R. GUARDINI, *L'esistenza del cristiano*, cit., p. 224.

379 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Cuestiones selectas de Cristología» (1979), in IDEM, *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1998, 2000², p. 223: «La teología sólo puede captar el sentido y el alcance de la resurrección de Jesús a la luz del acontecimiento de su muerte. Del mismo modo, ella no puede comprender el sentido de esa muerte sino a la luz de la vida de Jesús, de su acción y de su mensaje. La totalidad y la unidad del acontecimiento de la salvación, que es Jesucristo, implican su vida, su muerte y su resurrección».

380 Cfr. D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, cit., p. 224.

381 J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Creación, gracia, salvación*, cit., p. 119. [La traduzione è nostra].

“passione per gli uomini”). È possibile dire, quindi, che a causa della sua passione per Dio-Padre e la sua compassione per gli uomini-fratelli, Gesù ha sofferto la passione della croce. Tutto ciò significa, in ultima analisi, *l'umiltà* e *l'impotenza* delle quali soltanto Dio è capace. Dal primo momento della creazione, infatti, Dio ha lasciato un posto in se stesso per la sofferenza, e la sua agape si rapporta strettamente alla sua agonia e alla sua impotenza; poiché chi ama, paradossalmente, soffre e si rende impotente³⁸². Come dice bene von Balthasar, «dare origine a creature libere è la prima autoespropriazione della potenza divina»³⁸³. In altre parole, si tratta dell'«essere-amore di Dio in se stesso (trinitariamente) e la significazione del suo essere-amore nella duplice grazia della creazione della libertà e della sua redenzione, attraverso la follia della croce»³⁸⁴. In definitiva, la croce dice che l'altro volto della moneta dell'amore del Dio cristiano rivelato per-in Gesù Cristo è precisamente la libertà umana.

L'interpretazione guardiniana della morte in croce di Gesù Cristo va quindi nella linea dell'interpretazione *proesistente* di tutta la vita di Gesù e della sua morte in croce. Si tratta della “cristologia proesistente”³⁸⁵ del *Mediatore*, in cui riflette sulla *pre-esistenza* di Gesù Cristo (il “Mediatore-creatore”), sulla sua *co-esistenza* (il “Mediatore-rivelatore”), sulla sua *pro-esistenza* (il “Mediatore-redentore”) e sulla sua *post-esistenza* (il “Mediatore escatologico”). Nella sua interpretazione della croce, inoltre, Guardini

382 G. GRESHAKE, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, cit., p. 76: «Un Dios incapaz de sufrir sería un Dios incapaz de amar al hombre. Pero con ello queda también indicada ya la singular modalidad del sufrimiento divino: mientras que el sufrimiento humano es por regla general involuntario, un suceso que viene de fuera, el sufrimiento de Dios se muestra –dado que se funda en el carácter insondable de su libertad– como un sufrimiento aceptado libremente en el amor a la criatura, como sufrimiento de amor y sufrimiento por amor».

383 H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, cit., p. 66.

384 *Ibidem*, pp. 107-108.

385 Per la “cristologia proesistente” (la “proesistenza altruistica di Gesù”), si veda H. SCHÜRMAN, *Gesù di fronte alla propria morte. Riflessioni esegetiche e prospettive*, cit., pp. 149-190. *Ibidem*, pp. 169-170: «Gesù è stato l'“uomo per gli altri”, perché ha vissuto per il “totalmente Altro”. D'altro canto, ciò è comprensibile solo se nell'amore di Gesù è venuto l'amore di Dio, se l'Emmanuele (il “Dio con noi”) ci incontra nella proesistenza di Gesù [...] Gesù è l'“uomo per gli altri”, che, in quanto *Christus traditus* dato *pro vobis* (Lc. 22,19 s.) al di là di ciò ha trasceso e rinunciato a se stesso “per molti” (Mc. 14,24) [...] La proesistenza di Gesù, il suo impegno nella sua radicalità orizzontale e verticale, possono essere capiti solo se vi si scorge l'impegno di Dio».

sottolinea anche la *questione della libertà* (di Dio, di Gesù e degli uomini)³⁸⁶ e la *questione della logica-dinamica* della “*historia salutis*”. In questo senso, la croce esprime la *libertà di Dio* in Gesù Cristo, nella *proesistenza verticale ed orizzontale* di quest’ultimo, nella sua solidarietà con Dio e con gli uomini e nella sua fedele carità, ma anche la *libertà degli uomini* nel peccato, che consiste precisamente nel loro rifiuto della manifestazione del Dio trinitario in Gesù di Nazareth. Al riguardo, vale la pena ricordare qui un testo molto significativo e bello di M. Flick:

«[...] la croce è la conseguenza connaturale della situazione del Figlio di Dio, incarnatosi nel mondo dominato dal peccato. Il Dio fatto uomo non può non sentire una vera solidarietà con tutti gli uomini, suoi fratelli, non può non operare la liberazione dell’uomo dalla schiavitù del peccato e della morte; egli non può non impegnarsi per restaurare la creazione, facendo in essa riflettere la gloria che il Padre voleva ad essa comunicare. Ora, quest’impresa realizzantesi nella testimonianza, nell’annuncio del messaggio, nei miracoli ecc., inevitabilmente provoca l’odio, la resistenza attiva del mondo dominato dal peccato e dal male (Gv 15,18). Ebrei e pagani si accordano nell’eliminare Gesù dal loro mondo per diversi motivi immediati, ma in ultima analisi obbedendo alle esigenze dell’egoismo assolutizzato. Il Padre “vuole” la croce, non come una sofferenza aggiunta alla vita di Gesù, non con un decreto speciale estrinseco, ma vuole la fedele carità di Gesù che è pronta ad andare fino alla croce, e che provoca la resistenza crocifiggente del mondo [...] Il Padre “vuole” dunque la croce, non per sé e in sé, ma in quanto vuole la carità di Cristo incondizionatamente, concretamente e integralmente, con tutte le sue cause, condizioni e conseguenze; e Cristo così accetta la sua vocazione di redentore [...] Cristo avrebbe potuto meritare per i suoi fratelli la diffusione dell’amore divino, anche senza la croce; ma la croce testimonia con singolare efficacia che la volontà del Padre è il supremo valore, per cui vale la pena dare tutto, e che il servizio di Dio nel servizio del prossimo è il modo

386 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, cit., p. 112: «La muerte de Jesús es interpretada en el NT con un verbo, *διδόναι* (entregar), y como resultado de tres libertades en juego, la de Dios, la de Jesús y la de los hombres. Las tres son diferentes pero convergentes; ninguna puede deponer su responsabilidad ni transferir sobre las otras lo que le es propio».

con cui l'uomo arriva al suo pieno sviluppo. Così, sul Calvario, nella storia umana si è oramai verificato un avvenimento del tutto inedito, una testimonianza di amore per il Padre e per i fratelli, che supera infinitamente le false testimonianze dei nostri peccati, e quindi li “ripara”»³⁸⁷.

Si può ritenere, così, che la reinterpretazione della morte in croce di Gesù da parte del nostro autore³⁸⁸, come anche tutte le altre possibili reinterpretazioni, devono sottolineare il fatto che tutte le possibili letture dell'evento della croce sono forme espressive della libertà sovrana di Dio nella sua auto-donazione amorosa e nella sua sofferenza per amore³⁸⁹, per la redenzione-salvezza dell'umanità intera, che ha preso forma concreta

387 M. FLICK, «Croce», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, cit., pp. 269.270.

388 Nella stessa linea della *tesi guardiniana* sembra camminare anche J. I. Gonzalez Fuas, in modo particolare negli elementi seguenti: 1) la morte di Gesù in croce è il centro della soteriologia, in quanto connessa, però, a tutta la vita di Gesù ed espressione di essa; 2) la *Kenosi* di Gesù Cristo e la sua auto-donazione fino alla morte in croce; 3) l'interpretazione espiatoria della morte di Gesù ha valore soltanto dopo la sua morte, e non prima; 4) la morte di Gesù è una conseguenza della sua pro-esistenza e della decisione libera degli uomini. A questo proposito, si cita qui un testo molto importante dell'autore: «La muerte de Jesús sigue “siendo” así el centro de la Soteriología, pero no en cuanto aislada de su vida sino en cuanto expresión de su vida: Jesús no salva sólo “por su muerte”, sino por su vida entregada hasta la muerte, pues la muerte de Jesús es el centro de la Soteriología no en cuanto es un acto sobreañadido a la vida de Jesús y que procede *de fuera de ésta* (sea de una decisión del Padre o de alguna decisión de Jesús ajena a la decisión radical en que iba configurando su vida humana), sino en cuanto es una forma de encarnación: la identificación hasta la kénosis con la causa del hombre [...] Dios no quería salvar a los hombres por la muerte de Jesús, sino por la conversión a Jesús y al Reino. Sólo cuando los hombres rechazan al Hijo y no se convierten, Dios, en lugar de destruirles como a los viñadores de la parábola, convierte ese gesto de rechazo en expiación por los mismos hombres, gracias a la entrega con que Jesús asume su muerte. Y es ahí donde el amor de Dios se revela como potencialmente más fuerte que el mal del mundo. Es ahí donde la humanidad de Jesús se revela de más peso que la inhumanidad de los hombres. De esta manera, y sin perder su centralidad, el escándalo de la cruz queda liberado del dolorosismo y de la falsa resignación que son sus dos tergiversaciones anselmianas. Pero la acción del hombre queda liberada del triunfalismo o ilusión inicial, y de la tentación subsiguiente de llevar a cabo la liberación totalitariamente», J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, cit., pp. 516-517.

389 BENEDETTO XVI, *Luce del mondo. Il Papa, la Chiesa e segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald*, Liberia Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010 [orig. ted., *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2010], p. 85: «Ma la Croce significa che Dio stesso è un sofferente, che per mezzo della sua sofferenza ci vuole bene, che ci ama».

nella piena libertà di Gesù, nella sua obbedienza filiale, nella sua auto-consegna e nella sua sofferenza³⁹⁰. In questo senso, facendo riferimento a E. Schillebeekx, M. Flick e Z. Alszeghy affermano giustamente che «[...] tutti i vangeli testimoniano che Gesù percorse coscientemente e liberamente il cammino della croce, con piena fiducia e ubbidienza verso il Padre. Egli è certo che la sua diakonia salvifica si compirà, nonostante, anzi, proprio attraverso la morte, strada scelta da Dio per salvare gli uomini»³⁹¹.

Per sintetizzare quanto detto sin'ora e per concludere, ci si può domandare: perché è nato, vissuto e morto Gesù di Nazaret? Perché è morto Dio in Gesù Cristo? La risposta può essere *duplice*: per *liberare Dio dall'uomo* e per *liberare l'uomo da Dio*, proprio mediante il Dio-Uomo; ovvero, affinché Dio sia veramente Dio e l'uomo sia veramente uomo³⁹². Tra Dio e l'uomo c'è, infatti, un'"opposizione polare" e non una dialettica. Non si tratta di una lotta tra Dio (tesi) e l'uomo (antitesi), a partire dalla quale nasce un Dio senza uomo e un uomo senza Dio (sintesi), bensì di una *polarità* vera tra Dio e l'uomo grazie alla quale Dio è-esiste in-mediante-grazie all'uomo e l'uomo è-esiste in-mediante-grazie a Dio, in una *relazione asimmetrica* certamente. Tutto questo è possibile dire in-mediante-grazie a Gesù di Nazareth, l'"opposizione polare" incarnata-crocifissa-risorta (il *Mediatore*).

In quest'ottica, si può dire anche che il *grido di Gesù sulla croce* (cfr. Mc 15,34; Mt 27,46; Lc 23,46) non può essere inteso soltanto come un grido "fisico-psicologico" (il dolore fisico-psicologico e la sofferenza a causa del peso del peccato), né soltanto come un grido "pietoso-biblico" (la preghiera del *Salmo 22*), neppure come un grido "ontologico-intratrinitario" (la rottura

390 Cfr. W. KASPER, «Introducción a la fe», in *El Evangelio de Jesucristo. Obra Completa de Walter Kasper. vol. 5*, (Colección «Presencia Teológica», 195), Sal Terrae, Santander 2013, pp. 106-120. [orig. ted., «Einführung in den Glauben», in *Das Evangelium Jesu Christi. Walter Kasper Gesammelte Schriften. Band 5*, Kardinal Walter Kasper Institut 1972, 2012].

391 M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica*, cit., p. 196.

392 R. GUARDINI, *Libertad, Gracia y Destino*, cit., p. 66: «Quiere esto decir, ante todo, que Dios mismo se torna libre. La palabra suena a locura, pero es exacta. En la experiencia religiosa común Dios no es libre. El que mire sinceramente a sí mismo, a los hombres que le rodean y a la historia, percibirá que el amor propio del hombre, sus fuerzas perturbadoras y deprimentes, su falsedad y su violencia, nunca son tan funestas como ese complejo que vulgarmente se llama "experiencia religiosa" y "vida religiosa"».

tra il Dio-Padre ed il Dio-Figlio, come pensano J. Moltmann e Kitamori)³⁹³, né soltanto come un grido “analogico-solidale” (l’analogia tra il grido di Gesù e quello di tutti quelli che soffrono ingiustamente, come indicano le teologie della liberazione e la teologia politica). Piuttosto è anche, senza sminuire tutte queste dimensioni, un grido “teologico-prassico”, ovvero un grido in cui si ha la liberazione di Dio dall’uomo e dell’uomo da Dio. In altri termini, nella croce di Gesù si ha una liberazione del concetto di Dio e dell’uomo che, di conseguenza, influenza anche la prassi; tale liberazione consiste nell’affermazione piena-definitiva dell’amore-libertà di Dio e dell’amore-libertà dell’uomo, e nella mediazione salvifica della figliolanza del Gesù-Figlio attraverso la sua *kenosi*, la sua *diakonia* e la sua *proesistenza*.

In tal senso, riteniamo che il seguente commento di M. Flick e Z. Alszegehly al pensiero di Ch. Duquoc ed E. Schillebeeckx sintetizzi la concezione guardiniana a proposito della morte di Gesù, vista alla luce della sua identità, della sua nascita, della sua vita, della sua missione e della sua risurrezione:

«[...] la morte di Cristo non appare come un fatto distaccato dalla personalità e dalla vita del Signore, ma come il culmine di una attività, che forma un unico arco, dall’incarnazione fino alla risurrezione, riceve senso dall’interiorità di Gesù, e diventa un valore per noi, in quanto ci comunica la salvezza. Questa morte non costituisce neppure una rottura tra Gesù e Dio, o addirittura tra il Verbo e il Padre, ma anzi, nell’accoglienza della morte si verifica in modo più elevato l’unione di Cristo con il Padre. Contemplando il

393 Cfr. J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, cit., pp. 227-322; IDEM, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, cit., pp. 91-99; K. KITAMORI, *Teología del dolor de Dios*, (Verdad e Imagen, 39), Ediciones Sígueme, Salamanca 1975, pp. 57-64. [orig. giapp., *Kami no itami no Shingaku*, Shinkyō Suppansha, Tokyo 1958]. Per una presentazione sintetica e critica della teologia della croce di Moltmann e di Kitamori, cfr. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica*, cit., pp. 69-79.170-174; A. GILIBERTO, «La comprensione di Gesù Cristo nella teologia contemporanea», in AA. VV., *Gesù Cristo*, cit., pp. 229-235; R. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, cit., pp. 170-172. *Ibidem*, pp. 171-172: «Cuando se ha ensayado una salida a dicha aporía [la relación entre el Padre y el Hijo en el escándalo de la cruz (Jn 3,16; Rm 8,32)], se ha desembocado en la tesis, típicamente luterana, de un Moltmann o un Kitamori: Dios contra Dios, conflicto a intramuros de la Trinidad, divinidad esquizofrénicamente patética».

senso della morte di Gesù, il cristiano comprende anche la metà, a cui egli deve tendere per trovare la salvezza, dando questo senso alla propria sofferenza, al proprio scacco e alla propria morte»³⁹⁴.

Certamente, la tesi guardiniana va sviluppata maggiormente in alcuni aspetti, specie per quanto riguarda i temi del *peccato originale*³⁹⁵, della *realità*

394 M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica*, cit., p. 197.

395 Per la questione del *peccato originale* nel pensiero guardiniano, si veda R. GUARDINI, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., pp. 107-194. Facendo riferimento a U. Baumann (U. BAUMANN, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Herder, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien 1970), F. Arduzzo ritiene inoltre che si possano ricondurre le "varie teologie del peccato originale" a quattro "forme di pensiero" (*Denkmodelle*): 1) il *modello storico*, che parte da un Adamo storico e da un peccato situato alle origini della storia umana; 2) il *modello evolutivistico*, che parla di un processo evolutivo verso una promessa futura che viene interrotto; 3) il *modello sociologico*, che afferma non solo l'influsso di un primo peccato delle origini ma anche di tutti i peccati della storia umana; 4) il *modello esistenziale*, che intende accantonare la questione dell'Adamo storico e del suo influsso sui peccati dell'umanità, proponendo un'interpretazione esistenziale del peccato originale; in questo senso, "Adamo" rappresenterebbe ciascun uomo. In ogni caso, il discorso teologico sul peccato originale ha compiuto nella nostra epoca una serie di "spostamenti di accento" (A. MANARANCHE, *Je crois en Jésus-Crist aujourd'hui*, Seuil, Paris 1968, pp. 150-157) che vanno nelle direzioni seguenti: da Adamo a Cristo, dai bambini agli adulti, da una concezione statica a una concezione dinamica e da una concezione individualistica a una visione di solidarietà universale. Al riguardo di tutto questo, si rimanda all'articolo riassuntivo di F. ARDUSSO, «Il peccato originale nella teologia cattolica contemporanea», in H. RONDET, *Il peccato originale e la coscienza moderna*, cit., pp. 362-381. Dal canto suo, S. Wiedenhofer presenta i seguenti tipi principali della teologia attuale sul peccato originale: 1) il *paradigma teologico* (il peccato originale come solidarietà nel peccato); 2) il *paradigma sociologico* (il peccato originale come ingiustizia strutturale sociale); 3) il *paradigma femminista* (il peccato originale come peccato del patriarcato e del sessismo); 4) il *paradigma psicologico* (il peccato originale come *Angst*); 5) il *paradigma cosmologico-metafisico* (il peccato originale come rottura ed inerzia). Al riguardo, cfr. S. WIEDENHOFER, «Principales formas de la teología actual sobre el pecado original», in *Communio*, Ed. spagn., 13 (nov.-dic. 1991), pp. 528-542. A proposito delle diverse interpretazioni del "peccato originale", poi, la bibliografia è molto ampia: si vedano M. FLICK, *El pecado original*, cit.; IDEM, «Peccato originale», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, cit., pp. 1131-1150; Z. ALSZEGHY - M. FLICK, «Il peccato originale in prospettiva personalistica», in *Gregorianum* 46 (1965), pp. 105-132; IDEM, «Il peccato originale in prospettiva evolutivistica», in *Gregorianum* 47 (1966), pp. 201-225; M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *El hombre bajo el signo del pecado. Teología del pecado original*, (*Lux Mundi*, 33), Ediciones Sígueme, Salamanca 1972. [orig. ital., *il peccato originale*, (*Biblioteca di teologia contemporanea*, 12), Queriniana, Brescia 1972, 1974²]; K. RAHNER, «Pecado original y evolución», in *Concilium*, Ed. spagn., 26 (genn. 1967), pp. 400-414; IDEM, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, cit., pp. 148-160; P. GRELOT, *Reflexions sur le problème du péché originel*, (*Cahiers de l'actualité religieuse*, 24), Casterman, Tournai 1968; H. RONDET, *Il peccato originale e la coscienza moderna*, cit.; J. ALFARO, *Cristologia y antropología. Temas teológicos actuales*, cit., pp. 45-104; F. VARONE, *Ce Dieu censé aimer la souffrance*,

colpevole della libertà umana e del modo della mediazione salvifica universale di Gesù. Essa andrebbe anche più sviluppata per quanto riguarda la fondamentazione biblica e le conseguenze che ne derivano. Tuttavia, non si può non notare l'*originalità* di Guardini ed il suo intento di uscire degli schemi della *necessità-fatalità* del sacrificio della croce per la nostra redenzione-salvezza.

4. L'ESISTENZA-INTERIORITÀ CRISTIANA: L'ESISTENZA REDENTA DEL CRISTIANO E DELLA CHIESA

4.1. LA REDENZIONE E L'ESISTENZA REDENTA

4.1.1. "Il teologo dell'esistenza cristiana"

B. Mondin vede il "motivo di ispirazione fondamentale" dell'intera produzione di Guardini nell'"esistenza cristiana" (l'"interiorità cristiana", l'esistenza redenta), alla quale «ha diretto costantemente la sua attenzione.

cit., pp. 169-196; G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, cit., pp. 265-287; R. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología especial*, cit., pp. 47-203; G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, cit., pp. 131-153.727-755; L. F. LADARIA FERRER, *Teología del pecado y de la gracia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1997; IDEM, *Introducción a la Antropología Teológica*, cit., pp. 126-157; F. G. BRAMBILLA, «La questione teologica del peccato originale», in *La Scuola Cattolica* 126 (1998), pp. 465-548. S. WIEDENHOFER, «Principales formas de la teología actual sobre el pecado original», cit., p. 541: «Aunque ciertamente se ha producido un redescubrimiento relevante del contenido de fondo de la doctrina del pecado original en la teología actual, no es posible hablar de un modelo teológico de explicación unitaria. La pluralidad de los esfuerzos y de los intentos hermenéuticos parece atestiguar más bien una situación metodológica poco clara. Sobre todo parece difícil conciliar entre sí los distintos aspectos, modelos y aproximaciones y menos aún integrarlos. Si se da una orientación más teológica, parece entonces que surgen dificultades por parte de una mediación antropológica y cosmológica, o las dificultades surgen por una inversión de las posiciones. Si se da una orientación más antropológica, existe entonces el peligro de una exclusión del hombre y de su pecado respecto del cosmos. Y si más cosmológica, hay entonces el riesgo de que desaparezca la especificidad del hombre. Si se da una orientación más teológico-creacionista existe el riesgo de que desaparezca la seriedad del pecado y la grandeza de la redención. Si se privilegia el aspecto hamartiológico y soteriológico, peligra entonces la unidad del mundo y de la historia. Si se toma la orientación de Agustín, parecerá entonces que se pierde la de Ireneo y los Padres griegos. Y si se parte de estos últimos, será más difícil integrar la línea agustiniana de la tradición. Una solución a estas cuestiones de la teología del pecado original evidentemente no es posible sin una reflexión teológica renovada sobre los fundamentos y los métodos».

Ne ha esplorato le basi filosofiche e ne ha analizzato tutte le pieghe, anche quelle più recondite e segrete, che nascono dall'incontro dell'anima con la grazia. Per cui la sua teologia si può giustamente definire come teologia dell'esistenza cristiana»³⁹⁶.

In quest'ottica, osserva ancora Mondin, «tutta l'opera del Guardini è caratterizzata da una duplice preoccupazione: a) arrivare ad intendere il fenomeno dell'esistenza cristiana, b) restituire a tale esistenza quella profonda unità che la cultura moderna pare avere irrimediabilmente distrutta»³⁹⁷. Dal canto suo, von Balthasar parla dell'«arduo concetto dell'«in-esistenza» del credente in Cristo» che attraversa tutto il pensiero di Guardini³⁹⁸, il «teologo dell'esistenza cristiana»³⁹⁹. È a tale categoria dell'«esistenza cristiana» che ora rivolgiamo l'attenzione, percorrendo tutta la sua opera che, come afferma il nostro autore, «tenta di raggiungere uno sguardo d'insieme che abbracci l'esistenza cristiana nella sua complessità»⁴⁰⁰.

Noi, come cristiani, sostiene Guardini, riconosciamo che Cristo non è venuto per portarci nuove conoscenze ed esperienze nell'ambito del mondo, ma per liberarci dall'incantesimo del mondo. Egli, infatti, non ha avanzare il mondo con valori e forze più nobili o più interiori, ma con Lui ha inizio *l'esistenza nuova, l'esistenza redenta, l'esistenza cristiana*⁴⁰¹: «Con Lui hanno

396 B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo ventesimo. vol. 1: I teologi cattolici*, cit., p. 90.

397 *Ibidem*, p. 95.

398 H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, cit., p. 64.

399 Cfr. R. GIBELLINI, *La teologia del secolo XX*, Sal Terrae, Santander 1998, p. 237. [orig. ital., *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1993].

400 R. GUARDINI, *Libertà, Grazia, Destino*, cit., p. 7.

401 Cfr. IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 538. Riguardo all'«esistenza cristiana», ossia *l'esistenza redenta-nuova*, nelle pagine seguenti si cercherà di raccogliere gli elementi fondamentali, sparsi in diverse opere guardiniane; tuttavia, per un'analisi completa e strutturata si rimanda a IDEM, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., pp. 195-504; IDEM, *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, cit., pp. 557-578. *Ibidem*, pp. 563-564: «El término ["existencia"] significa no sólo que yo existo, sino que tengo mi consistencia en mí mismo. Yo soy yo mismo, y no otro. Yo soy el único que soy yo mismo, y nadie más puede ser yo. Habito en mí mismo, y en esta morada no hay nadie más que yo. Si uno quiere entrar en mí, tengo que ser yo el que le abra la puerta de mi propio ser. En los momentos de intensa vida interior, siento que tengo en mis manos mi propio ser, que soy dueño de mí mismo. En eso radica algo tan grande como mi dignidad, mi libertad, y también la importancia y la soledad de mí ser... De eso, precisamente, hablamos cuando nos referimos a la existencia humana. Pablo lo explicaba diciendo que el cristiano posee todo eso, pero transformado. El cristiano no

inizio la nuova creazione, la nuova esistenza e il nuovo pensiero. Con Lui ha principio, in una parola, ciò ch'è "cristiano"⁴⁰². È proprio Lui stesso "la pietra-chiave" che deve tener legata la volta dell'esistenza rinata dell'uomo, del mondo redento⁴⁰³. Ciò vuol dire, per Guardini, che la redenzione cristiana non fu soltanto qualcosa che avvenne allora e tornò a nostro beneficio, ma qualcosa che, da quel tempo, costituisce la struttura fondamentale dell'esistenza cristiana:

«Noi viviamo dell'azione redentrice di Cristo; la forma di questa redenzione è tuttavia penetrata nella nostra esistenza di cristiani e deve farsi valere in essa. Non possiamo essere redenti senza che lo Spirito della redenzione divenga operante in noi. Non possiamo goderla senza prendere parte al suo attuarsi»⁴⁰⁴.

Tale osservazione fondamentale costituisce per Guardini il cuore dell'opera redentiva di Cristo che ha origine nella libertà divina: «La redenzione –allo stesso modo della creazione– proviene dalla pura iniziativa di Dio. È un atto della Sua sovrana libertà»⁴⁰⁵. La morte-risurrezione redentiva di Cristo diviene la sorgente dell'esistenza redenta, e l'*Eucaristia*⁴⁰⁶ diviene il mistero al cuore della vita cristiana mentre la risurrezione si fa la potenza trasformatrice dell'esistenza cristiana⁴⁰⁷.

Infatti, grazie all'evento della risurrezione, il Signore è risorto dai morti ad un'esistenza nuova, trasformata; con l'ascensione, Egli va, ed è di nuovo qui, più potente e operante che mai. Lo spazio dell'"interiorità cristiana" si apre, nel singolo come nella Chiesa. In essa Egli è vivo e dominante. Egli

es sólo él mismo ni está solo consigo mismo. Al hablar de personalidad cristiana no se hace referencia únicamente a la personalidad natural del individuo concreto, sino que se quiere decir que en la soledad y libertad del cristiano, en su dignidad y responsabilidad, hay algo más: hay otro ser, que es Cristo».

402 IDEM, *La Figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, cit., p. 91.

403 Cfr. IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 301.

404 *Ibidem*, p. 401.

405 IDEM, *L'esistenza del cristiano*, cit., p. 221.

406 Per il tema dell'"Eucaristia" nel pensiero guardiniano, si vedano IDEM, *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, cit., pp. 252-260.436-472; IDEM, *La esencia del Cristianismo*, cit., pp. 78-84.94-102; IDEM, *La messe*, cit., pp. 135-222; IDEM, *Jesucristo. Palabras espirituales*, cit., pp. 113-120; IDEM, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., pp. 384-402.

407 Cfr. IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 427.

costituisce per il credente una nuova esistenza, la compenetra e le dà forma di fondo; dispone in rapporto a Lui l'azione e il destino: «Cristo è intimo all'uomo – e trae l'uomo in sé. L'uomo ha partecipazione a Cristo – e sua volta Cristo è la vita della sua vita. Ciò avviene nello Spirito Santo... Dall'evento della Pentecoste è fondato e da allora continua attraverso tutti i tempi»⁴⁰⁸.

4.1.2. L'esistenza cristiana: Guardini e il pensiero paolino

«Diventare cristiani è entrare nell'esistenzialità del Cristo»⁴⁰⁹. Questa esistenza nuova del cristiano ha avuto inizio nell'essere vivo di Gesù Cristo:

«Quando Egli si fece uomo, si aprì in Lui il principio. Quando si chiede che cosa sia la redenzione, dobbiamo rispondere: Gesù Cristo. Lui stesso, la sua esistenza che germina dalla grazia, che si trova entro l'amore di Dio. Questo principio poi si apre la strada in chiunque creda in Cristo [...] In ogni credente l'esistenza inizia a nuovo, poiché egli ha partecipato al primo principio, che è Cristo. In ciascuno scorre la fonte della nuova gloria»⁴¹⁰.

Mediante Gesù di Nazareth e la sua opera redentiva, infatti, il cristiano ottiene un'esistenza nuova, redenta, una nuova nascita, che in-per mezzo di Cristo avviene nello Spirito mediante il battesimo e la fede. Così, Cristo stesso, per opera dello Spirito, penetra nell'uomo; si interiorizza in lui profondamente di qualsiasi realtà della quale ci parlano la psicologia e la scienza della cultura⁴¹¹. In effetti, mediante il battesimo e la fede, Cristo

408 *Ibidem*, p. 571.

409 IDEM, «Mondo e persona», in IDEM, *Scritti filosofici*. vol. 2, cit., pp. 105-106.

410 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 713.

411 P. EVDOKÏMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, cit., pp. 124-125: «A causa della caduta, l'azione di Dio è divenuta esteriore alla natura stessa [...] Al momento dell'Epifania, lo Spirito, in modo a tutti visibile, discende sull'umanità di Gesù e vi riposa. Il giorno della Pentecoste discende nel mondo "in Persona", ipostaticamente, e diviene operante al di dentro della natura, si pone come *fatto interiore* della natura umana. Egli agisce dunque all'interno di noi, ci muove, ci rende dinamici, e santificandoci ci trasmette qualcosa della sua propria natura. Senza confusione, lo Spirito si identifica con noi, si fa il co-soggetto della nostra vita in Cristo, più intimo a noi che noi a noi stessi. In effetti, la colomba che riposa sul Figlio, ora riposa su ciascuno dei "Figli nel Figlio": "come se la grazia fosse stata della stessa essenza con l'uomo", nota S. Macario d'Egitto. È il ritorno verso lo stato normativo della natura: "Attraverso lo Spirito Santo

nasce nell'uomo e l'uomo in Lui⁴¹². Il cristiano credente attinge alla creazione *ex novo* operata dallo Spirito Santo. Così, il credente riproduce nella forma della partecipazione donata per grazia l'esistenza di Cristo⁴¹³. Tuttavia, tale riproduzione dell'esistenza di Cristo nell'esistenza del credente non significa imitarlo letteralmente, ma esprimerlo nella propria vita, seguirlo e partecipare progressivamente alle sue relazioni con il Padre, alla sua conoscenza, al suo amore ed alla sua obbedienza⁴¹⁴:

«Il cristiano non è una copia della vita di Cristo, ciò risulterebbe innaturale e falso. Solo a pochi è stato imposto e al tempo stesso donato di vivere al seguito di Lui quasi letteralmente la sua vita; pensiamo soprattutto a san Francesco d'Assisi. Il compito della vita cristiana negli altri casi consiste nel tradurlo nella propria esistenza; nella materia dell'agire quotidiano, negli incontri umani, delle combinazioni e dei destini, così come tutto ciò si presenta di volta in volta»⁴¹⁵.

È possibile così dire con J. M. Alonso che il pensiero guardiniano intorno all'"esistenza cristiana" ("in-esistere" in Cristo) è qualche cosa di rigorosamente teologico, che coincide essenzialmente con il nucleo centrale del pensiero di Paolo di Tarso. Si tratta fondamentalmente della creazione nuova e dell'"in-esistenza" nell'"Esistente"⁴¹⁶. Secondo la terminologia paolina

tutta la creazione è rinnovata nella sua condizione primiera", canta l'ufficio domenicale. Per questo "fatto interiore", la Chiesa, nel suo mistero sacramentale e liturgico, è all'opposto di ogni ontologismo statico istituzionale; le energie vivificanti dello Spirito la rendono fattiva, essenzialmente dinamica».

412 Cfr. R. GUARDINI, *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera*, cit., pp. 38-39.

413 Cfr. IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., pp. 581-582.

414 IDEM, «Le Jour Sacré dans l'Histoire du Salut», in AA. VV., *Le Jour du Seigneur*, cit., pp. 193-194: «Le Christ a établi les bases d'une nouvelle existence. Avec lui, commence l'existence chrétienne. C'eta la participation progressive aux rapports du Christ avec le Père, à sa connaissance, à son amour et à son obéissance, par le moyen de la grâce».

415 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 604.

416 J. M. ALONSO, «La psicología de Jesús en la obra de Romano Guardini», in A. LÓPEZ QUINTÁS (ed.), *Psicología religiosa y pensamiento existencial. Ensayos filosóficos-teológicos. vol. I*, (Cristianismo y Hombre Actual, 43), Ediciones Cristiandad, Madrid 1963, pp. 64-65. Per il legame tra il pensiero di Guardini ed il pensiero di Paolo su alcuni elementi essenziali della "teoria cristiana dell'uomo", come la libertà, l'interiorità e la persona cristiane, si veda R. FAYOS FEBRER, «La figura de San Pablo en el pensamiento de Romano Guar-

(cfr. Gal 2,20), l'essenza dell'esistenza cristiana consiste sostanzialmente ed assolutamente nel "vivere in Cristo". In quest'espressione, Guardini vede precisamente la "formula basica dell'esistenza cristiana"⁴¹⁷. Così, se per F. Nietzsche, Paolo rappresenta "il più grande di tutti gli apostoli della vendetta"⁴¹⁸, per Guardini egli è «l'evangelista di questa esistenza cristiana»⁴¹⁹.

«Vivere da cristiano –afferma Guardini– vuol dire che Egli [Cristo] respira ed opera in noi. Il meraviglioso mistero della vita cristiana consiste nel fatto che Egli vive in ogni credente la sua vita umana e divina, in una singolarità sempre nuova, che non si ripete mai, rimanendo sempre l'Uno, l'Uguale, l'Immenso. In ognuno di noi Egli nasce, cresce, "si avvia alla maturità"»⁴²⁰.

4.2. LA VITA IN CRISTO

4.2.1. L'"inizialità" (*Anfanghaftigkeit*) di Cristo ed il nuovo inizio del cristiano

Per l'uomo, credere in Cristo vuol dire accogliere in sé il Cristo risuscitato; vivere da cristiano significa far posto a Dio perché si esprima e si affermi nella sua propria esistenza:

«La fede è perfetta quando Cristo penetra nell'esistenza dell'uomo e vi diventa l'Unico, il Tutto: la vita di Cristo è il tema che, proposto sempre di nuovo, dev'essere sviluppato in ognuno di noi. Nella nostra vita riappare di continuo il Cristo e nel Cristo Dio; di continuo l'uomo può trasformarsi in Cristo e, per suo mezzo, in Dio.

dini», in *Actas del XIV Simposio de Teología Histórica* (2010), pp. 359-372 [in https://www.academia.edu/4732887/LA_FIGURA_DE_SAN_PABLO_EN_EL_PENSAMIENTO_DE_ROMANO_GUARDINI?auto=download].

417 R. GUARDINI, «Virtudes: Meditaciones sobre formas de la vida moral», in IDEM, *Meditaciones teológicas*, (Cristianismo y Hombre Actual, 71), Ediciones Cristiandad, Madrid 1965, p. 808. [orig. ted., *Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1963].

418 F. NIETZSCHE, *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, cit., n. 45, pp. 78-80.

419 R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 597.

420 IDEM, *La Figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, cit., pp. 40-41.

Così cresce l'uomo nuovo, nel quale Cristo rivive la sua vita e Dio dà compimento al suo amore. Così l'uomo diventa ciò che dev'essere secondo l'intenzione di Dio»⁴²¹.

Di fatto, come osserva B. Mondin al riguardo della prospettiva guardiniana, «l'esistenza redenta dell'uomo si basa sul fatto che il "tu" che è Dio e che in Cristo si avvicina all'uomo, attira l'"io" dell'uomo in se stesso ed esso stesso entra l'"io", cosicché si forma un nuovo rapporto polare»⁴²². L'esistenza redenta del cristiano significa, dunque, che egli non è più soltanto se stesso e solo con sé medesimo, ma vive in Cristo e Cristo in lui:

«In ogni esistenza cristiana vi è una zona sacra in cui vive Cristo in una intimità più profonda di quella che noi possiamo avere con noi stessi. Egli vi opera e vi cresce: investe il nostro essere, attrae a sé le nostre forze, penetra nel nostro pensiero e nella nostra volontà, governa i nostri sentimenti, affinché si compia la parola dell'Apostolo: "Non più io vivo, ma Cristo vive in me" (Gal 2,20)»⁴²³.

Perciò, «personalità cristiana non equivale solo alla personalità naturale di quest'uomo, ma nella solitudine e libertà del cristiano, nella sua dignità e responsabilità v'è ancora qualcosa d'altro, un altro: Cristo»⁴²⁴. Dall'errato *insistere-su-se-stesso* dell'uomo perduto, dall'apparente autoappartenenza e dalla solitudine che cade nel distacco da Dio, colui che crede in Cristo viene fatto emergere come un *uomo nuovo* quale cristiano: *esistere-in-Cristo*⁴²⁵. Dalla vita di Dio viene generato a una nuova esistenza: quella dei figli di Dio. Ciò significa che «il cristiano non è un essere di natura, ma un mistero, un

421 IDEM, *Il Rosario della Madonna*, cit., p. 42.

422 B. MONDIN, «Guardini Romano», in IDEM, *Dizionario dei teologi*, cit., p. 293.

423 R. GUARDINI, *Il Rosario della Madonna*, cit., p. 59.

424 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 597.

425 IDEM, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., p. 433: «El "hombre nuevo" es aquel en el que la imagen y la actitud de Cristo son determinantes. Aquel en quien se expresa la actitud de Dios, tal como se manifiesta en la creación, en la dirección de la historia de la Salvación, en la Redención. Es el amor visto como motivo básico de la existencia; un concepto que no tiene nada que ver con el sentimentalismo, la condescendencia, la debilidad y actitudes semejantes. Se trata de un amor creador, que quiere realizar la verdad con magnanimidad y confianza. En el fondo, se trata del hombre que quiere vivir a base de la relación yo-tú con Dios, y crear una comunidad de vida con el Dios trino y uno».

abbozzo di ciò che verrà»⁴²⁶. La redenzione e la rinascita, poi, non significano che l'uomo sia cambiato per incantesimo, ma che in lui è posto un nuovo inizio al quale, tuttavia, il male continua a resistere. Per il cristiano la vita non è cosa semplice ma è una lotta: lotta tra l'uomo vecchio, che si radica nel suo "io" ribelle, e quello nuovo, formato a imitazione di Cristo⁴²⁷.

Nel suo credere-vivere in Cristo, il cristiano si pone rispetto a Cristo in modo tale che Egli divenga fondamento della propria esistenza, principio e fine del movimento della vita, criterio e forza dell'agire. Nella misura in cui il credente aderisce fedelmente a Cristo, gli si apre la porta dell'esistenza, viene coinvolto da quel trapasso, da quel movimento verso l'alto, che si compie costantemente in Cristo. Così, il cristiano realizza gli *atti fondamentali* di quest'esistenza nuova: *credere* (una permanenza costante in Cristo quale "principio assoluto"), *amare* (un'unione personale con Gesù quale "amante assoluto") e *sperare* (una sicurezza certa di Gesù Cristo quale "fine assoluto ed eterno")⁴²⁸.

Tale esistenza redenta non significa dissoluzione della realtà, né aggravamento dei limiti, e nemmeno esperienze di vita misteriose o straordinarie aperture di varchi, ma qualcosa di interamente reale e onesto. Onesto, come l'incarnazione stessa di Dio; reale, così come questa è reale. In quest'ottica, il credente rimane nella sua vita quotidiana, ma orientato nella direzione dove è Cristo. L'onestà e realtà dell'esistenza rimangono, anzi, totalmente qui. Tale realtà dell'esistenza redenta si manifesta chiaramente e seriamente nel fenomeno della santità⁴²⁹:

426 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 604.

427 Cfr. *Ibidem*, pp. 597-603.

428 IDEM, *Libertad, Gracia y Destino*, cit., p. 195: «Su vida y acción [las de Jesucristo] constituyen el principio de una nueva existencia; pero ser salvado significa entrar en ella por la gracia de ese mismo principio y existir desde ella. Los actos fundamentales de esta existencia son creer, amar y esperar. La fe tiene su origen en el principio absoluto, que es Cristo; y esto constantemente; no hay ningún complejo mundano en el cual pueda ella subsistir; todo lo contrario, sólo puede existir realmente a base de un constante permanecer – en – Cristo, de tipo personal (ver Jn. 15,3-7 y 1 Jn. 2,24,28). El amor es la unión personal con Jesús, como amante absoluto y "vivir por Él como Él vive por el Padre" (Jn. 6,57). Y esperanza, finalmente, es la absoluta seguridad de que este nuevo principio, al que se opone "el viejo", el estado total del mundo irredento, será colmado en fructificación y duración absolutas y eternas (Rom. 8,18,25)».

429 Cfr. IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., pp. 594-596.

«Nessuno prende la realtà sul serio come il santo, poiché in verità ogni fantasticheria, sulla sua strada irta di pericoli, inesorabilmente si vendicherebbe. Divenire santo significa per l'uomo reale staccarsi da sé, per entrare nel Dio reale. Ma vuole dire pure svincolarsi in realtà, e non recuperare velatamente nel fine quanto alla partenza ha abbandonato [...] I santi sono coloro che si addentrano nell'esistenza di Cristo, condividono la sua vita e dalla sua umanità trascendono alla sua divinità»⁴³⁰.

4.2.2. Il Cristo pneumatico, lo Spirito e l'esistenza cristiana

Non si tratta affatto di qualche cosa di psicologico o di etico, ma di *pneumatico-reale*. Ciò che avviene nel battesimo, come simboleggiata rinascita, morte e risurrezione, equivale ad una vera e propria incorporazione dell'essere umano in Cristo. Infatti, credere ed essere battezzato vuol dire inserirsi nel *Cristo pneumatico* (la realtà del Cristo risorto-glorificato, viva e santificata dallo Spirito Santo), il morire pneumatico-reale dell'uomo vecchio ed il risorgere dell'uomo nuovo. Tale opera non è solo un'azione del Cristo pneumatico, ma di tutta la realtà trinitaria: dal Padre per mezzo di Cristo nello Spirito:

«Il concetto dell'“in” cristiano è la categoria pneumatica fondamentale [...] È lo Spirito quello in cui, come in un amore fatto persona il Padre e il Figlio sono una sola cosa. Per Lui anche Cristo riceve il carattere, in forza del quale Egli può essere intimo all'uomo e l'uomo a Lui [...] Così si origina la relazione: noi in Cristo, Cristo in noi. Il Cristo spirituale-reale è in una “condizione” tale, da divenire una “sfera di vita”, nella quale l'uomo credendo esiste – una potenza “interiore” rispetto ad ogni essere creato, la quale senza intaccare la sua naturale compattezza e dignità, può entrare in esso, essere, operare e vivere nell'uomo»⁴³¹.

Grazie a tutto ciò, l'esistenza cristiana si realizza in una vita per Dio e per gli altri. In questo senso, come osserva A. López Quintás, riferendosi

430 *Ibidem*, p. 596.

431 IDEM, *L'essenza del Cristianesimo*, cit., pp. 54-55.

a Guardini, la salvezza nella concezione cristiana deve provenire da un radicale cambiamento di ideale: dall'ideale dell'egoismo, del possesso e del dominio all'ideale dell'offrirsi, del rispetto e della solidarietà; e dalla cultura del potere e del dominio alla cultura del servizio⁴³². La morale cristiana in generale, ed il Discorso della Montagna in particolare, rappresentano così, per Guardini, non solamente un *ethos*, bensì una realtà santa che viene dall'alto, una nuova esistenza; se si vuole, un "nuovo *ethos*"⁴³³.

Si può dire, inoltre, che anche Guardini, senza sviluppare esplicitamente il termine *divinizzazione* in riferimento all'uomo redento da Cristo, ne esprime il contenuto usando un'altra terminologia. Egli, infatti, relaziona l'uomo redento integralmente, anima e corpo, alla divina umanità di Gesù, alla sua umanità divinizzata, ed è grazie a questa che all'uomo è concesso il dono della divinizzazione⁴³⁴:

«L'amore redentivo di Dio non si dirige solo all'"anima", ma alla totalità dell'uomo. L'uomo nuovo, redento, poggia però sulla divina umanità di Gesù. E questa, che ebbe la fondazione nell'annunciazione, ha avuto la sua pienezza nell'ascensione al cielo. Soltanto il Gesù Cristo entrato nel cielo, nella sfera di riserbo del Padre, è l'Uomo-Dio nella sua pienezza»⁴³⁵.

432 A. LÓPEZ QUINTÁS, *Estudio introductorio* a R. GUARDINI, *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, cit., pp. XXIII-XXIV.

433 Cfr. R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 111.

434 IDEM, *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, cit., p. 562: «Ser cristiano sólo es posible en Cristo. Por él –el hombre unido hipostáticamente a Dios, el hombre que constituye la vía esencial para pasar del mundo a Dios–, podemos llegar a ser "hijos de Dios" por la gracia, podemos dar el paso decisivo hacia nuestra redención». IDEM, *La esencia del Cristianismo*, cit., p. 69: «Cristo ha hecho suyo lo que era nuestro: el pecado; y ha hecho nuestro lo que era suyo: la vida divina. Somos cristianos en virtud de la Redención».

435 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 568.

4.3. L'ESISTENZA DEL CRISTIANO E DELLA CHIESA

4.3.1. *L'esistenza redenta del cristiano e la sua "imitazione di Cristo"*

Innanzitutto, è da ribadire che l'esistenza nuova operata da Gesù Cristo non è indifferente all'identità di quest'ultimo; essa è realizzata e si sta realizzando grazie a ciò che Cristo è e fa. È il *Cristo pneumatico-reale* che ha realizzato e sta realizzando la esistenza nuova pneumatica-reale:

«Cristo, quale Egli viene inteso da un punto puramente terrestre – genio religioso, fondatore di una religione, filantropo – non è il Cristo reale, ma la raffazzonata costruzione di gente erudita. Il Cristo reale non può essere scrutato, nel suo mistero, più di quanto il nostro sguardo possa penetrare la pienezza di luce del sole. Egli è “il mistero”. Nella misura in cui ci uniamo a Lui, riusciamo a vedere chiaramente, nella sua luce, ogni cosa: il mondo, il corso della storia e la nostra stessa vita. Anche questa nostra vita che, senza la luce di Cristo, a dispetto di ogni psicologia, resterebbe un così profondo enigma. La totalità della realtà, “l'esistenza”, si apre in questa luce. Le barriere cadono, un nuovo ampio spazio spirituale si apre dinanzi a noi. E noi possiamo respirare e camminare»⁴³⁶.

La redenzione è essenzialmente «una nuova fondazione dell'esistenza»⁴³⁷, «significa l'inizio di un'esistenza nuova»⁴³⁸. Per avvertire tutta l'intensità di ciò ha operato Gesù Cristo, si deve vedere l'influsso di tale opera sia nel *credente* che nella *Chiesa*⁴³⁹.

Creedere e venire battezzati indicano un avvenimento mediante il quale l'uomo entra in contatto-rapporto col *Redentore* in una reciprocità di

436 IDEM, *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera*, cit., p. 118.

437 IDEM, *L'essenza del Cristianesimo*, cit., p. 46.

438 IDEM, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., p. 243: «[...] la Redención significa el comienzo de una existencia nueva. Es un acontecimiento del mismo rango que la creación; más aún, de un rango superior, en la medida en que el compromiso de Dios en la Redención está por encima del que tuvo lugar en el acto creador».

439 A tal proposito, si veda la trattazione dettagliata elaborata da Guardini nella sua opera sull'esistenza cristiana: IDEM, *L'esistenza del cristiano*, cit., pp. 305-449.

in-esistenza pneumatica; figura, opera, vita, passione, morte e risurrezione del Redentore diventano per lui forma e contenuto di una nuova esistenza. La figura della persona e del destino di Cristo, con la sua vivente pienezza di forze, viene nuovamente generata in ogni credente, sospinto a crescere nella sua speciale esistenza⁴⁴⁰.

In definitiva, si tratta del grande tema bonaventuriano dell'*esemplarietà di Cristo* e della sua *imitazione* da parte dei credenti: Cristo è *l'esemplare*, *l'esempio*, per i cristiani e la via che li orienta. Perciò, tutta la vita-esistenza cristiana non è altro che un'imitazione di Cristo, fare ciò che Egli ha fatto⁴⁴¹.

4.3.2. L'esistenza redenta della Chiesa

A questa rappresentazione *individuale* sta di fronte quella *totale*: il grande pensiero del *Corpo di Cristo*, come è sviluppato soprattutto dalle lettere ai *Colossesi* ed agli *Efesini*. La medesima relazione che ha col singolo, Cristo l'ha col tutto. Egli fa dell'insieme degli uomini la totalità cristiana, la quale è più della semplice somma dei singoli. Egli è come la loro entelechia, la loro forma interiore e la loro forza organizzatrice; solo così si forma la Chiesa. Quando si celebra l'Eucaristia, si compie l'azione liturgica, Cristo è presente con la sua vita, morte e risurrezione in maniera pneumatica-reale. La sua relazione col credente si estende alla totalità cristiana, alla Chiesa. A sua volta, questa ha le sue radici-origini nel mistero e vive di esso⁴⁴². Afferma B. Mondin,

«come la fede restituisce l'unità al singolo, così la Chiesa ridona unità alla società. La Chiesa è considerata dal Guardini soprattutto come principio d'unificazione dell'uomo come realtà sociale. Questa è la tesi dominante di due opere, *Vom Sinn der Kirche* e *Vom Leben*

440 Cfr. IDEM, *L'essenza del Cristianesimo*, cit., pp. 51-55.

441 Sul tema dell'"imitazione" del *Cristo-esempio* nella cristologia bonaventuriana, si rimanda a R. GUARDINI, «La dottrina della Redenzione in san Bonaventura. Un contributo storico-sistematico alla dottrina della Redenzione», in IDEM, *Bonaventura*, cit., pp. 219-238; G. IAMMARRONE, *La cristologia francescana. Impulsi per il presente*, cit., pp. 166-167.173-190; IDEM, «Cristologia», in J. A. MERINO - F. M. FRESNEDA (edd.), *Manual de teología franciscana*, cit., pp. 165-169.

442 Cfr. R. GUARDINI, *L'essenza del Cristianesimo*, cit., pp. 55-62.

des Glaubens, che hanno esercitato un sensibile influsso sui recenti sviluppi dell'ecclesiologia»⁴⁴³.

Per Guardini, l'esistenza redenta-nuova abbraccia, dunque, *due realtà*, distinte ma non separate: 1) la *personalità cristiana* o il credente cristiano; 2) la *comunità ecclesiale* o la Chiesa. La vera questione, per il nostro autore, non è scegliere tra queste due realtà, ma in che rapporto esse stanno⁴⁴⁴. La ragione che giustifica il fatto di mantenerle unite è che l'opera salvifica di Cristo abbraccia la comunità e la persona allo stesso tempo, «poiché Cristo è morto per la Chiesa affinché divenisse nel suo sangue “bella e pura da ogni macchia”. Ma Egli ha sofferto la morte anche per ogni singola anima»⁴⁴⁵.

Si può dire, quindi, che in quanto al loro valore davanti a Dio, la Chiesa e la singola personalità sono egualmente essenziali e valide; quanto all'ordine, la Chiesa ha un'autorità conferitale da Dio stesso di fronte al singolo e alla somma dei singoli⁴⁴⁶. Il credente cristiano «non è dunque una eccezione rispetto alla Chiesa; non un'opposizione contraddittoria nei suoi riguardi, ma il suo vivente polo opposto, postulato dalla stessa essenza della Chiesa e da essa perciò a sua volta determinato»⁴⁴⁷. Come ribadisce giustamente A. López Quintás, per Guardini i credenti, non solo *vivono nella Chiesa*, ma *vivono la Chiesa*⁴⁴⁸. Perciò, la “Chiesa comunione” è, di fatto, una realtà piena, una realtà di *relazione interpersonale*. La personalità cristiana sta essenzialmente e originariamente nell'elemento comunitario:

«La comunità della Chiesa dunque è essenzialmente relazionata alla personalità; e la personalità cristiana è essenzialmente orientata alla comunità. Insieme esse costituiscono la Nuova Vita [...] Dobbiamo capire chiaramente: Io sono una personalità cristiana nella misura in cui sono membro della Chiesa, nella misura in cui essa vive in me [...] Allora essa [la Chiesa] è la Vita Nuova da Dio è venuta, che tutto

443 B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo ventesimo. vol. I: I teologi cattolici*, cit., p. 109.

444 Cfr. R. GUARDINI, «Il senso della Chiesa», in IDEM, *La realtà della Chiesa*, cit., p. 65; IDEM, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., pp. 335-504.

445 IDEM, «Il senso della Chiesa», in IDEM, *La realtà della Chiesa*, cit., p. 51.

446 Cfr. *Ibidem*.

447 *Ibidem*, p. 46.

448 Cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Estudio introductorio a R. GUARDINI, Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, cit., p. XXV.

avvolge, e la persona cristiana con la propria interiorità è la sua eco vivente. Allora essa è per me la Madre, è per me la Regina, la Sposa di Cristo. Allora la posso amare. E solo allora la posso amare. E solo allora sarò in pace. Non verremo mai a capo del mistero della Chiesa se non dopo essere arrivati ad amarla. soltanto dopo»⁴⁴⁹.

5. LA NUOVA CREAZIONE NUZIALE: «L'INTERA CREAZIONE NELLE NOZZE DELL'ETERNA VITA»

5.1. LA REDENZIONE E LA NUOVA CREAZIONE

5.1.1. La dimensione escatologica della cristologia e la Pasqua della creazione

È noto che, tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, la questione dell'escatologia cristiana ha conosciuto un rinnovamento, e suscitato un grande interesse, con gli studi esegetici e teologici realizzati sia in ambito protestante che in ambito cattolico. La novità fondamentale consiste nel considerare l'escatologia non più una parte povera o un'appendice della teologia (i *novissimi*), ma una *chiave interpretativa-ermeneutica* di tutta la teologia⁴⁵⁰. Si può dire così che l'escatologia cristiana non riguarda soltanto le “cose ultime”, bensì la *creazione nuova* di tutte le cose e la *speranza cristiana*⁴⁵¹. J. Moltmann può così affermare:

«Ma l'escatologia cristiana non ha nulla a che vedere con queste “soluzioni finali” di stampo apocalittico, in quanto essa non ha

449 R. GUARDINI, «Il senso della Chiesa», in IDEM, *La realtà della Chiesa*, cit., pp. 50-55.

450 Cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación. Escatología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996, 2002², pp. 3-34; G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, (Nuovo corso di teologia sistematica, 13), Queriniana, Brescia 2003, 2007², pp. 5-13; R. LAVATORI, *Il Signore verrà nella sua gloria. L'escatologia alla luce del Vaticano II*, (Credere), Edizioni Dehoniane, Bologna 2007, pp. 19-31.

451 J. MOLTMANN, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1998 [orig. ted., *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Christian Kaiser Verlag/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995; trad. spagn., *La venida de Dios. Escatología cristiana*, (Verdad e Imagen, 149), Ediciones Sígueme, Salamanca 2004], p. 7: «[...] dopo la teologia dell'amore nel medioevo e la teologia della fede al tempo della Riforma, ora, nell'età moderna, la teologia della speranza. Si trattava dunque della dottrina della speranza, degli orizzonti d'attesa che si aprono alla vita personale, alla vita politica e storica, alla vita del cosmo».

per tema “la fine”, ma piuttosto la creazione nuova di tutte le cose. L’escatologia cristiana è la speranza che fa memoria del risuscitamento del Cristo crocifisso e quindi parla del nuovo inizio nella fine di morte»⁴⁵².

Nella teologia contemporanea, inoltre, si parla della *dimensione escatologica della cristologia* come anche della *dimensione cristologica dell’escatologia*. Ciò significa che tra cristologia ed escatologia c’è un forte legame: da una parte, la cristologia non può non essere escatologica, ossia non può non toccare il fine, l’ultimo e il definitivo (la teologia della speranza e il destino finale dell’uomo-mondo); dall’altra, l’escatologia cristiana ha principalmente carattere cristologico e si basa necessariamente sull’evento-Cristo (*l’eschaton*), che è il fondamento, il modello e il contenuto della speranza cristiana. In altri termini, la creazione nuova di tutte le cose è legata fortemente alla vita e all’opera di Gesù Cristo; in questo senso, l’escatologia è una “cristologia sviluppata”⁴⁵³. Grazie a ciò che è ed a ciò che fa Cristo, è possibile parlare della “Pasqua della creazione” e della *shekinà*, di Dio, dell’uomo, della sua storia e del suo mondo. In ultima analisi, la Pasqua della creazione consiste nell’intima unione-comunione tra il Creatore e tutta la creazione: tra Dio e gli uomini, degli uomini tra loro, tra gli uomini e il mondo creato (nuova umanità e nuova creazione)⁴⁵⁴.

452 IDEM, *L’avvento di Dio. Escatologia cristiana*, cit., p. 6.

453 J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación. Escatología*, cit., pp. 30-31: «La relación escatología-cristología es hoy comúnmente reconocida. El discurso escatológico surge enteramente condicionado y permanentemente acuciado por el hecho-Cristo. Él es nuestro *éschaton* y nuestro reino [...] es el *fundamento* de nuestra esperanza y, simultáneamente, el *contenido* de la misma, puesto que es el lugar donde todas las promesas de Dios han tenido su *sí* y su *amén* (2 Cor 1,20). Por eso ha podido afirmarse con verdad que la escatología no es sino “una cristología desarrollada”, o que “lo que no puede ser entendido y leído como afirmación cristológica tampoco es una afirmación escatológica”». W. KASPER, *Gesù il Cristo*, cit., p. 371: «La svolta escatologica inaugurata con Gesù Cristo e l’esistenza escatologica da lui resa possibile diventano realtà concreta nello Spirito santo, che nella persona battezzata abita come in un tempio (1 Cor. 3,16; cf. 6,19; Rom. 5,15; 8,11)».

454 Cfr. J. MOLTMANN, *Teologia de la esperanza*, (Colección «Diálogo», 7), Ediciones Sigueme, Salamanca 1972², pp. 19-44.181-298. [orig. ted., *Theologie der Hoffnung*, Christian Kaiser Verlag, München 1964, 1966⁶]; IDEM, *La venida de Dios. Escatología cristiana*, cit., pp. 335-430; G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, cit., pp. 521-538; M. BORDONI - N. CIOLA, *Jesús nuestra esperanza. Ensayo de escatología en perspectiva trinitaria*, (Agape, 29), Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, pp. 15-104. [orig. ital., *Gesù, nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, Editoriale Dehoniano, Bologna 2000²]; A.

5.1.2. *L'inizialità di Cristo, gli uomini, la storia e il mondo*

La redenzione di Cristo, osservano così i teologi contemporanei, ha valenza-efficacia non solo per il singolo uomo, ma anche per tutti gli uomini come comunità; e non soltanto per gli uomini come comunità, ma anche per l'intera creazione. Ciò rende il tema della *creazione redenta* o della *creazione nuova*, che abbraccia il singolo uomo e la comunità degli uomini, l'umanità e tutto il resto della creazione, una dimensione fondamentale nella teologia cristiana in generale e, nel nostro caso, in quella di Guardini. Grazie a Cristo e alla sua incarnazione-redenzione, afferma il nostro autore, uomo e mondo diventano la "nuova creazione"⁴⁵⁵. La missione di Gesù consiste nel «creare per l'esistenza un nuovo punto di partenza»⁴⁵⁶, un nuovo inizio, ossia Lui stesso:

«Cristo non è affatto una mescolanza di "Dio" e di "Uomo" tenuta assieme dal legame dell'incomprensibilità, ma è Lui, nella sua personalità viva e pura, principio dell'esistenza cristiana, non oggetto di una concezione attinta altrove, ma punto di partenza di ogni concezione che voglia essere cristiana»⁴⁵⁷.

È proprio qui che la questione dell'"inizialità" di Gesù, trattata da Guardini più volte, trova un posto e un senso. Essa è propria di tutta la persona di Gesù Cristo, del suo porsi come fondamento, inizio e *arché* del suo essere indeducibile: «Da ciò consegue il fatto che Gesù in modo unico è un "inizio", un principio che da se stesso crea e che di sé è responsabile»⁴⁵⁸. Ciò sottrae propriamente Gesù alla nostra possibilità di fare di Lui l'oggetto di un'idea o di un mito⁴⁵⁹: «Egli è un "inizio"; inizio per la persona, per la vita; e

GIUDICI, «Escatologia», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1976, 1985⁴, pp. 382-411; R. GIBELLINI, *La teologia del siglo XX*, cit., pp. 297-319; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación. Escatología*, cit., pp. 27-34.123-196; G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, cit., pp. 288-312.350-360.

455 Cfr. R. GUARDINI, «Il Salvatore nel Mito, nella Rivelazione e nella Politica. Una riflessione politico teologica», in IDEM, *Natura - Cultura - Cristianesimo. Saggi filosofici*, cit., p. 273.

456 IDEM, *La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù*, cit., p. 36.

457 IDEM, *La Figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, cit., p. 15.

458 IDEM, *La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù*, cit., p. 111.

459 Cfr. *Ibidem*, pp. 46.138-139.

a questo inizio si giunge – appunto incominciando»⁴⁶⁰. Dio, in effetti, non ha voluto che il male nel mondo fosse definitivo, ma ha posto un nuovo inizio attraverso Cristo-inizio:

«E questo suo Figlio si è incarnato, come uno di noi; ha avuto fame ed ha avuto sete; ha camminato, si è affaticato, ha sofferto ed è morto, come accade ad ogni uomo; ma in tutto ciò Egli restava il santo Figlio di Dio, che ubbidiva al Padre in un amore perfetto. E con questa sua incarnazione Egli ha espiato l'infinito debito a partire dai primi genitori. Egli ha creato un nuovo inizio, l'inizio dell'amore. E questo nuovo inizio rinasce in ogni uomo che si volge a Lui nella fede e nell'ubbidienza: egli “rinasce dall'acqua e dallo Spirito Santo” (Gv 3,5)»⁴⁶¹.

L'esistenza nuova del cristiano indica che Cristo ha redento tutto l'uomo, anima e corpo, e la sua intera esistenza, ma anche tutti gli uomini e il mondo intero. In Lui ha avuto inizio ed è radicata la nuova creazione dell'uomo e del mondo. Perciò, Guardini afferma:

«Ciò che Cristo ha redento, in verità, sono non solo lo spirito o l'anima, ma l'uomo e il mondo. E non li ha redenti dal loro essere, ma dal loro stato di decadenza e lontananza da Dio. Li ha riportati in patria, nel Regno del Padre ai suoi inizi. Con la rinascita, che si compie di continuo nella fede e nel battesimo, nelle conversioni del cuore e nel sacramento, uomo e mondo diventano la nuova creazione»⁴⁶².

Per il nostro autore, «Paolo è il profeta di questo nuovo mondo»: parla dell'uomo nuovo e della sua lotta col vecchio, della sua crescita e del suo divenire misteriosi, della sua speranza e del suo futuro compimento, ma

460 *Ibidem*, p. 140.

461 IDEM, *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera*, cit., p. 104.

462 IDEM, «Il Salvatore nel Mito, nella Rivelazione e nella Politica. Una riflessione politico teologica», in IDEM, *Natura - Cultura - Cristianesimo. Saggi filosofici*, cit., p. 273.

anche dell'importanza che tutto ciò ha per il mondo delle cose⁴⁶³. Così, in forza dell'opera del redentore, «in mezzo alle realtà create, nelle condizioni nelle quali esse si trovavano per colpa del peccato, sorse un centro, costituito dal Figlio di Dio con la sua esistenza. Essa ora è nel mondo, come il principio di una nuova creazione»⁴⁶⁴. Nel NT, di fatto, Cristo è presentato come l'Agnello «che ha attuato» la redenzione e perciò possiede potere sul senso dell'esistenza; che si è sacrificato e che quindi trae l'intera creazione nelle nozze dell'eterna vita»⁴⁶⁵.

Alcuni dicono a torto, osserva Guardini, che la storia non possiede in sé alcun senso, che è un guazzabuglio di forze e di avvenimenti che si incrociano tra loro. Sarebbe solo l'uomo ad attribuirle un senso: contemplando, darebbe forma al caos; agendo, affermerebbe il suo valore. Altri, anch'essi a torto, pensano invece che la storia umana ha soltanto in sé il suo senso. Questo sta nel compimento dell'azione umana, con le sue conseguenze, nello sviluppo della natura umana e nella costruzione dell'opera dell'uomo. In conseguenza, si danno *due visioni-modi diversi* dell'andamento di questa realizzazione di un senso: il senso sta nel *passato* o il senso sta nel *futuro*. Secondo la prima visione (una "visione statica"), il punto culminante sarebbe l'inizio, l'età dell'oro; ad esso seguirebbe una progressiva decadenza, che si concluderebbe in una catastrofe. Per la seconda visione (una "visione dinamica"), la pienezza del senso starebbe nel futuro e la storia progredirebbe verso una perfezione sempre maggiore. La *Rivelazione* non intende nulla del genere; per essa, il senso della storia sta nel *compiersi della redenzione*, ossia nel ristabilimento di tutte le cose da parte di Dio e nella decisione libera-consapevole *pro* o *contro* il Redentore da parte dell'uomo⁴⁶⁶. Così, quando Dio un giorno sarà tutto in tutto, il mondo fiorirà:

463 Cfr. IDEM, *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera*, cit., p. 105.

464 IDEM, *La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù*, cit., p. 164.

465 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 658.

466 IDEM, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, cit., pp. 150-151: «El mundo no ha sido redimido sólo en la esfera personal inmediata de Cristo, sino que esta esfera es dinámica y se extiende continuamente. Cristo ha sido anunciado y debe ser creído; ha sido proclamado como norma y debe ser cumplido; en el misterio de la Eucaristía se da como manjar y debe ser recibido. El mundo entero debe ser rescatado en él y transformado en una nueva creación. Como un todo debe ser re-hecho; San Pablo y San Juan han anunciado la nueva de ello y han acuñado sus conceptos fundamentales. Mientras esto acontece, tiene lugar, a la vez, aquella separación expresada constantemente por

«Ciò significa, visto nella prospettiva che parte da Dio, che si attua il suo designo, e che viene recuperato il numero degli eletti; visto dalla parte dell'uomo, che questi decide pro o contro Cristo. Recupero e decisione si compiono continuamente, fino al limite stabilito. Quando il tempo avrà raggiunto la sua misura, verrà la fine. Tutti gli eventi della storia dunque, visti cristianamente, hanno il compito di rendere chiaro dove si trova quella realtà più vera. Costituiscono la situazione sempre nuova, in cui deve attuarsi. Se al di là di ciò si deve dire qualcosa della storia, allora non si deve affermare che nel suo corso la condizione degli uomini divenga migliore o peggiore, ma che l'oggetto della decisione risalti sempre più nettamente; questa stessa diviene sempre più inevitabile, le potenze gettate nella lotta sempre maggiore, il "sì" o il "no" assumono sempre più valore di principio»⁴⁶⁷.

Tutto ciò significa che la *nuova creazione* è già in continua novità con la *prima creazione*; che l'uomo che adora Dio nella terra-temporalità, penetra già nella nuova creazione⁴⁶⁸; che, come la prima creazione, la nuova trova in Cristo l'origine, il riferimento e la mèta. Si tratta, in ultima analisi, dell'*"amore redentivo"* che è inseparabile dall'*"amore creativo"*⁴⁶⁹:

«Il Dio che ha creato il mondo lo ha accolto nel suo amore e, divenuto uomo, ha spiato la colpa e il destino di questo, mutandone le

San Juan, especialmente en las palabras de despedida. En el "sí" y el "no" a Cristo se separan dos mundos, dos mundos tan distintos como el bien y el mal, lo santo y lo impío, Dios y la contradicción de Dios. Estos dos mundos no constituyen dos ámbitos cada uno originariamente para sí, tal como los gnósticos veían la relación de espíritu y materia. En este sentido, según el ser, no hay dos mundos, sino sólo uno, el creado por Dios, ónticamente bueno. Este mundo ha sido juzgado por Dios, pero mantenido y finalmente redimido. En Cristo se constituye el nuevo comienzo. Cristo se halla en el viejo mundo como el nuevo mundo iniciado, y llama al viejo hacia sí. Poner esto en claro era la intención de la lucha de San Juan contra el dualismo. Este viejo mundo puede –por virtud del hombre, que es libre– situarse en diferente actitud frente al nuevo comienzo: puede abrirse a él, recibir al Redentor, ir al Padre por el Redentor y hacerse a sí mismo nueva creación, pero puede también encerrarse en sí mismo, apartarse del Padre, y de esta manera, hacerse definitivamente viejo mundo y, por tanto, reino del mal».

467 Cfr. IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., pp. 691.694-695.

468 Cfr. IDEM, «La Adoración», in IDEM, *Dominio de Dios y libertad del hombre. Pequeña suma teológica*, cit., p. 31.

469 Cfr. IDEM, *Libertad, Gracia y Destino*, cit., pp. 113-142.

condizioni: una volta per sempre. È sorta una nuova creazione: tale che nessuna forza può ormai più distruggerla, quale vitale inizio del mondo, e ogni uomo che sia di buona volontà può pervenire al santo principio»⁴⁷⁰.

In questo senso, la nuova creazione, che abbraccia il tempo-spazio umano, è iniziata realmente a partire dalla redenzione realizzata da Cristo; operante efficacemente nel tempo-spazio attuale, avrà il suo pieno-perfetto compimento alla fine dei tempi. Ciò porta alla *cristicità* (protologica, storica ed escatologica) di tutto ciò che esiste, ed indica che Gesù Cristo è segno per tutto ciò che è, archetipo, senso, misura e ordine. Si tratta, insomma, della realtà del *Cristo cosmico*: «L'essere del Redentore –afferma Guardini– è dell'ordine di quella potenza che creò le cose; la sua opera è del genere di quel processo nel quale il mondo fu posto in essere. Azzardiamoci a dire, a dispetto d'ogni indignazione della “pura” cristicità, che Cristo è cosmico»⁴⁷¹.

5.1.3. La discesa agli inferi e la nuova creazione

È molto significativo ciò che afferma il nostro autore a proposito del legame esistente tra la *discesa di Cristo agli inferi*⁴⁷² e la nuova creazione. Per realizzare la redenzione, ed in conseguenza la nuova creazione, Cristo ha vissuto a fondo nell'amore, con spirito cosciente, con libera volontà, con cuore che sentiva la caduta a precipizio dell'uomo nel nulla, che si compì nella ribellione contro Dio, e nella quale la creatura non poteva che spezzarsi e disperare. La sua *obbedienza kenotica* verso il Padre ed il suo *amore kenotico* verso gli uomini l'hanno portato, infatti, fino alla terribile realtà della croce:

«Tanto maggiore è l'annientamento, quanto maggiore è colui che ne è oggetto. Nessuno è morto come morì Cristo, poiché Egli era la vita stessa. Nessuno è stato punito per il peccato come Lui, perché Egli era il puro. Nessuno ha subito l'inabissamento nel nulla malvagio come Lui fino a quella spaventosa realtà che sta dietro le parole:

470 IDEM, *Il Rosario della Madonna*, cit., p. 71.

471 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 695.

472 Per un interessante studio biblico, storico e sistematico sul tema del *descensus* di Cristo agli inferi e sulla sua interpretazione prevalentemente soteriologica, si rimanda a G. ANCONA, *Disceso agli inferi*, Città Nuova, Roma 1999.

“Dio mio, perché mi hai abbandonato?”, poiché Egli era il Figlio di Dio (Mt 27, 46). Egli è stato realmente “annientato”⁴⁷³.

Così Cristo, in una maniera inimmaginabile, è “disceso agli inferi”, il regno dove domina il *nulla malvagio*. Ciò significa che Egli è realmente e veramente morto. Perciò, è solidale con gli uomini nella condizione di morte ed oltre la morte. Egli ha dato avvio alla nuova creazione; di fatto, è entrato dove cessa ogni agire, ogni lavorare, ogni lottare. Là non vi è alcuno scampo, nessuna riserva; tutto –corpo, cuore e spirito– è abbandonato dentro una fiamma di sofferenza infinita che ogni cosa colma, dentro un giudizio sulla colpa assunta come propria, che procede senza soluzione fino alla morte. Proprio là, Egli pervenne a quella profondità, dalla quale l’onnipotenza dell’amore fa nascere la nuova creazione:

«Là Egli, il Figlio infinitamente amato dall’eterno Padre, ha raggiunto la profondità assoluta, il fondo del male. Si è spinto innanzi fino a quel nulla, dal quale doveva compiersi la Nuova Creazione: la *re-creatio*, come dicono gli antichi, la creazione per la seconda volta del creato, che già esisteva, ma precipitava verso il nulla, un nuovo essere: nell’Uomo Nuovo, nel Nuovo Cielo e nella Nuova Terra»⁴⁷⁴.

La nuova creazione è *un’opera trinitaria*, realizzata unitamente e distintamente dal Padre per mezzo di Cristo nello Spirito Santo. Se con l’incarnazione-redenzione di Cristo inizia tale realtà nuova, è lo Spirito che guida l’evoluzione-processo del divenire di tutte le cose pienamente e definitivamente una creazione nuova: «Accogliere Cristo e capirlo è possibile soltanto per mezzo del Suo Uguale, per la potenza del quale il Figlio di Dio si è fatto uomo: lo Spirito Santo»⁴⁷⁵. Quest’ultimo, infatti, è la “guida dell’esistenza”, della creazione nuova: «È questo il momento nel quale lo Spirito Santo prende nelle sue mani la guida dell’esistenza ed in cui ha inizio la nuova creazione. Essa è una realtà nascosta, ma pur sempre visibile

473 R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 527.

474 *Ibidem*, p. 528.

475 IDEM, *Introduzione alla preghiera*, cit., p. 104.

all'occhio di colui che crede; viene intralciata ed impedita in ogni modo, ma si attuerà un giorno dentro all'antica creazione»⁴⁷⁶.

In sostanza, a partire dall'incarnazione-redenzione di Cristo la nuova creazione è già operante ovunque. A tutto, agli uomini e all'intera creazione, alle realtà più nobili e a quelle infime, viene conferito un nuovo senso, poiché vi si aprono le possibilità di una nuova creazione, che viene dal primo principio, dal Redentore⁴⁷⁷; e questo precisamente grazie all'opera dello Spirito, che universalizza l'opera singolare-universale di Cristo. Come afferma bene anche W. Kasper, «in Cristo lo Spirito ha raggiunto definitivamente la sua mèta, la nuova creazione. Ciò che gli rimane ancora da compiere è integrare l'intera realtà nella realtà di Gesù Cristo, di universalizzarla»⁴⁷⁸. In quest'ottica, ribadisce Guardini che

«il mondo nuovo [attuale] non è perfetto, soffre di tutte le insufficienze della nostra esistenza, viene continuamente rimesso in questione, turbato, indebolito; ma esso contiene in sé la forza del Dio della nuova creazione. Esso viene spesso talmente ricoperto e nascosto che si può persino giungere a dubitare se esista veramente; ma la parola di Dio ci dà la certezza della sua esistenza, e noi dobbiamo mantenere viva questa certezza nella fede»⁴⁷⁹.

5.2. IL CARATTERE NUZIALE CRISTICO-ECCLESIALE DELLA NUOVA CREAZIONE

5.2.1. *Il divenire-processo storico della nuova creazione*

Nella scienza moderna, si parla del mondo, della storia e dell'uomo in varie nuove prospettive, in modo particolare in riferimento alla *teoria dell'evoluzione*. La teologia contemporanea si domanda sulla funzione di Cristo nella creazione, nella redenzione e nell'escatologia. Che legame c'è

476 IDEM, *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera*, cit., pp. 175-176.

477 Cfr. IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 427.

478 W. KASPER, *Gesù il Cristo*, cit., p. 362.

479 R. GUARDINI, *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera*, cit., p. 105.

tra queste tre realtà? Quali sono le implicazioni cosmiche della valenza universale della salvezza di Cristo? Per rispondere a tali questioni, ovvero all'influsso della salvezza di Cristo nel cosmo intero, si fa spesso riferimento, in particolar modo, ai *testi del NT* (come, ad es., *Col* 1,15-19; *Rom* 8,18-25; *Ef* 1,3-11; *Gv* 1,1-18; *Eb* 1,1-4), ed al *pensiero patristico* (le famose categorie dei *lógoi spermatikói* di Giustino e della *recapitulatio* di Ireneo), per affermare che la salvezza di Cristo abbraccia tutta la creazione e tutto il cosmo. L'opera di P. Teilhard de Chardin sul *Cristo universale-cosmico*, in direzione di una *cristificazione* dell'evoluzione ed una *universalizzazione* di Cristo, è molto significativa nella ricerca di una risposta⁴⁸⁰. Si parla, inoltre, di una dialettica di continuità-diversità tra mondo presente e mondo futuro, vale a dire di una trasformazione in corso dell'universo materiale, e non di una sua distruzione⁴⁸¹.

Nella stessa linea, Guardini riconosce che la teologia contemporanea ha fissato il suo sguardo sull'elemento escatologico dell'esistenza cristiana, e che gli *Eschata* (le "cose ultime") non significano soltanto il termine e la fine dell'evoluzione del mondo e della vita, ma sono anche delle realtà già presenti nel tempo e sulla terra: dentro il tempo, c'è già l'eternità, senza separazione né confusione; qui, sulla terra, l'uomo diviene ciò che sarà nell'ultimo giorno⁴⁸².

480 Cfr., per es., P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Seuil, Paris 1955; IDEM, *Le milieu divin*, Seuil, Paris 1957; IDEM, *L'avenir de l'homme*, Seuil, Paris 1959; IDEM, *Hymne de l'univers*, Seuil, Paris 1961; IDEM, *La activación de la energía*, Taurus, Madrid 1965. [orig. fran., *L'Activation de l'Énergie*, Seuil, Paris 1963]; IDEM, *Ciencia y Cristo*, Taurus, Madrid 1965. [orig. fran., *Science et Christ*, Seuil, Paris 1965]; IDEM, *Le Christ évolutif*, Seuil, Paris 1965; IDEM, *Le Dieu de l'évolution*, Seuil, Paris 1968; IDEM, *Le cœur de la matière*, Seuil, Paris 1976. Si vedano anche H. DE LUBAC, *El pensamiento religioso del padre Pierre Teilhard de Chardin*, Taurus, Madrid 1967. [orig. fran., *La pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin*, Aubier Montaigne, Paris 1962]; G. MAGLOIRE - H. CUYPERS, *Presencia de Teilhard de Chardin. El hombre - El pensamiento*, Ediciones Betis, Barcelona 1967. [orig. fran., *Présence de Pierre Teilhard de Chardin*, Aubier Montaigne, Paris 1962]; M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, cit., pp. 756-760.

481 Cfr. C. POZO, *Teología del más allá*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1968, 2012², pp. 538-578; J. MOLTMANN, *La venida de Dios. Escatología cristiana*, cit., pp. 343-356; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La Pascua de la creación. Escatología*, cit., pp. 132-142.181-196; G. ANCONA, *Escatología cristiana*, cit., pp. 356-360.

482 R. GUARDINI, «Le Jour Sacré dans l'Histoire du Salut», in AA. VV., *Le Jour du Seigneur*, cit., p. 196: «La théologie des dernières décades a fixé son attention sur un élément de l'existence chrétienne, qui n'avait certes jamais été nié, mais qu'on avait négligé: l'élément eschatologique. Les *Eschata*, les choses dernières, mort, résurrection, jugement, éternité,

Tuttavia, le domande che sorgono ancora sono tante. Vedendo la situazione attuale dell'universo, come si può davvero parlare di una trasformazione presente-futura? Parlando di un'azione divina, come si riconcilia essa con le leggi naturali? Grazie all'opera salvifica realizzata dal Cristo salvatore-redentore, come andranno a finire l'universo e la creazione?⁴⁸³

Secondo Paolo, afferma Guardini, tutta la realtà viene investita dalla forza operativa del Cristo redentore, da Lui compenetrata ed elevata (cfr. *Ef* 1,3-11). La concezione paolina dell'universo redento si completa-integra in quella giovannea del "nuovo cielo e della nuova terra" (cfr. *Ap* 21-22). Creato per mezzo del *Logos*, secondo il suo archetipo e la sua energia plasmante, il mondo è caduto nel peccato, e così si è sconnesso-allontanato dal *Logos*. Ma il *Logos* è venuto nel mondo, s'è fatto "carne". Egli s'è fatto il suo "Pane", la sua "Luce", la forma del suo essere ridonato: «Così Egli conduce il mondo, se questo è disposto, ad un nuovo compimento: il singolo ad essere figlio di Dio; l'intera creazione all'esistenza del "nuovo cielo e della nuova terra" di cui parla l'Apocalisse»⁴⁸⁴.

Quando il nostro autore, poi, si interroga su che cosa sia la Chiesa oggi, collegando la Chiesa e la nuova creazione, la sua risposta suona così: Essa è il mistero della realizzazione di tale esistenza-creazione nuova. La Chiesa è, di fatto, «la pienezza della grazia nella storia. Il mistero dell'unità, in cui Dio trae la creazione attraverso Cristo. La famiglia dei figli di Dio.

n'ont été longtemps considérées que comme le terme et la fin de l'évolution du monde et de la vie. On a reconnu depuis qu'elles ne sont pas seulement au terme de tout, mais qu'elles ont une efficacité sur tout ce qui vient avant elles. Les choses ne se présentent pas selon le schéma suivant : il y aurait d'abord l'existence terrestre, ensuite la mort, et après seulement l'inauguration de la vie éternelle. Dès maintenant, dans le temps, il y a l'éternité. Dès maintenant, ici, sur terre, se forme l'homme qui sera au dernier jour». Si vedano anche IDEM, *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, cit., pp. 501-675; IDEM, *Les fins dernières*, Les Éditions du Cerf, Paris 1951, pp. 5-28. [orig. ted., *Die letzten Dinge. Die Christliche Lehre vom Tode, der Läuterung nach dem Tode, Auferstehung, Gericht und Ewigkeit*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1940]; IDEM, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., pp. 489-504.

483 Cfr. IDEM, *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera*, cit., pp. 273-274.

484 IDEM, *L'essenza del Cristianesimo*, cit., p. 64.

L'inizio del popolo santo. La città santa, posta sui suoi fondamenti, che un giorno deve essere manifesta»⁴⁸⁵.

Tutto è stato creato mediante Cristo; tutto ha consistenza in Lui e sussiste in vista di Lui. Egli abbraccia e comprende tutto ciò che è nel cielo, sulla terra e sotto terra, e fa convergere tutto a edificare una misteriosa unità, il suo "Corpo", la Chiesa. Qui si tratta di realtà, mondo, nuova creazione nel suo costituirsi⁴⁸⁶. Così, «il concetto della Chiesa si espande in quello della nuova creazione. Il Cristo pneumatologico si inserisce nell'universo, e lo solleva, trasformandolo, al Padre»⁴⁸⁷. Ciò, a sua volta, vuole mettere in luce, non l'*extra Ecclesiam nulla salus*⁴⁸⁸, bensì il divenire-processo storico e reale della realizzazione della nuova creazione operata da Cristo, che si opera realmente e concretamente nella storia, verso il suo complimento alla fine dei tempi. In quest'ottica, «[...] la Chiesa è orientata alla creazione, destinata ad attirarla nell'ambito di quel primo inizio in Cristo. Da ciò deve sorgere l'universo della libertà suprema, "il nuovo cielo e la nuova terra" [Ap 21,1] della fine»⁴⁸⁹.

485 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 322. Si veda anche CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (21 novembre 1964), n. 1. W. KASPER, *Gesù il Cristo*, cit., p. 376: «Per cui la chiesa è solo l'inizio del regno di Dio. Molti che sono fuori sono dentro, e molti che sono dentro sono fuori. La chiesa è soltanto segno sacramentale, efficace e completo, non la realtà stessa del regno di Dio».

486 Cfr. R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 695.

487 IDEM, *L'essenza del Cristianesimo*, cit., p. 63.

488 A proposito della storia di tale *assioma-formula* ("falsamente chiaro", come dice Y. Congar), dei suoi problemi di interpretazione e del suo autentico senso (la salvezza per Cristo *attraverso-mediate* la Chiesa e l'accettazione libera e responsabile della salvezza da parte dell'uomo), si vedano J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, (Colección «Presencia Teológica», 103), Sal Terrae, Santander 2000, pp. 130-163. [orig. ingl., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1997; trad. ital., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 95), Queriniana, Brescia 1997, 2003⁴]; B. SESBOÛÉ, *Fuera de la Iglesia no hay salvación. Historia de una fórmula y problemas de su interpretación*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2006. [orig. fran., «Hors de l'Église pas de salut». *Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Desclée de Brouwer, Paris 2004; trad. ital., "Fuori dalla Chiesa nessuna salvezza". *Storia di una formula e problemi di interpretazione*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009].

489 R. GUARDINI, *La Figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, cit., p. 44.

5.2.2. *La teologia nuziale-sponsale e la nuova creazione*

Non solo nella *Bibbia* (cfr., ad es., Cn 1-8; Os 1-3; Gr 2,2; 31,3; Is 54,4-8; Ef 5,23-27; Ap 21,9; 22,17) e nella *patristica* (ad es., Origene, Gregorio Niseno, Gregorio Magno), ma anche nella *teologia contemporanea* si parla del “simbolismo nuziale” e della “teologia sponsale”, che a loro volta rimandano continuamente alla vita intima del Dio uno-trino e alla destinazione nuziale ultima del Dio-Sposo con l’umanità-sposa:

«Quando Dio crea l’umanità –afferma G. Mazzanti– la vuole come sua sposa nello Spirito attraverso le nozze di Cristo e Maria-Chiesa, illuminando tale mistero con la creazione della prima coppia umana (Adamo e Eva), plasmata dalle due mani di Dio che “mirava” al Verbo fatto carne per divenire *una caro* con l’intera umanità»⁴⁹⁰.

Secondo la teologia nuziale-sponsale, per mezzo del Verbo fattosi carne (il “Mediatore simbolico”) nello Spirito (l’eros divino, la *dynamis*), Dio è il vero Sposo dell’umanità-sposa. Anche se l’umanità è infedele, Dio, rimane sempre fedele, perché la fedeltà di Dio verso l’umanità è fedeltà verso se stesso. Si tratta di una *inclusione nuziale* che abbraccia tutta la Sacra Scrittura con i suoi due testamenti (AT e NT). Tale inclusione parte dalla *protologia* (dal principio, dalla “prima della fondazione del mondo”), per arrivare all’*escatologia* (il compimento ultimo e ultimativo, la destinazione nuziale-sponsale), passando per l’*incarnazione-redenzione* (l’evento di Gesù Cristo). Ciò significa che la Scrittura comincia con “nozze” (nella *Genesi*, anche se questa parola non è menzionata nel testo), e finisce o termina con “nozze” (nell’*Apocalisse*, si tratta delle nozze escatologiche). Tutto questo può essere chiamato la grande *inclusione nuziale* (tra protologia ed escatologia).

Secondo G. Mazzanti, infatti, il *progetto nuziale-sponsale* (la “simbolica-teologia nuziale-sponsale) voluto ed attuato da Dio uno-trino può essere individuato attraverso alcune tappe fondamentali: l’ambito cosmico-antropologico, l’ambito storico-profetico, l’ambito personale-cristico⁴⁹¹.

490 G. MAZZANTI, *Teologia sponsale e sacramento delle nozze. Simbolo e simbolismo nuziale*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2004, p. 203.

491 È molto interessante ricordare qui il fatto che nel dodicesimo congresso nazionale della Pastorale liturgica svolto a Lione (17-22 settembre 1947), quando Guardini ha fatto una

Ciò significa una “gradualità” del simbolo reale nuziale, ovvero nell’eterno piano di Dio-Sposo che riguarda tutta l’umanità-sposa. Innanzitutto, nella creazione (dimensione cosmico-antropologica), Dio ha voluto creare e ha creato l’Uomo (Adamo, il singolare “lo” [cfr. Gn 1,27]) come maschio-uomo e femmina-donna (la prima coppia umana; il plurale “li” [cfr. Gn 1,27]), e lo ha messo nel giardino di Eden. L’“immagine di Dio” secondo cui Dio creò l’uomo e la donna è quella della Trinità, ovvero la prima coppia umana, e tutte le coppie umane rimandano alla vita intima del Dio uno-trino (unione-distinzione; una natura divina-Tre persone divine)⁴⁹².

Dio, poi, ha creato l’umanità come sua sposa pensando alle nozze di Cristo e Maria-Chiesa, ovvero in vista dell’incarnazione del Verbo-Figlio, per divenire *una caro* con l’umanità intera; e questo sarà ripreso, rischiarato

lezione sul *Jour Sacré dans l’Histoire du Salut*, ha usato le stesse *tre tappe* fondamentali: i “fondamenti naturali” (la dimensione cosmica) del Giorno del Signore; la “storia” (l’AT) e l’“ordine della redenzione” (la Nuova Alleanza). Si tratta, cioè, di uno sviluppo graduale di tutte le realtà che hanno che vedere con il progetto divino. Al riguardo, si veda R. GUARDINI, «Le Jour Sacré dans l’Histoire du Salut», in AA. VV., *Le Jour du Seigneur*, cit., pp. 183-198.

492 Secondo la visione della teologia nuziale-sponsale, le nozze umane, che sono stati fondate da Dio, in vista di-per mezzo della Persona di Cristo-Sposo nello Spirito Santo (*Dynamis*), sono *paideia* e *profezia* delle nozze tra Dio uni-trino e l’umanità. Nella nuzialità delle coppie umane, infatti, si esprime prima il “sì” reciproco tra l’uomo e la donna, arrivando così alla realtà della coppia. In tale nuzialità, l’uomo e la donna esprimono il loro amore coniugale attraverso la parola e lo sguardo incessanti; essa è una vera compagnia. L’amore coniugale non è una fusione tra uomo e donna, ma una realtà che unisce e distingue allo stesso tempo. Nella “congiunzione dei corpi” c’è unione, ma anche distinzione. Perciò, si può dire che i corpi degli sposi sono una “casa” in cui gli sposi sono uniti (l’IN simbolico, unione) e sono orientati l’uno verso l’altro (l’AD simbolico, tensione). Tale amore umano e tali nozze umane sono *paideia* e *profezia* dell’amore divino e delle nozze tra Dio e l’umanità. In realtà, tutte le cose dette a proposito delle nozze umane possono essere applicate alla realtà delle nozze divine/umane, tenendo conto che si tratta di un’analogia in cui il Mistero di Dio e della sua vita intima trascende sempre le prospettive umane. A questo proposito, cfr. G. MAZZANTI, *Teologia sponsale e sacramento delle nozze. Simbolo e simbolismo nuziale*, cit.. Nella stessa linea, basandosi sul *metodo dell’opposizione polare* di Guardini e sul suo sguardo, G. FABRIS tratta la relazione tra uomo e donna mediante le grandi coppie del libro di Genesi (Adamo ed Eva, Noè e l’umanità, Abramo e Sara, Isacco e Rebecca, Giacobbe e Rachele. Al riguardo, cfr. G. FABRIS, *Dallo sguardo di Romano Guardini. Una rilettura delle coppie della Genesi*, Edizione Messaggero, Padova 2009, pp. 66-155. Si veda anche R. GUARDINI, «El principio de las cosas: Meditaciones sobre los tres primeros capítulos del Génesis», in IDEM, *Meditaciones teológicas*, (Cristianismo y Hombre Actual, 71), Ediciones Cristiandad, Madrid 1965, pp. 13-113. [orig. ted., *Der Anfang aller Dinge. Meditationen über Genesis I-III*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1961].

e approfondito con l'evento cristico. Nella storia con la sua drammaticità, invece, troviamo che tale progetto-verità nuziale fondato da Dio, tante volte viene tradito sia da Israele-umanità-sposa che dalle coppie umane. Tuttavia, Dio-Sposo rimane sempre fedele nel continuare la sua storia d'amore, tradito dall'umanità infedele, mandando dei personaggi e suscitando degli eventi che riprendono di nuovo il simbolismo reale nuziale. Così, la storia diventa profezia. Tutto ciò presenta la dimensione storico-prophetica. «Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio nato da una donna» (*Gal* 4,4). Cristo il Verbo-Figlio di Dio, con la sua incarnazione, la sua vita pubblica (parola nuziale e gesto nuziale), la sua ultima cena (cena nuziale), la sua morte sulla croce (morte nuziale) e la sua risurrezione dei morti, si è dimostrato infine lo Sposo messianico, il vero Sposo che ha redento e ha reso la sua sposa Maria-Chiesa santa, tutta gloriosa, senza macchia né ruga, immacolata (cfr. *Ef* 5,25-26), per divenire con lei una sola carne. Nell'Apocalisse, si parla delle “nozze dell'Agnello sgozzato”; questo è il Verbo-Figlio che ha detto il suo “sì” alle nozze tra Dio e l'umanità. «E quando tutto gli sarà sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sotto a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti» (*1 Cor* 14,28). Tale è la dimensione personale-cristica del simbolo reale nuziale. Si può concludere, quindi, che Dio, per mezzo del *Mediatore simbolico* (il Verbo fattosi carne) e nell'Operatore dinamico (lo Spirito Santo), è il vero Sposo dell'umanità-sposa⁴⁹³.

5.2.3. La teologia nuziale-sponsale in Guardini

Sembra che anche in Guardini, stando alle sue affermazioni che si vedranno dopo, si possa trovare la *dimensione nuziale-sponsale* sintetizzata precedentemente. Tuttavia, si deve ribadire che, nel suo pensiero, essa viene appena annunciata e non sviluppata ed elaborata, come fanno i teologi del simbolismo nuziale-sponsale. Ora, per comprendere la prospettiva guardiniana a proposito della dimensione nuziale-sponsale

493 Secondo G. Mazzanti, ci sono tanti altri livelli per parlare del simbolismo reale nuziale: *nuzialità intratrinitaria, nuzialità umana creaturale, nuzialità cristico ecclesiale e nuzialità divina/umana escatologica*. Inoltre, si può affermare sinteticamente che il simbolo reale nuziale ha una “struttura triadica”, nel senso che esso contiene in sé una polarità e una unità che vengono espresse in una figura (*una caro* che unisce e distingue). A questo proposito si rimanda a G. MAZZANTI, *Teologia sponsale e sacramento delle nozze. Simbolo e simbolismo nuziale*, cit.; IDEM, *Persone nuziali. Communio nuptialis. Saggio teologico di antropologia*, cit..

di Dio e dell'umanità, si può cominciare formulando alcune domande: se Dio, per mezzo di Cristo e nello Spirito, ha creato e ha redento gli uomini chiamandoli alla vita eterna, alla partecipazione della natura divina, come afferma giustamente Guardini, in che cosa consiste tale partecipazione ad essa? Che cosa è la gloria di Dio a cui tutta l'umanità e tutto il cosmo sono orientati e destinati? Che cosa è l'alleanza di Dio con gli uomini?

La risposta può essere quella della *nuzialità eterna* tra Dio e l'umanità: Dio ci ha messi in vita, e ci ha invitato alle nozze con Lui. Egli, infatti, si rivela (si dice e si da) per farci entrare in unione-distinzione con Lui. In sostanza, si tratta di polarità e di unità, ovvero di un'"opposizione polare" tra il Creatore e tutta la creazione⁴⁹⁴. Nella prospettiva nuziale dell'unione-distinzione tra Dio e l'umanità si tratta anche di un'unione degli uomini tra di loro in Dio nelle nozze escatologiche della vita eterna: «[...] ciascuno sia interamente se stesso, inconfondibilmente proprio e libero, ma al tempo stesso che ciascuno sia in comunione con tutti, e regni un donare e ricevere infinito [...]»⁴⁹⁵. In ogni caso, la prospettiva nuziale-sponsale significa che le nozze tra Dio-Sposo e l'umanità-sposa indicano l'«unione vitale tra Dio e gli uomini, e degli uomini tra di loro in Dio»⁴⁹⁶.

Tanto la Bibbia, in particolare l'*Apocalisse*, quanto i Padri della Chiesa, specialmente gli orientali, considerano Dio come *Sposo* e l'umanità come *Sposa*. Tale osservazione essenziale va fatta anche a proposito del rapporto tra Cristo e la Chiesa: Cristo è lo Sposo amante-amato e la Chiesa, in senso ampio, è la Sposa amata-amante. P. Evdokimov può così affermare:

«Lo Spirito e la Sposa dicono: vieni, Signore!». È il senso escatologico e parusiaco dell'epiclesi tesa verso le nozze mistiche del Cristo con la Chiesa ma anche con ogni anima, personalmente, nominativamente.

494 F. HADJADJ, *La fede dei demoni. Ovvero il superamento dell'ateismo*, cit., p. 86: «[...] Pertanto, il loro hobby [l'hobby dei demoni] consiste nel cancellare il mistero nuziale, per ridurlo a moralismo (o immoralismo, del resto), a un dogmatismo inerte (o a un puro pragmatismo), purché non si tratti di un incontro».

495 R. GUARDINI, *Accettare se stessi*, p. 64.

496 *Ibidem*.

Come dice Teodoreto di Ciro: “Consumando la carne del Fidanzato ed il suo sangue, noi entriamo nella *koinonía* nuziale»⁴⁹⁷.

Nel libro dell'*Apocalisse* varie immagini indicano l'eternità e la comunione con Dio. La nuova creazione è sintetizzata, di fatto, nell'espressione “città”⁴⁹⁸; tuttavia, tale “città” è anche la sposa. La terra intera e la creazione intera lo sono. Perciò, Guardini ribadisce energicamente:

«Un inesprimibile mistero di amore e un desiderio ardente di riunirci a Lui ci sospingono verso Cristo. È Lui che tutto infiamma di sacro ardore. In Lui si concentra l'amore di tutte le cose, in Lui si compie e diviene eterno. È Lui che si degna di ricambiare tale amore, e tutto lo abbraccia [...] Chi è la Sposa? La terra. La creazione è matura per gli sponsali e chiama Colui che ama»⁴⁹⁹.

La creazione nuova ha così un carattere nuziale cristico-ecclesiale. Nell'*Apocalisse*, san Giovanni vede «la città santa, la nuova Gerusalemme, discende dal cielo, da Dio, pronta come una sposa che sia adornata per il suo sposo» (cfr. *Ap* 21,2). È l'intera creazione che va incontro a Cristo in beata disponibilità; l'intera nuova creazione sarà in stato d'amore: «Lo Spirito e la Sposa dicono: “viene”» (*Ap* 22, 17).

«La Sposa –osserva Guardini– è la creazione, che un tempo nacque da quel principio entro l'amore e ora si desta per amore. Lo Spirito è poi ciò per cui essa ama. Lo Spirito opera la trasformazione, l'intimità e la manifestazione [...] Il cuore dell'Uomo-Dio sarà lo spazio in cui tutto dimora in essenza. Quell'intimo, che un giorno dovette vivere in così terribile solitudine, da nessuno riconosciuto, “abbandonato” persino dal Padre – allora avrà vinto. Tutto ciò che è sarà in Lui [...] Da Lui scaturisce per ogni cosa il principio. Da Lui viene lo Spirito del farsi nuovi. La trasformazione avviene

497 P. EVDOKÏMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, cit., p. 138.

498 R. GUARDINI, «La Adoración», in IDEM, *Dominio de Dios y libertad del hombre. Pequeña suma teológica*, cit., p. 24: «El Apocalipsis expresa este estado, en el que el hombre glorificado se encuentra unido con el mundo igualmente glorificado, mediante la imagen de Jerusalén, la ciudad celestial».

499 IDEM, *La Figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, cit., pp. 81-82.

in direzione di Lui. Verso di Lui va la creazione entrata nel moto d'amore, nella grazia incantevole come quella della sposa che fa incontro al fidanzato»⁵⁰⁰.

Il mondo si trasformerà in una città luminosa, vista come una Sposa che tende verso il suo amato Sposo:

«La Chiesa sarà un giorno quella realtà preziosa nella durezza, innalzata con nobili pietre, scintillante nella chiarezza della luce eterna [...] Ma, inoltre, anche la delicata bellezza della Sposa che va incontro al suo Promesso Sposo; sarà entrambe le cose, sempre trascolorando dall'una all'altra immagine. Ma tutto ciò le è essenziale, e già operante anche in questo tempo terreno; è un continuo divenire e insieme una continua identità»⁵⁰¹.

Non è soltanto l'uomo singolo che tende e chiama lo Sposo, ma è la Sposa a farlo, ossia tutta l'umanità-creazione che è in attesa:

«La “Sposa” tuttavia non rappresenta soltanto l'uomo ma tutte le cose; il che vuol dire che l'amore non diverrà soltanto una potenza storica, la quale si impadronirà dell'umanità, ma diventerà anche una potenza cosmica. Ed anche che questo mondo trasformato dall'amore non sorge da se stesso, ma “viene”, come vien detto della città “da Dio” ed è proprio in questo modo che esso diventa veramente “mondo” [...] Si compie così ciò che voleva Iddio, quando creò il mondo: e cioè che il “mondo sia, venendo da Lui”»⁵⁰².

Ciò significa che il progetto-disegno divino iniziato con la creazione del mondo arriverà al suo compimento ultimo-ultimativo, che consiste nell'unione sponsale-nuziale piena e definitiva tra Dio e l'umanità-creazione per mezzo di Cristo nello Spirito. In altri termini, l'umanità-creazione, per grazia e dono divini, arriverà alla sua partecipazione “della natura divina”

500 IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., pp. 715-716.

501 IDEM, «La Chiesa del Signore», in IDEM, *La realtà della Chiesa*, cit., p. 235.

502 IDEM, *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera*, cit., p. 181.

(cfr. 2 Pt 1,4), alla *divinizzazione*. Ciò indica anche, come si è ricordato precedentemente, che

«Gesù Cristo che un giorno visse sulla terra, è l'eterno Tu, amato dall'universo; la mèta della sua aspirazione al valore, del suo anelito a conseguire un significato [...] Gesù Cristo è il *Logos* e il Verbo dell'universo, la Parola originaria, il prototipo d'ogni ente –Egli è anche la risposta all'aspirazione al valore e la mèta del moto d'amore dell'universo. Ogni ente viene da Lui, ha in Lui il suo archetipo e la radice del suo significato– ogni ente torna di nuovo a Lui, diventa per Lui “Sposa”. Egli è il *Logos* del mondo e insieme il suo Sposo»⁵⁰³.

L'Agnello-Sposo, che ha attuato la redenzione e perciò possiede potere sul senso dell'esistenza, trae l'intera creazione nelle nozze dell'eterna vita⁵⁰⁴. Tutto ciò che avviene sulla terra dal momento dell'ascesa di Gesù al cielo in poi, è un'attesa del compimento della nuova creazione nuziale: credere vuol dire preservare in questa attesa. Infatti, «solamente col ritorno di Cristo tutte le cose saranno compiute»⁵⁰⁵.

«Il mondo non verrà ridotto a zero, poiché la stessa Rivelazione parla di *nuova terra* e di *nuovi cieli*, che devono sorgere dalla “distruzione”. Nulla di quel che Dio ha creato sarà annichilito; esso, attraverso un processo di rimessa in questione, si trasformerà in qualcosa di nuovo, in una forma di eternità. Perciò interpretiamo forse meglio il senso della Rivelazione, se parliamo di una *morte* del mondo»⁵⁰⁶.

Quando si parla della nuova creazione, secondo Guardini, si parla non di una *distruzione*, bensì di una *trasformazione* di tutto (uomo, storia, mondo, etc.). Questa verità cristiana invita tutti i cristiani ed ognuno di essi, non a salvarsi dal mondo storico attuale, come fosse qualcosa di male, ma di salvarlo e di trasformarlo con una “speranza trascendente” ed una “responsabilità immanente”. Perciò, commentando il pensiero guardiniano, von Balthasar ribadisce: «Ma il mondo storico è costruito “in avanti” e

503 IDEM, *L'essenza del Cristianesimo*, cit., pp. 80-81.

504 Cfr. IDEM, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 658.

505 Cfr. IDEM, *Il Rosario della Madonna*, cit., p. 74.

506 IDEM, *L'esistenza del cristiano*, cit., p. 445.

all'interrogativo di che cosa ne sarà, si può solo rispondere da ambo i lati con una speranza trascendente e una responsabilità immanente, assunta con coraggio»⁵⁰⁷.

In definitiva, a proposito dell'esistenza cristiana, redenta e nuova, nel pensiero guardiniano, rimane da osservare una cosa importante: la sua concretezza ontico-esistenziale. Secondo il giudizio di P. G. Nonis,

«quest'attenzione viva, stabile all'esistenza è, com'è noto, un motivo costantemente presente nell'opera del pensatore, e conferisce ad essa, nelle sue declinazioni più varie (si tratti di liturgia o di filosofia, di ascetica o di estetica), un carattere di vivacità, accessibilità e concretezza che prima di lui [di Guardini] non era frequente riscontrare nella letteratura cristologica di questo secolo. Un carattere siffatto non solo assicura alla maggiore parte dei suoi scritti, anche dopo cinquant'anni, un alto grado di leggibilità e attualità, ma gli permette, per quanto concerne il tema che noi stiamo toccando, quello del Cristo (o, meglio, del "suo" modo di attingerlo e trattarlo), di svilupparlo con una concretezza che chiameremmo ontica o esistenziale (più che esistenzialistica, termine che appartiene a una categoria storica), tale da permettergli di fondere in un discorso, sempre sostenuto dal punto di vista del vigore concettuale, anche elementi pratici e riferimenti pluriversi»⁵⁰⁸.

507 H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, cit., p. 116.

508 P. G. NONIS, «Il Cristo di Romano Guardini», in S. ZUCAL (a cura di), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, cit., p. 115.

CONCLUSIONE



Alla fine di questo percorso teologico-cristologico nel vasto e ricco pensiero guardiniano, si può dire che la nostra principale *tesi-intento* è stata quella di *leggere* e *sistematizzare* la cristologia di Guardini a partire dalla categoria che ne costituisce *il cuore*: la “mediazione”. Gesù di Nazareth, il Dio-uomo, è infatti, per il nostro autore, l'unico *Mediatore* tra Dio e l'uomo-mondo, sebbene tale categoria non sia sviluppata direttamente nel suo pensiero cristologico *asistematico*. L'essere Gesù Cristo il *Mediatore* e *Redentore* è, per Guardini, “la verità fondamentale cristiana”⁵⁰⁹.

Partendo da ciò, abbiamo analizzato e studiato tanti aspetti presenti nella sua cristologia: l'essenza del cristianesimo, la questione del Gesù storico ed il Cristo della fede, il mistero-persona del *Mediatore* Gesù Cristo, l'incarnazione del Figlio di Dio, alcune questioni cristologiche particolari (psicologia, coscienza, scienza, fede, obbedienza e solitudine di Gesù), la mediazione del Figlio di Dio umanizzato nella *creazione*, nella *rivelazione*, nella *redenzione* e nell'*escatologia*, la sua morte ingiusta (la tesi guardiniana

509 R. GUARDINI, «Relato sobre mi conversión», cit., pp. 474.475: «¿Quién es, pues, Dios en realidad? ¿Cómo hay que pensarlo para poder concebirlo de forma correcta, ir a Él, obligarse a Él y encontrar en Él la libertad? Obviamente, aquí falta algo. Aquí falta una instancia que garantice que cuando uno dice “Dios” no diga en realidad “yo”. Pero ¿dónde está esa instancia? La figura de Cristo surge como respuesta. Cuanto más claramente se dirija la mirada a él, tanto más claro será que su reivindicación de ser el heraldo del Dios vivo está justificada. Se encuentra él en tal proximidad al Dios verdadero que le capacita para saber más que nadie sobre el carácter de Él. Vive en una sintonía con Dios que hace que lo que él dice lo diga Dios mismo. Se destaca así la verdad fundamental cristiana del Mediador y Redentor. Se hace patente cómo para Pablo y Juan “hablar de Dios” era sinónimo de “hablar de Dios desde Cristo” [...] Cristo no es sólo el único que garantiza el conocimiento del Dios verdadero, sino que es también aquel a través del cual tiene que ir el movimiento vivo hacia Dios si quiere desembocar de verdad en Él, como Jesús lo dice en Juan con toda rotundidad: “Yo soy el camino... Nadie va al Padre sino por mí” (Jn 14,6)». R. A. KRIEG, *Romano Guardini. Un precursor*, cit., p. 279: «Guardini vio a Jesucristo como el único “mediador” entre Dios y la humanidad, el único por el cual los hombres y las mujeres pueden conocer a Dios, y a la vez madurar como personas completas delante de Dios».

della duplice forma della redenzione), l'esistenza cristiana redenta, la nuova creazione. Per concludere questa ricerca, presenteremo in primo luogo un *resoconto riassuntivo* della proposta cristologica di Guardini, per poi indicare *alcune caratteristiche essenziali* della sua cristologia.

1. UN RESOCONTO RIASSUNTIVO DELLA PROPOSTA CRISTOLOGICA GUARDINIANA

1.1. LA “CRISTICITÀ” DEL CRISTIANESIMO: L'ESSENZA DEL CRISTIANESIMO È GESÙ CRISTO

1.1.1. *L'Uno e il Tutto cristiano: l'inizialità di Gesù Cristo*

Come credente e come teologo, Guardini ha profondamente *amato, creduto e parlato* della persona unica del Dio-uomo, Gesù di Nazareth. Il teologo italo-tedesco, osserva bene von Balthasar, «[...] ama questa luce [Gesù Cristo], e tutta la sua esistenza è testimonianza del suo amore»⁵¹⁰. Pertanto, alla domanda circa l'essenza del cristianesimo, la risposta guardiniana non può essere altro che la persona storica-concreta di Gesù il Cristo, il “concreto-vivente”, l’“opposizione polare” in persona⁵¹¹. È esattamente Gesù Cristo, nella sua unicità storica e nella sua gloria eterna, la categoria che definisce l'essere, l'operare e la consapevolezza teorica di ciò che è cristiano (la “concentrazione cristica”)⁵¹².

510 H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, cit., pp. 95-96.

511 R. GUARDINI, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., p. 297: «Nunca se subrayará demasiado que el cristianismo no es una proclamación de ideas o valores, una ordenación de la vida a base de principios ético-religiosos, sino una realidad, a saber: que el Dios vivo y verdadero entró en la realidad de la historia, dando un paso ciertamente inconcebible, pero real; que, a partir de entonces, se encuentra en ella como fuente viva de la nueva creación; que “creer” no quiere decir aceptar verdades metafísicas y exigencias éticas, sino estar unido con el Cristo real e histórico, existir para Él y en función de Él».

512 A. LÓPEZ QUINTÁS, *Introducción a la edición española* di R. GUARDINI, *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, cit., pp. 13-14: «En la copiosa y diversificada producción de Guardini se advierte una preferencia clara por la figura de Jesús, el deseo constante de precisar los rasgos de su personalidad, ahondar en el misterio de su vida, lograr –por aproximaciones sucesivas– una idea cada día más precisa del alcance de su misión. Esta preferencia responde a la muy meditada convicción de que la esencia del Cristianismo es Jesús de Nazaret, de modo que el origen, la meta, el centro y el impulso de nuestra vida espiritual cristiana se hallan en Él». L. GIUSSANI, *All'origine della pretesa cristiana*,

Tale affermazione, ricavata dalla Rivelazione divina e dalla fede della Chiesa, risulta oggi molto importante ed urgente⁵¹³. In effetti, «[...] il Cristianesimo nella sua essenza –afferma Benedetto XVI– consiste nella fede in Dio, che è Amore trinitario, e nell’incontro, personale e comunitario, con Cristo che orienta e guida la vita: tutto il resto ne consegue»⁵¹⁴. Gesù di Nazareth ha richiesto la *sequela* della sua persona e della sua vita. Egli è la misura e il motivo del retto agire umano. La sua persona provoca alla decisione nei suoi confronti, obbligando a pronunciare un “sì” o un “no”. Di qui nascono lo *scandalo*⁵¹⁵ e il carattere giudiziario della pretesa di Gesù, che è anche il *Mediatore*, il *Rivelatore* e il *Redentore*. Egli è il principio e la fine; in Lui tutto si ricapitola (cfr. *Ef* 1,10). Cristo è, pertanto, *l’Uno e il Tutto cristiano*.

Rizzoli Editore, Milano 2001, p. 48: «Il cristianesimo è fondato su un fatto, il fatto di Gesù, la vita terrena di Gesù. E i cristiani sono, anche oggi, quelli che credono che Gesù vive ancora. È questa l’originalità fondamentale della religione cristiana».

513 P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, cit., p. 18: «Certi teologi non sanno più molto bene in che cosa credano e fanno pensare all’espressione di Kierkegaard: “Si arriva al punto di non saper più che cosa sia il cristianesimo”».

514 BENEDETTO XVI, *Udienza generale*, Piazza San Pietro (Mercoledì, 10 ottobre 2012) [in http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2012/documents/hf_ben_xvi_aud_20121010.html].

515 Per il “rischio” o il “pericolo” dello *scandalo* nel pensiero guardiniano, si vedano R. GUARDINI, *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, cit., pp. 79-84; IDEM, *La esencia del Cristianismo*, cit., pp. 48-52; IDEM, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., pp. 237-334. *Ibidem*, p. 373: «A partir de aquí la situación impone una decisión, que Cristo mismo ha mencionado expresamente: la opción entre fe y escándalo. “Escándalo” es la actitud que, a partir de unas reflexiones reales pero superficiales, dice lo siguiente: “¡Tantas cosas humanas, tanto abuso; el aquí proclamado no puede ser el Salvador! “Fe”, en cambio, es la actitud que dice: “Y, no obstante, lo es; porque en Él Dios se hizo hombre y se confió a una Iglesia humana». IDEM, *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, cit., pp. 81-82: «Escándalo significa el exabrupto de una irritación del hombre contra Dios. Contra lo más propio de Dios, es decir, contra su santidad. Escándalo es la protesta contra la esencia viviente de Dios. En lo más profundo del corazón humano, junto a la añoranza del origen eterno del que procede la criatura y que es lo único donde radica la plenitud, late igualmente la forma primordial del pecado, la resistencia al propio Dios, que espera una oportunidad. Pero el escándalo rara vez aparece desnudo, como lucha abierta y declarada contra la santidad de Dios. Por lo general se oculta, dirigiéndose contra algún hombre que es portador de esa santidad: contra el profeta, contra el apóstol, contra el santo, contra el hombre de convicciones religiosas [...] El escándalo es el gran enemigo de Jesús. Hace que los hombres no abran sus oídos a la Buena Noticia; que no crean en el Evangelio; que se cierren al reino de Dios; que se declaren contra él. El peligro de escándalo es inherente a la figura de Jesús».

Ciò indica chiaramente la *concentrazione cristica* operata da Guardini che, senza limitarsi a segnalare tali osservazioni, parte dal NT con lo sguardo della fede per indagare seriamente la santa realtà divino-umana di Gesù di Nazareth, il Cristo “integro e totale”. Nella sua ricostruzione-riconoscenza dell'identità di Gesù Cristo, Guardini percorre *due vie*: una *negativa* e l'altra *positiva*. Attraverso quella “negativa”, egli insiste principalmente sull'*assoluta diversità* di Gesù e sulla sua *inizialità* (*Anfanghaftigkeit*). Gesù, cioè, non è riconducibile a nessuna realtà-figura psicologica, storica, religiosa, mistica, filosofica o politica; Egli è un “assoluto inizio”. Non per nulla, Guardini ribadisce che Cristo, nella sua personalità viva e pura, è

«principio dell'esistenza cristiana, non oggetto di una concezione attinta altrove, ma punto di partenza di ogni concezione che voglia essere cristiana [...] non si può [...] dire che Gesù sia una natura religiosa in contrapposizione a una politica o a una filosofica, a un Giulio Cesare o a un Platone. Egli non si è dedicato per inclinazione alla vita religiosa, in modo da non voler essere altro che un “religioso” vero e proprio: invece è una divina libertà, che in Lui vuole, una missione, che impone, una prontezza e disponibilità, che ubbidisce»⁵¹⁶.

Percorrendo la seconda via, quella “positiva”, egli considera che Gesù il Cristo è il Figlio di Dio pienamente umanizzato; Egli è pienamente vero Dio e pienamente vero uomo⁵¹⁷. Stando le cose in questi termini, la psicologia rischia di abbassare il Dio-uomo alla nostra misura e ai nostri parametri. La psicologia comunemente intesa risulta, dunque, inadeguata a cogliere il Cristo,

516 IDEM, *La Figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, cit., pp. 15.91.

517 IDEM, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., p. 287: «No es que Dios se “revista” únicamente de la forma de hombre, sino que “se hace” hombre. Y se hace hombre con todo el realismo de la existencia humana. No se permite ninguna de las excepciones que ponen de relieve las figuras de semidioses y héroes: por ejemplo, la invulnerabilidad física o la ausencia de necesidades humanas; una posición social y una condición corpórea extraordinarias; una irradiación de la personalidad que hiciera que todos se le sometiesen; un enmudecer de lo malo y lo hostil en torno a Él. Sólo hay una excepción: la que Él mismo expresa cuando pregunta: “¿Quién de vosotros me arguirá de pecado? (Jn 8,46)».

la cui psicologia è particolare, è una *psicologia teologica*⁵¹⁸, una *transpsicologia*⁵¹⁹. Per questo, riguardo alla persona e alla vita di Gesù, non si può parlare di un vero e proprio sviluppo psicologico-caratterologico nel senso proprio del termine. Tuttavia, la psicologia dell'infanzia e dell'adolescenza può essere applicata armonicamente a Gesù, secondo le "età della vita", a condizione di non comandare o manipolare l'autocoscienza divina.

D'altronde, il Gesù di Guardini era cosciente della propria realtà divino-umana, della propria missione, della propria identità ebraica-universale, ma anche della presenza-avversarietà di *Satana*⁵²⁰ e della propria morte e risurrezione immediata. Il Dio-uomo non crede, ma rende possibile il credere. Perciò è più giusto parlare di una "obbedienza" piuttosto che di una "fede" di Gesù, che obbedì fiduciosamente a suo Padre fino alla morte in croce (cfr. *Fil* 2,8). Attorno a Lui si trovava uno spazio ininterrotto di solitudine estrema a causa, non soltanto dell'incomprensione della sua persona e della sua missione da parte degli uomini, ma anche dell'*eccedenza* del mistero della sua figura-identità: quella del *Logos incarnato*. In definitiva, la solitudine di Gesù è la solitudine di Dio nel mondo, che gli appartiene e

518 Cfr. IDEM, *La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù*, cit., p. XV; IDEM, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., p. 335.

519 Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, cit., p. 104.

520 R. GUARDINI, *Libertad, Gracia y Destino*, cit., p. 191: «Importante para nuestra cuestión [la del destino en la vida de Jesús] es todavía un momento, que juega en la vida de Jesús un gran papel, desconcertando a los modernos lectores, a saber, la oposición de Satanás. Ello exige una más detallada investigación. De buenas a primeras se siente uno tentado a eliminar todo el complejo como algo condicionado por el tiempo; mas la conciencia de estar contra Satanás y su reino pertenece inexorablemente a la ciencia de Jesús sobre su misión. Muchos pasajes, sobre todo los relatos de curaciones de enfermos, lo demuestran. Estas se realizan frecuentemente arrojando Jesús un demonio, que es causa de la enfermedad. Aquí no puede tratarse de ficciones primitivas; también queda excluido que Jesús adoptara en esta cuestión, religiosamente tan importante, falsas ideas. Si Él, más allá de la enfermedad, se dirige a Satanás, significa que realmente está allí. Tampoco se alude con esto a ningún asunto médico; si es caso al estado del mundo, todo él en poder de Satanás». Si veda anche IDEM, «El adversario», in IDEM, *Dominio de Dios y libertad del hombre. Pequeña suma teológica*, (Cristianismo y Hombre Actual, 47), Ediciones Guadarrama, Madrid 1963, pp. 263-290. [orig. ted., *Glaubenserkenntnis. Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1944]. Per il commento di Guardini sulla *Redenzione come liberazione dal potere di Satana* nel pensiero di san Bonaventura, cfr. IDEM, «La dottrina della Redenzione in san Bonaventura. Un contributo storico-sistematico alla dottrina della Redenzione», in IDEM, *Bonaventura*, cit., pp. 307-326.

che eppure l'ha rifiutato. Proprio questo rifiuto diventa un giudizio contro il mondo.

1.1.2. *L'eterno Dio-uomo*

Grazie all'incarnazione, inoltre, il Dio-uomo ha avuto un'umanità ed una carne vere le quali, dopo l'Ascensione, sono state assunte nella sfera del Dio uno-trino, divenendo, pertanto, eterne. Il Verbo incarnato, crocifisso e risorto siede ora alla destra del Padre nella potenza dello Spirito Santo con la sua umanità trasformata, ma integralmente mantenuta⁵²¹.

Oltre ad essere il Dio-uomo, *Il Signore* di Guardini è anche il *Mediatore*, il *Rivelatore*, il *Redentore* e l'*Agente escatologico*. Secondo la concezione cristiana, non può esserci un rapporto immediato dell'uomo-mondo con il Dio Uno-Trino senza la mediazione del Figlio, Gesù di Nazareth; questi è, pertanto, l'unico *Mediatore* tra Dio e gli uomini. Egli è il *Mediatore* della creazione, della rivelazione, della redenzione e dell'escatologia, essendo il *Mediatore-Rivelatore* della verità di Dio e della verità dell'uomo.

Ciò invita ad accogliere con fede la *rivelazione divina* avvenuta nella persona storica di Gesù di Nazareth, ed indica la centralità della cristologia nella teologia e nella antropologia cristiane. Egli è anche il *Mediatore-redentore* degli uomini e dell'intera creazione. Per la decisione degli uomini ed il volere del Padre, Gesù Cristo ha camminato liberamente verso la morte in croce, che non "doveva" accadere. Con la sua morte e risurrezione, Egli ha compiuto l'opera della redenzione, dell'esistenza nuova e della creazione nuova, che sarà pienamente e definitivamente realizzata alla fine dei tempi grazie a Lui, il *Mediatore*, in quanto *Agente escatologico* dell'esistenza cristiana futura-escatologica⁵²². Allora, lo Sposo, Gesù Cristo, si unirà nuzialmente in modo definitivo alla sua sposa, la Chiesa-umanità-intera creazione.

521 R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, cit., p. 281: «Con la risurrezione Gesù, anche con la sua umanità, è entrato a far parte della vita trinitaria, acquistando tutta la potenza e la gloria della filiazione divina».

522 R. GUARDINI, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., p. 434: «[...] la existencia cristiana se dirige hacia un futuro: su conciencia es escatológica, se halla orientada hacia un *éschaton*, una postrimeria por venir. Pero esa postrimeria no reside en la historia, ya que ésta permanece siempre inacabada, está siempre en contradicción consigo misma».

1.2. LA CRISTOLOGIA DEL MEDIATORE GUARDINIANA

Si può sostenere che la proposta cristologica di Guardini si concentra sulla *categoria della mediazione*; pertanto, la sua cristologia ben si inserisce in quella della *mediazione* e del *Mediatore*. Essa, non è esclusiva, bensì inclusiva, essendo trinitario-pneumatica ed universale-cosmica. Se è vero che Dio esiste, che si è fatto carne-uomo e che si rivela come Dio degli uomini, tale evento storico-concreto (“Gesù di Nazareth”) non può venire considerato un fatto tra tanti, né può essere superato né superabile. Se Gesù di Nazareth è il Dio vero-vivo che si è reso presente tra gli uomini, nella loro storia e nel loro mondo, assumendo un destino storico-mondano e divenendo storia-mondo, questo uomo Gesù, il concreto-vivente, è la misura di tutto ed il *Mediatore* tra il divino e l’umano.

Non c’è, quindi, niente che scende dall’alto-divino-Dio se non mediante di Lui (il Mediatore in “prospettiva discendente”), né niente che ascende dal basso-umano-uomo senza passare attraverso di Lui (il Mediatore in “prospettiva ascendente”). In quest’ottica, Dio viene tra gli uomini, nella loro storia e nel loro mondo, mediante l’esodo di Gesù di Nazareth verso il suo Dio-Padre. Gesù Cristo, il Dio-Uomo, si pone quale *opposizione polare incarnata* del divino-Dio e dell’umano-uomo. Per mezzo di Lui, tutto è stato creato (la “creazione cristologica”) e viene conservato (il “Mediatore-creatore”). Nel suo essere e nel suo agire c’è la rivelazione definitiva-piena del Dio uno-trino e dell’uomo creato a sua immagine (il “Mediatore-rivelatore”). È possibile, così, parlare della *verità cristologica di Dio* e della *verità teologica di Gesù*⁵²³. Questo Mediatore è anche il Redentore degli uomini e dell’intera creazione (il Mediatore-redentore), ingiustamente condannato e condotto a morte. Con ciò si è modificata soltanto la forma della redenzione, ma non il suo profondo essere il *Redentore*. Quanto alla risurrezione, essa è la conferma e la risposta del Padre all’opera redentrice del Figlio umanizzato.

In Gesù di Nazareth, dunque, il Dio incarnato-crocifisso-risorto rimarrà eternamente tale; rimarrà in attesa, come *Sposo-amante*, del giorno delle nozze escatologiche in cui si unirà con la sua *sposa-amata* (la “Chiesa-umanità-creazione”). Nel *già e non ancora*, il Mediatore escatologico (il

523 Cfr. M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, cit., p. 988.

“Cristo pneumatico”) ed il suo Spirito sono all’opera per universalizzare, attualizzare, realizzare ed interiorizzare l’economia divino-umana per arrivare al suo pieno-definitivo compimento (la “speranza cristiano-eschatologica”). In definitiva, si può riassumere la proposta guardiniana con le affermazioni seguenti di G. Rossé sulla realtà della mediazione in relazione a Gesù Cristo:

«Un titolo funzionale che conviene particolarmente a Gesù e che può anche servire da conclusione riassuntiva, è quello di *Mediatore*. Normalmente il mediatore è colui che è incaricato di creare l’intesa tra due persone, gruppi, ecc., intercedendo per uno presso l’altro; può svolgere tale compito chi ha relazione e con l’uno e con l’altro. Nell’Antico Testamento il ruolo di mediatore tra Dio e l’uomo è stato attribuito a vari esseri, celesti come gli angeli, umani come Mosè... Ma Gesù supera tutti questi mediatori, poiché è *nel suo essere stesso che divinità e umanità sono ineffabilmente unite*. La prima lettera a Timoteo trasmette un’antica confessione di fede –rassomiglia a quella di 1 Cro. 8,6– che è esplicita: “Uno solo è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, un uomo: Cristo Gesù che ha dato se stesso in riscatto per tutti” (1 Tim. 2,5-6a). Gesù Cristo, vero uomo e vero Dio è il Mediatore per eccellenza. Ma una tale visione rimane ancora piuttosto statica. È importante invece constatare che con Gesù siamo in presenza di una mediazione *vissuta* durante tutta la sua vita»⁵²⁴.

1.3. LA PRETESA DI CRISTO E LA PRETESA DELLA CHIESA

Secondo Guardini, la Chiesa sta nella storia e, con la forza dello Spirito Santo, manifesta il *Mediatore* e *Redentore* con il suo essere, con la sua parola e con la sua attività; in poche parole, lo traduce nella lingua dell’esistenza umana. Analogicamente, mentre il contenuto di Cristo è il Padre, il contenuto della Chiesa è Gesù Cristo; essa ci rende *contemporanei* con Lui⁵²⁵. «Cristo –ribadisce Guardini– garantisce la realtà del Padre

524 G. ROSSÉ, «Gesù Mediatore», in AA. VV., *Gesù Cristo*, Città Nuova, Roma 1981, 1984⁴, p. 131.

525 Nel suo studio su S. Kierkegaard, Guardini ha sviluppato, “con la massima simpatia possibile”, il concetto di “contemporaneità con Cristo” del credente; tuttavia, tale concetto «alla fine viene rifiutato come “impossibile”: la vera “contemporaneità” è resa possibile dalla presenza della Chiesa». Al riguardo, cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Romano*

vivente, ma l'immagine stessa di Cristo viene garantita dalla Chiesa; più concretamente, dallo Spirito Santo che parla in essa [...] Nel discorso della Chiesa parla Lui, e nel suo discorso parla il Padre»⁵²⁶.

In questo modo, si dà l'unione-distinzione tra Gesù di Nazareth e la Chiesa: la “pretesa della Chiesa” è la “pretesa di Cristo”. «Se già la pretesa di Cristo –osserva von Balthasar– di essere il rappresentante di Dio era tanto scandalosa che ogni secolo si è adoperato per “neutralizzarla”, quanto più sarà scandalosa l'ininterrotta pretesa della Chiesa di far valore questa pretesa di Cristo, nel suo nome»⁵²⁷. La coscienza della Chiesa forma, infatti, l'unico ambito adeguatamente costruito nel quale si può vedere la figura di Cristo con fedeltà alla sua essenza⁵²⁸.

È proprio la Chiesa, mistero grande e vulnerabile ad un tempo, a conservare integra e pura l'immagine del Dio uno-trino che si è manifestato nell'evento Gesù Cristo. E nell'adempiere tale suo compito, di conservare e trasmettere l'immagine di Cristo, essa è “scandalo” per il mondo⁵²⁹. Al

Guardini. Riforma dalle origini, cit., p. 92, nota 160. Si vedano anche S. KIERKEGAARD, *Ejercitación del cristianismo*, Trotta, Madrid 2009, pp. 84-89. [orig. dan., *Indøvelse i Christendom*, 1850]; R. GUARDINI, *Kierkegaards Idee des absoluten Paradoxes*, Schildgenossen 1929; IDEM, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., pp. 368-373. *Ibidem*, pp. 371.372.373: «En este pensamiento [el de la “contemporaneidad”, “simultaneidad”, “coetaneidad” de Kierkegaard] hay algo chocantemente verdadero. Pero de la conciencia de esta verdad surge una objeción: restablecer esa “coetaneidad” respecto a Cristo resulta imposible y todo intento al respecto es inauténtico. Nuestra historicidad no puede anularse nunca; en ella y a partir de ella debemos hacer realidad nuestra fe. No podemos olvidar lo que ha ocurrido en los casi dos milenios transcurridos desde entonces, ni nos está permitido hacerlo. Aun suponiendo que dicha “ejercitación” se hiciera bien; que el hombre pudiera evadirse del hecho de que existe hoy y no entonces y de que, cuando oye algo, lo hace influido por lo que sucedió entretanto y no como un ser nuevo, libre de toda influencia, el hombre se saldría fuera de su propia humanidad [...] Es Cristo el que viene en la persona de los apóstoles. Y no sólo en ellos, sino también en sus sucesores. En la Iglesia, en su concreción terrena, se dirige a los hombres, a todos y a cada uno, en toda época, en cualquier situación cultural, y hasta el “fin de los tiempos” [...] El fundamento de la coetaneidad posible y legítima es la Iglesia. Sin duda es Cristo de lo que aquí se trata y hacia quien va dirigida la decisión, pero Cristo en cuanto proclamado por la Iglesia. Se encuentra presente en su predicación como se hallaba presente su realidad humana terrena, incomprendida y calumniada en el testimonio que dio de Sí entonces [...]».

526 IDEM, «Relato sobre mi conversión», cit., p. 476. [La traduzione è nostra].

527 IDEM, «Il senso della Chiesa», in IDEM, *La realtà della Chiesa*, cit., p. 112.

528 Cfr. IDEM, *La madre del Señor. Una carta y en ella un esbozo*, cit., p. 22.

529 Cfr. IDEM, «La Chiesa del Signore», in IDEM, *La realtà della Chiesa*, cit., pp. 137-232.

riguardo, sono davvero molto puntuali e decisive le espressioni con cui von Balthasar riassume fedelmente la posizione guardiniana:

«Dio, ma quale Dio? Le immagini di Dio che l'uomo religioso può concepire sono troppo simili alla sua stessa natura. Solo Cristo ha indicato un Dio ci si può abbandonare interamente. Ma chi era Cristo? Innumerevoli sono le immagini di Cristo che si sovrappongono. “Qui si pone la Chiesa”. Essa conserva integra e pura l'immagine di Cristo, il quale conserva integra e pura l'immagine di Dio. E la sua “vulnerabilità”, sì, la sua scandalosità, alla fine non è contro di lei, ma in suo favore. Le si rimprovera di legare con la sua parola, con la sua autorità e con il suo sacramento il Dio libero, sovrano, che non può essere delimitato da nessuna forma [...] La Chiesa allora, nella sua figura inafferrabile e scandalosa, non diventa garante che il Dio libero, creatore e redentore crocifisso, ha stretto un'alleanza eterna con l'uomo finito?»⁵³⁰.

2. ALCUNE CARATTERISTICHE ESSENZIALI DELLA CRISTOLOGICA GUARDINIANA

2.1. UNA CRISTOLOGIA CREDENTE, CONTEMPLATIVA, MISTICA E ORANTE

Quanto detto ci permette di indicare, senza approfondirle ulteriormente, alcune *caratteristiche essenziali* della proposta cristologica guardiniana. Va detto prima di tutto che quella di Guardini è una cristologia *credente, contemplativa, mistica ed orante*. Tutta la vita del nostro autore e tutta la sua opera, hanno un profondo sapore di esperienza mistica, nel senso preciso di *relazione intima con il Dio nascosto*⁵³¹. Infatti, nel suo pensiero cristologico in generale, e nel suo capolavoro *Il Signore* in particolare, il nostro autore ha sviluppato una “cristologia contemplativa” più che speculativa.

530 H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, cit., pp. 112-113. Si vedano anche R. GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, Encuentro, Madrid 1992, pp. 172-174. [orig. ted., *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1984; trad. ital., *Appunti per un'autobiografia*, Morcelliana, Brescia 1986]; IDEM, «Relato sobre mi conversión», cit., pp. 474-476.

531 Cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Estudio introductorio a R. GUARDINI, Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, cit., p. XXVII.

Il suo *Il Signore* non è una vita del Signore Gesù Cristo scientificamente e sistematicamente esposta, ma è piuttosto una somma di tutto il suo pensiero teologico proposta in forma di riflessione-meditazione; ce lo dimostra il sottotitolo del libro: *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*.

Guardini si pone, di fatto, in atteggiamento di vigile attenzione e di amoroso ascolto davanti a tutti gli eventi che hanno segnato la vita di Cristo dalla nascita fino all'ascensione al cielo. Il suo atteggiamento è quello del credente che, avendo confessato che Gesù di Nazareth è il Figlio Dio pienamente umanizzato, sa che su di Lui non può formulare giudizi né esprimere dubbi, ma deve soltanto fidarsi di Lui e affidarsi totalmente a Lui⁵³². Secondo il nostro autore, per rilevare la figura del Signore dalla Scrittura, non basta la più scrupolosa fatica, ma ci vuole innanzitutto la preghiera sincera e continua:

«Noi dobbiamo –ribadisce Guardini–, pertanto, cercare, oltre che con intensità di spirito e con cura diligente, con intelletto di amore, dobbiamo volere, picchiare, pregare. E la preghiera con cui invochiamo che Egli ci si riveli non deve aver tregua; finirà, così, per essere soddisfatta [...] Ma se si insiste nell'invocazione, nel pregarlo nel proprio intimo, giunge al fine il momento nel quale ci è concesso di sentire che Egli è presente, che vive, che domina, che è l'Unico, la Salvezza»⁵³³.

In quest'ottica, il nostro autore ha saputo unire profondamente il *pensare* ed il *pregare*⁵³⁴; e ha saputo anche pregare, come egli stesso diceva,

532 Cfr. B. MONDIN, «Guardini Romano», in IDEM, *Dizionario dei teologi*, cit., p. 290.

533 R. GUARDINI, *La Figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, cit., p. 94.

534 Al “sublime e intimo mistero della preghiera” (intesa come lo sforzo di “andare a Dio con tutta l'anima”), Guardini ha dedicato tante e bellissime riflessioni. Per lui, la preghiera è “l'ambito più intimo della vita cristiana”; senza la preghiera, la fede si arrugginisce, e la vita religiosa si atrofizza. Di fatto, secondo lui, non si può a lungo raggio essere cristiano senza pregare, come non si può vivere senza respirare. A questo proposito, si vedano principalmente R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, Morcelliana, Brescia 1930. [orig. ted., *Vom Geist der Liturgie*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1917, 1918¹²; trad. spagn., *El espíritu de la liturgia*, (Biblioteca Menéndez y Pelayo, 1), Casa Editorial Araluce, Barcelona 1933]; IDEM, *Il Rosario della Madonna*, cit.; IDEM, *Introduzione alla preghiera*, cit.; IDEM, *Preghiera e verità. Meditazioni sul Padre Nostro*, cit.; A. LÓPEZ QUINTÁS, *Introducción a R. GUARDINI, Orar con...el rosario de nuestra señora. Hablar con Jesús*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2008, pp. 7-32.

non soltanto *con il cuore*, ma anche *con la mente*. Così, la sua conoscenza si è convertita in preghiera, in quanto la verità si è fatta amore⁵³⁵. Egli ha cercato e vissuto il “nesso tra intelligenza e sentimento”⁵³⁶. Non per niente Guardini, come si è detto, viene giustamente inserito tra i “Padri contemporanei della Chiesa”, e questo precisamente per il suo “sapore mistico-contemplativo, anziché speculativo-astratto”. La teologia guardiniana, infatti, per dirlo con le parole di B. Mondin,

«sotto questo aspetto è una teologia che si avvicina a quella dei Padri della Chiesa, specialmente a quella dei Padri orientali. Del Guardini si può dire come di Basilio, Gregorio Nisseno, Giovanni Damasceno, Bernardo, Bonaventura, che è un teologo il quale pregando pensa e pensando prega. Per questa felice combinazione di speculazione e meditazione, gli scritti del Guardini dalle future generazioni potranno essere collocati a fianco di quelli dei Padri della Chiesa antica»⁵³⁷.

In quest’ottica, si può dire anche con P. G. Nonis che, riguardo alla figura, alla persona e all’opera di Gesù il Cristo, uomo-Dio-evento,

«Guardini, pur intessendo centinaia di intelligenti e amoroze riflessioni, ci insegna che non è possibile svolgere proficuamente e propriamente nessuna delle attività conoscitive o valutative che danno luogo a una qualche forma di compiuto sapere umano, esaurientemente fondativo. Per questo il suo libro più cospicuo, intitolato appunto *Der Herr*, non è un approdo, non conclude un itinerario conoscitivo, ma è una presa di posizione, una serie di riflessioni contemplative e oranti che si possono chiamare “meditazioni”»⁵³⁸.

535 R. GUARDINI, *Oraciones teológicas*, (Cristianismo y Hombre Actual, 3), Editorial Guadarrama, Madrid 1959 [orig. ted., *Theologische Gebete*, Josef Knecht, Frankfurt 1944], p. 11: «[...] tenemos que volver a aprender que no es sólo el corazón el que debe rezar, sino también la mente. El mismo conocimiento ha de convertirse en oración, en cuanto la verdad se hace amor».

536 Cfr. H.-B. GERL FALKOWITZ, *Romano Guardini. La vita e l’opera*, Morcelliana, Brescia 1988, p. 59. [orig. ted., *Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk*, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1985].

537 B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo ventesimo. vol. I: I teologi cattolici*, cit., pp. 119-120.

538 P. G. NONIS, «Il Cristo di Romano Guardini», in S. ZUCAL (a cura di), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, cit., pp. 120-121.

2.2. UNA CRISTOLOGIA “TRADIZIONALE” E NON “TRADIZIONALISTA” ED UNA CRISTOLOGIA DEL CONCETTO E DELLE IMMAGINI

Quella di Guardini è, dunque, una cristologia “tradizionale” nel senso genuino del termine, elaborata nel seno della fede della Chiesa e per la fede della Chiesa⁵³⁹. È esattamente la concezione che ha il nostro autore della teologia neotestamentaria: essa è nata dalla fede della Chiesa mediante l’opera dello Spirito, per far sorgere ed alimentare la fede della Chiesa mediante l’opera dello Spirito.

D'altronde, quella di Guardini è una cristologia che ha ricevuto certamente l’“influsso magisterale” di Bonaventura, nonché quello patristico, specie quello di Agostino⁵⁴⁰. Infatti, come dice a ragione S. Zucal, tutte le opere cristologiche guardiniane sono in riferimento all’opera di Bonaventura⁵⁴¹. Basti ricordare, ad es., i grandi temi cristologici bonaventuriani-guardiniani, mantenendo evidentemente la logica della continuità-discontinuità, della convergenza-divergenza: 1) la “*speculazione verbologica*” (*Verbum increatum*, *Verbum inspiratum* e *Verbum incarnatum*); 2) la “*funzione mediatrice*” del Verbo (il Mediatore della creazione e della redenzione); 3) il “mistero” ed i “misteri” del Verbo incarnato (la realtà dell’incarnazione redentiva-redentrice ed i vari momenti della vita storica del Verbo); 4) l’“*imitatio Verbi-Christi*” (l’esemplarità del Verbo-Cristo quale modello eterno di ogni cosa e modello di vita nella sua umanità, con la sua esistenza, le sue opere, le sue parole e la sua crocifissione); 5) la “*redenzione*” e la “*nuova creazione*” (la redenzione è una liberazione dell’uomo caduto, una scala dell’anima per salire verso Dio

539 L’evento di Gesù di Nazareth diviene, infatti, accessibile a noi solo nella *Tradizione* e grazie ad essa. In quest’ottica, è possibile parlare del ruolo costitutivo della tradizione prima, durante e dopo l’evento di Gesù. Si tratta, cioè, della preparazione dell’AT (la tradizione “antecedente” a Gesù), della tradizione degli Apostoli (la tradizione “concomitante” a Gesù) e della tradizione ecclesiale (la tradizione “successiva” a Gesù). Al riguardo, si veda B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, cit., pp. 37-48.

540 Cfr. R. GUARDINI, «La Chiesa del Signore», in IDEM, *La realtà della Chiesa*, cit., pp. 199-201; IDEM, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., pp. 262-266.

541 Cfr. S. ZUCAL, «Bonaventura nella formazione del pensiero di Romano Guardini con riferimento all’“Itinerarium mentis in Deum”», in *Studi Francescani* 107,3-4 (2010), pp. 423-472.

e una nuova creazione dell'uomo-mondo); 6) la “concentrazione cristica” (il “logocentrismo” ed il “cristocentrismo”)⁵⁴².

Sulla scia dell'elaborazione cristologica bonaventuriana, la cristologia guardiniana è caratterizzata allo stesso tempo dalla chiarezza del *concetto* e dalla ricchezza delle *immagini* e dell'*intuizione*⁵⁴³. Perciò, come dice bene G. Fabris, «*Concetto-Intuizione* è una opposizione, ed è la loro tensione che costituisce l'unità ed unicità della conoscenza: ogni *concetto* è sorto come *intuizione* ed ogni *intuizione* è affatto priva di *forma*»⁵⁴⁴.

«Il contributo che Guardini –afferma P. G. Nonis– reca sembra esiguo: la materia che tratta, il personaggio di cui commenta vita e opere sono totalmente parlanti, che basta lasciarli dire, vien da pensare; eppure, se si sommano uno ad uno gli interventi propri del pensatore cristiano ci si rende conto che essi sono numerosi, ricchi, puntuali e determinanti, sia che egli si diffonda in analisi sottili e insinuanti, sia che vibri rapido un giudizio, che tagli di netto il discorso»⁵⁴⁵.

542 Per alcune linee fondamentali della *cristologia bonaventuriana*, si rimanda a R. GUARDINI, «La dottrina della Redenzione in san Bonaventura. Un contributo storico-sistematico alla dottrina della Redenzione», in IDEM, *Bonaventura*, cit., pp. 93-350; G. IAMMARRONE, *La cristologia francescana. Impulsi per il presente*, cit., pp. 143-214; IDEM, «Cristología», in J. A. MERINO - F. M. FRESNEDA (edd.), *Manual de teología franciscana*, cit., pp. 161-171; L. SOLIGNAC, *La théologie symbolique de saint Bonaventure*, cit., pp. 93-114. G. IAMMARRONE, «Cristologia», in J. A. MERINO - F. M. FRESNEDA (edd.), *Manual de teología franciscana*, cit., p. 169: «Por *cristocentrismo* en sentido estricto hay que entender, y así lo entendemos aquí, la posición de Jesucristo en cuanto Verbo *encarnado*, *crucificado*, *resucitado*, en la base, en el centro y en el vértice de todo el proyecto salvador de Dios que se está realizando en la historia [...] Buenaventura muchas veces sostiene en sus escritos que Jesucristo es el centro de la realidad, del saber, de la moral, de la metafísica. Pero tenemos que preguntar si esos textos tienen como referencia al Verbo increado o al Verbo encarnado. Leídos con atención, se deduce que, a veces, se refieren al Verbo divino increado, y otras, al Verbo que por el pecado se ha hecho hombre para restaurar el orden fundado sobre el Verbo increado. Esto significa que el plano de la creación tiene como mediador, como ya hemos visto, al Verbo divino increado, y sólo en el *plano de la redención* le es atribuida en cuanto *encarnado* la función de centro y neta final de la realidad. Por esto, hay que decir que en el Doctor Seráfico se da un *logo-centrismo* y un *cristo-centrismo redentor*, pero no un *cristo-centrismo radical* que incluye la creación en la función mediadora de Cristo».

543 Cfr. R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, cit., p. 723.

544 G. FABRIS, *Dallo sguardo di Romano Guardini. Una rilettura delle coppie della Genesi*, cit., p. 33.

545 P. G. NONIS, «Il Cristo di Romano Guardini», in S. ZUCAL (a cura di), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, cit., p. 122.

2.3. UNA CRISTOLOGIA DELLA CONCEZIONE “MAGGIORANTE” ED UNA “CRISTOLOGIA ASIMMETRICA”

Un'altra caratteristica della cristologia di Guardini è quella di essere “maggiorante”. Come osserva giustamente X. Tilliette, Guardini è riuscito in larga misura nel suo tentativo di descrivere la persona, la vita, la psicologia e la coscienza di Gesù Cristo; ciò dipende da una specie di divinazione del *Christus semper maior*, che egli condivide con Blondel. Gesù di Nazareth, pur essendo perfettamente e pienamente uomo, non è comparabile a nessun uomo. Ciò vuol dire che esiste una barriera insormontabile tra gli uomini e Lui. Quando Egli dice “Noi”, lo dice insieme al Padre, e non insieme agli uomini. Tuttavia, a nostro avviso, rimane valida l'altra parte dell'osservazione di Tilliette a proposito della cristologia guardiniana:

«Forse Guardini, così attento alla grandezza di Gesù, non ha rispettato pienamente la Kenosi. Essa intralciava in parte la sua concezione “maggiorante” della sovranità e dell'immutabilità del rapporto filiale. Egli sottolinea, tuttavia, che i misteriosi versetti di Fil 2 attestano una debolezza divina, un'esistenza povera e umiliata. Basta questo per rendere giustizia alla profondità dello spogliamento e alla durezza del verbo *εχενωσεν?*»⁵⁴⁶.

In tal senso, se le cristologie che «prendono avvio dal “Gesù storico” vengono chiamate “cristologie dal basso”», e quelle «che, invece, prediligono la relazione filiale di Gesù con Dio Padre vengono chiamate “cristologie dall'alto”»⁵⁴⁷, quella di Guardini può essere considerata una *cristologia dall'alto*, una cristologia nello stile del Vangelo di Giovanni, che parte dal *Logos* preesistente senza dimenticare la carne, perché “il Verbo si fece carne”. Va osservato comunque che, al considerarla dentro l'orientamento della “cristologia dall'alto”, questo non significa l'eliminazione o l'assenza totale dell'orientamento della “cristologia dal basso”. Infatti, la cristologia guardiniana è particolare: pur privilegiando la “cristologia dall'alto”,

546 Cfr. X. TILLIETTE, «La sesta beatitudine e il problema della “coscienza di Cristo”», cit., p. 33.

547 PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Cristologia*, cit., p. 43.

essa vuole conciliare la cristologia *discendente* (“cristologia dall’alto”) con quella *ascendente* (“cristologia dal basso”), elaborando così una “cristologia asimmetrica”⁵⁴⁸. Si tratta, insomma, di una “cristologia polare”, “cristologia bipolare” o “cristologia dell’incontro”: essa è una cristologia nella quale il discorso sulla *dimensione divina* in Gesù Cristo non annulla quello sulla sua *dimensione umana*, anzi lo chiama e lo necessita, e viceversa.

Senza dubbio, rimarrà sempre la questione da risolvere di nuovo ogni volta: come si può presentare la *grandezza divino-umana* di Gesù di Nazareth, e allo stesso tempo, per il fatto dell’incarnazione, parlare della sua solidarietà piena nella-oltre la condizione umana, pur rimanendo senza peccato; perché in ciò sta, infatti, l’essenza del cristianesimo.

«Infatti l’essenza della fede cristiana –aveva scritto K. Adam– tocca il suo vertice in questo paradosso: il vero Figlio di Dio è un vero uomo. La sublimità e l’ardita bellezza della confessione cristiana sta appunto nel fatto che tali opposte componenti della figura del Cristo devono sempre essere considerate e poste simultaneamente in una sola persona. Si corre il pericolo di travisare il Cristo e quindi la sostanza del Cristianesimo quando si consideri o si affermi solo una di tali componenti. Ogniqualvolta nel mistero del Cristo si considera o si afferma in modo esclusivo o errato soltanto la natura umana o quella divina, viene travisato anche il mistero della redenzione e con esso viene deformata e sfigurata anche tutta la pietà cristiana»⁵⁴⁹.

Inoltre, anche se la cristologia guardiniana è “maggiorante” e “cristologia dall’alto”, non è, però, monolitica, isolata e fredda. Infatti, Cristo non

548 K. Ch. FELMY, *Teología ortodoxa actual*, cit., p. 102: «En las graves confrontaciones con el monofisismo, pero al mismo tiempo en la aceptación de objetivos esenciales de la teología que criticaba las decisiones de Calcedonia, la teología bizantina elaboró la doctrina de la *Enhypostasis* y, con ello, elaboró –según la acertada expresión de Georgij Florovskij– una cristología asimétrica: asimétrica, porque la naturaleza humana de Cristo “no se concretizó o se personificó independientemente del *Logos*”; no hay “dos sujetos en Cristo”, ya que Dios en Cristo no asumió a un hombre, sino que Él en Cristo se hizo hombre».

549 K. ADAM, *Gesù il Cristo*, Morcelliana, Brescia 1976⁴, p. 16. [orig. ted., *Jesus Christus*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1949⁸].

viene visto monoliticamente, anzi, molte sono le vie salvifiche della storia che conducono a Lui: l'Antica Alleanza, che viene accettata e presa nel suo pieno valore, ma portata a compimento; Maria, la Madre e l'aiuto, archetipo e prototipo della Chiesa; i Santi, tutti rimandano a Lui; gli Angeli, che appartengono alla realtà avvolgente di Cristo; il demonio, che è l'opposto agli Angeli, e contro cui si confronta Cristo, etc.. Perciò, quella di Guardini, lungi da essere «una cristologia isolata, fredda», che diventa astratta e senza vita, «è come un albero che si erge da solo, esposto alla furia dei venti»⁵⁵⁰.

2.4. UNA CRISTOLOGÍA REDENTIVA E RIVELATIVA

La cristologia guardiniana, poi, è redentiva e rivelativa. Il Gesù Cristo di cui tratta Guardini è Uno che redime gli uomini e l'intera creazione, per amore⁵⁵¹, e che rivela il Dio uno-trino e l'uomo sua creatura⁵⁵². Solo in Lui si fa davvero piena luce sull'uomo e sul senso della condizione umana: «Per Guardini –ribadisce E. Guerriero– la concentrazione cristica non implicava una fuga dall'umano. Anzi solo l'avvicinamento a Cristo è in grado di far capire all'uomo chi egli veramente è»⁵⁵³.

L'antropologia teologico-cristica guardiniana è tutta concentrata sulla realtà dell'«uomo nuovo», rivelata e realizzata da Dio-Padre per mezzo di Cristo e nello Spirito⁵⁵⁴. Perciò, afferma Guardini, la nostra meditazione-riflessione su Cristo deve «aiutarci, piuttosto, a meglio comprendere Colui che è la nostra salvezza»⁵⁵⁵. Non per nulla Benedetto XVI afferma giustamente:

550 Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, cit., pp. 108-109.

551 R. GUARDINI, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., p. 269: «La esencia de la acción redentora de Dios consiste en que saca la última consecuencia –o, más precavidamente: la última consecuencia cognoscible por nosotros– de lo que la Revelación cristiana llama “amor”».

552 In questo senso, «Gesù –osserva B. Sesbotùé–, è stato detto, è l'“esegesi” stessa di Dio, l'interpretazione dell'essere di Dio», B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, cit., p. 277.

553 E. GUERRIERO, «Romano Guardini e la teologia del Novecento», in H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, cit., p. 18.

554 R. GUARDINI, «Oración y Verdad: Meditaciones sobre el Padre Nuestro», in IDEM, *Meditaciones teológicas*, cit., pp. 303-310.

555 IDEM, *La Figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, cit., p. 93.

«Guardini non voleva conoscere qualcosa o molte cose, egli aspirava alla verità di Dio e alla verità sull'uomo. Lo strumento per avvicinarsi a questa verità, era per lui la *Weltanschauung* –come la si chiamava a quel tempo– che si realizza in uno scambio vivo con il mondo e con gli uomini. Lo specifico cristiano consiste nel fatto che l'uomo si sa in una relazione con Dio che lo precede e alla quale non può sottrarsi. Non è il nostro pensare il principio che stabilisce il metro di misura, ma Dio che supera il nostro metro di misura e non può essere ridotto ad alcuna entità creata da noi. Dio rivela sé stesso come la verità, ma essa non è astratta, bensì si trova nel concreto-vivente, infine, nella forma di Gesù Cristo. Chi, però, vuole vedere Gesù, la verità, deve “invertire la rotta”, deve uscire dall'autonomia del pensiero arbitrario verso la disposizione all'ascolto, che accoglie ciò che è. E questo cammino a ritroso, che egli ha compiuto nella sua conversione, ha plasmato l'intero suo pensiero e l'intera sua vita come un continuo uscire dall'autonomia verso l'ascolto, verso il ricevere. Tuttavia perfino in un autentico rapporto con Dio l'uomo non sempre comprende ciò che Dio dice. Egli ha bisogno di un correttivo, e questo consiste nello scambio con gli altri, che nella Chiesa vivente di ogni tempo ha trovato la sua forma attendibile, che congiunge tutti gli uni con gli altri»⁵⁵⁶.

2.5. UNA CRISTOLOGIA “PROESISTENTE”

Per Guardini, Gesù Cristo, il *Mediatore*, *Redentore* e *Rivelatore*, “non esiste che per gli altri”⁵⁵⁷ e, attraverso la sua *kenosi*, la sua *diakonia* e la sua *proesistenza*, è Colui che è vissuto e morto *a favore di tutta l'umanità* (il suo “*pro nobis*”). Egli non è soltanto l'uomo “per gli altri” (la *dimensione orizzontale* della sua *proesistenza*), ma anche l'uomo “per Dio” (la *dimensione verticale* della sua

556 BENEDETTO XVI, «Convegno promosso dalla Fondazione “Romano Guardini” di Berlino sul tema “eredità spirituale e intellettuale di Romano Guardini”»: Discorso del santo padre Benedetto XVI» (Venerdì, 29 ottobre 2010) [in http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2010/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20101029_fondazione-guardini.html].

557 R. GUARDINI, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., p. 295: «Jesús es plenamente consciente de que no existe para Sí, sino para los demás hombres».

proesistenza); precisamente in questa sua *proesistenza*, il Dio trinitario si definisce come “amore proesistente” e “proesistenza amante”⁵⁵⁸.

In tale ottica, come detto già sopra, quella di Guardini è una “cristologia proesistente” del *Mediatore*, in cui si riflette sulla *pre-esistenza* di Gesù Cristo (il “Mediatore-creatore”), sulla sua *co-esistenza* (il “Mediatore-rivelatore”), sulla sua *pro-esistenza* (il “Mediatore-redentore”) e sulla sua *post-esistenza* (il “Mediatore escatologico”).

2.6. UNA CRISTOLOGIA “TRINITARIO-INCLUSIVA”

Quella di Guardini è, in ultima analisi, una cristologia “inclusiva”. Se con l’espressione “cristologia inclusiva”, «non ha la pretesa di evadere il carattere teocentrico della soteriologia, bensì di esplicitarne la dimensione relazionale trinitaria, per la quale –come attestato, in modo narrativo, dalla testimonianza neotestamentaria– Gesù di Nazareth rivela il nuovo volto del Dio-*Abbà* nella luce dello Spirito» e se «il timbro relazionale segna decisamente la verità teologica di Gesù e la verità cristologica di Dio, nel comune orizzonte dello Spirito»⁵⁵⁹, quella di Guardini lo è. La cristologia *inclusiva* guardiniana, di fatto, evidenzia che con l’evento Gesù Cristo si ha un inizio nuovo dentro la storia-creazione, e che tale processo-evoluzione, che abbraccia la totalità degli uomini e dell’universo, sta andando verso la sua perfezione e il suo compimento. Tuttavia, tale processo-evoluzione dell’andare verso il Padre per mezzo del Figlio non può fare a meno dello Spirito, ma anche esso si attua grazie a quest’ultimo: «[...] Le verità di fede però –afferma Guardini– dipendono strettamente una dall’altra; in sostanza ce n’è una sola, quella del Dio Uno e Trino che si manifesta in Cristo e conduce

558 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión» (1985), in IDEM, *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1998, 2000², p. 390: «El “por nosotros” amante de Jesús tiene su fundamento en la preexistencia y se mantiene hasta el amor del Glorificado que –después de habernos amado (cf. Rom 8,37) en su encarnación y en su muerte– ahora “intercede por nosotros” (Rom 8,34). El amor “pro-existente” de Jesús es el elemento continuo que caracteriza al Hijo en todas estas tres “etapas” (preexistencia, vida terrena, existencia glorificada)».

559 Cfr. M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, cit., p. 988.

il mondo alla salvezza»⁵⁶⁰. In tale ottica, la cristologia inclusiva guardiniana ha orizzonte trinitario-cosmico-universale⁵⁶¹ e prospettiva pneumatologica.

«La prospettiva pneumatologica –afferma giustamente W. Kasper– è quindi la più adatta a far trasparire il nesso esistente fra unicità e universalità di Gesù Cristo. Essa può mostrare come lo Spirito, che in Cristo è presente nella sua pienezza, operi ovunque, a livelli diversi, nella storia dell'umanità; può far vedere come Gesù Cristo sia fine e capo dell'intero genere umano. Il Corpo di Cristo, la chiesa, si estende oltre i confini istituzionali della chiesa stessa. Sussiste fin dall'inizio del mondo e ad esso appartengono tutti coloro che si lasciano guidare, nella fede, speranza e carità, dallo Spirito di Cristo»⁵⁶².

Il dogma nucleare della *Trinità* («“il” mistero fondamentale della fede cristiana»)⁵⁶³, poi, non ci invita soltanto a *crederlo*, ma anche a *viverlo*. Vivere *cristianamente* significa vivere *trinitariamente*, considerare l'amore come l'impulso interiore e la mèta ultima della propria vita personale⁵⁶⁴.

560 R. GUARDINI, *Introduzione alla preghiera*, cit., p. 187.

561 M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, cit., p. 995: «Dopo il superamento ecclesiocentrico –osserva M. Gronchi–, attraverso una'equilibratura teocentrica, la cristologia inclusiva ha evidenziato che la prospettiva trinitaria è imprescindibile e che il suo esito è pneumatologico».

562 W. KASPER, *Gesù il Cristo*, cit., pp. 379-380.

563 Cfr. R. GUARDINI, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., p. 317. *Ibidem*, p. 320: «En Cristo culmina la Revelación que Dios hace de Sí mismo. Realmente, es su punto culminante, porque ya nunca será superada en el curso de la historia. Lo cual no quiere decir que el conocimiento de esta Revelación vaya a quedar estancado en el punto en que se encuentra actualmente. Este conocimiento –bien se puede pensar– debe tener una historia progresiva, no más allá de la Revelación de Cristo, sino hacia una mayor profundización en la misma. Todos los pueblos y épocas son llamados a colaborar en esta empresa. El que conoce más de cerca la historia sabe también que los distintos pueblos y épocas llegan hasta un límite, y tienen que pasar a otros la tarea. Lo que la cultura occidental del espíritu tenía que decir acerca del misterio de la vida trinitaria de Dios parece haber llegado a su límite. De modo que podemos esperar, con ansia, a lo que Asia tenga que decir a este respecto. La combinación de excelentes dotes especulativas con una capacidad igualmente intensa para la experiencia, como sucede por ejemplo con el pensamiento indio, ha de ser de gran importancia».

564 Cfr. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Introducción a la edición española* di R. GUARDINI, *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, cit., p. 28. R. GUARDINI, *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, cit., p. 320: «Tal vez pueda decirse que el ataque al misterio de la vida trinitaria de Dios es el preludio del ateísmo».

2.7. UNA CRISTOLOGIA STORICO-ESCATOLOGICA

La cristologia guardiniana è una storia divino-umana (*historia salutis*), orientata, a sua volta, verso l'“ultimo” ed il definitivo. Essa, cioè, abbraccia tutto, mette insieme armonicamente tutto e collega *protologia* ed *escatologia*. Guardini, infatti, denuncia una fede che si ritira nell'interiorità ed abbandona il mondo a se stesso, una fede che pone tutto ciò che si chiama grazia in un rapporto negativo rispetto al mondo. Tale fede, per giustificarsi davanti ad una coscienza scientifica orientata in senso puramente profano, costruisce una apologetica. Essa è una fede che sempre di più ha perduto i contatti con il mondo ed è perciò sempre meno in grado di abbracciare e di plasmare il mondo. Si tratta, in ultima analisi, di una fede che «per salvare la Redenzione del Figlio, ha sacrificato la creazione del Padre. Ma l'affermazione “chi vede me vede il Padre” (cfr. Gv 14,9) porta con sé anche l'inverso: “Chi non vuole vedere il Padre non vedrà neppure me”»⁵⁶⁵. Così, il nostro autore non accetta il *dualismo* tra “ordine della creazione” (il mondo) e “ordine della redenzione” (il Regno di Dio e la Chiesa), proposto anticamente da Marcione e dalle correnti docetiste-dualiste, ed oggi presente in alcune spiritualità disincarnate. Egli propone, piuttosto, una *teologia storico-salvifica*, come facevano i Padri della Chiesa⁵⁶⁶, dove vengono opposti-armonizzati polarmente l'*amore creatore* e l'*amore redentivo* che esprime *escatologicamente* il Dio della *Rivelazione* di Gesù Cristo.

In quest'ottica, la cristologia guardiniana parla di quel disegno del Dio uno-trino che ha avuto il suo inizio “prima della fondazione del mondo” e avrà il suo compimento alla “fine dei tempi”. Ciò che sta in mezzo, tra *protologia* ed *escatologia*, è un processo, un'evoluzione storica di ciò che il mondo dovrebbe essere come l'ha voluto il Padre per mezzo del Figlio nello Spirito. Perciò, si devono mantenere polarmente insieme, in una relazione dialogica, il Dio di Gesù e le creature, la *Rivelazione* e la realtà del mondo, l'esistenza di Cristo e l'esistenza-storia degli uomini:

565 IDEM, *Libertà, Grazia, Destino*, cit., p. 8.

566 W. KASPER, *Gesù il Cristo*, cit., p. 376: «Al dualismo della gnosi Ireneo opponeva la sua teologia storico-salvifica, capace di mantenere sia l'unità cristologica come pure la tensione escatologica».

«La ricchezza della Rivelazione –dice Guardini– è inesauribile, ma essa deve essere interrogata e gli interrogativi muovono dalla realtà del mondo. Incalcolabili sono le possibilità di azione raccolte nella figura e nella forza di Cristo, ma esse devono venir scoperte e ciò si compie quando la vita reale giunge a Cristo»⁵⁶⁷.

Il nostro, osserva Guardini, è un tempo in cui è necessario prendere nuovamente posizione a livello intellettuale ed esistenziale, a favore dell'esistenza cristiana nella sua totalità: «è tempo di vedere che ogni distinzione ha un semplice valore metodico e ciò che in verità esiste è il mondo e l'uomo in esso, chiamato e giudicato e redento da Dio. Tempo di pensare al tutto, partendo dal tutto»⁵⁶⁸.

2.8. UNA CRISTOLOGIA APERTA DEL MISTERO

Per concludere questo studio teologico-cristologico sul pensiero di R. Guardini, si può dire che la cristologia guardiniana ci insegna che il discorso teologico su Gesù di Nazareth è e rimarrà sempre aperto, e che non può essere rinchiuso nei nostri concetti, anche se molto importanti, considerando precisamente la persona di Gesù Cristo quale il *mistero di Dio* ed il *Dio misterioso*. Essa ci insegna anche che c'è tanto da dire sulla figura unica di Gesù e sulla sua missione, secondo la cultura di ciascuna generazione⁵⁶⁹; che l'ultima parola su di Lui sarà nell'eternità, e tale parola si convertirà propriamente nel silenzio, nell'adorazione e nel canto (cfr. Ap 4,1-11; 5,7-14)⁵⁷⁰. «La cristologia –ribadisce giustamente B. Sesboué– rimane un mistero, scandaloso per il nostro tempo come lo fu per il passato. Sarebbe un errore pretendere che lo sconvolgente intervento di Dio nella storia degli uomini possa stare rinchiuso nelle nostre parole e nei nostri concetti»⁵⁷¹.

567 R. GUARDINI, *Libertà, Grazia, Destino*, cit., p. 9.

568 *Ibidem*.

569 Rispetto alla *cristologia contestuale*, si rimanda a M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, cit., pp. 729-913; IDEM, *Gesù Cristo*, cit., pp. 155-181.

570 Cfr. R. GUARDINI, «La Adoración», in IDEM, *Dominio de Dios y libertad del hombre. Pequeña suma teológica*, cit., pp. 27-30.

571 B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, cit., p. 333.

BIBLIOGRAFIA



1. TRADUZIONI ITALIANE ED ORIGINALI TEDESCHI DELLE OPERE USATE DI R. GUARDINI (ORDINE CRONOLOGICO SECONDO L'ORIGINALE TEDESCO)

GUARDINI Romano, *Lo spirito della liturgia*, Morcelliana, Brescia 1930. [orig. ted., *Vom Geist der Liturgie*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1917, 1918¹²].

-----, «La dottrina della Redenzione in san Bonaventura. Un contributo storico-sistemático alla dottrina della Redenzione», in IDEM, *Bonaventura*, (Opera Omnia, vol. XVIII), I. TOLOMIO (a cura di), Morcelliana, Brescia 2013, pp. 63-350. [orig. ted., *Die Lehre des heil. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre*, Schwann, Düsseldorf 1921].

-----, «Il senso della Chiesa», in IDEM, *La realtà della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1979³. [orig. ted., *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge*, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1922].

-----, «Per san Bonaventura era pietà, per sant'Anselmo convenienza», in IDEM, *Bonaventura*, (Opera Omnia, vol. XVIII), I. TOLOMIO (a cura di), Morcelliana, Brescia 2013, pp. 663-683. [orig. ted., «Das "Argumentum ex pietate" beim hl. Bonaventura und Anselms Dezenzbeweis», in *Theologie und Glaube* 14 (1922), pp. 156-165].

-----, *I santi segni*, Morcelliana, Brescia 2007. [orig. ted., *Von heiligen Zeichen*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1922].

-----, «Natura della Weltanschauung cattolica», in IDEM, *Scritti filosofici. vol. I*, G. SOMMAVILLA (a cura di), Fratelli Fabbri Editori, Milano 1964, pp. 275-292. [orig. ted., «Vom Wesen Katholischer Weltanschauung», in IDEM, *Unterscheidung des Christlichen*, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1923, 1963].

-----, «L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente», in IDEM, *Scritti filosofici. vol. I*, G. SOMMAVILLA (a cura di), Fratelli Fabbri Editori, Milano 1964, pp.

- 135-272. [orig. ted., *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1925].
- , *Lettere dal lago di Como*, Morcelliana, Brescia 1959. [orig. ted., *Briefe vom Comersee. Gedanken über die Technik*, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1927, 1965⁶].
- , *Kierkegaards Idee des absoluten Paradoxes*, Schildgenossen 1929.
- , *San Francesco*, Morcelliana, Brescia 1999. [orig. ted., «Der heilige Franziskus» (1927), in IDEM, *In Spiegel und Gleichnis* (1932¹-1990⁷), Matthias Grünewald-Verlag - Ferdinand Schöningh, Mainz - Paderborn 1987].
- , *La vita della fede*, Morcelliana, Brescia 2008. [orig. ted., *Vom Leben des Glaubens*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1935].
- , *Pascal*, Morcelliana, Brescia 1956. [orig. ted., *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, Verlag Jakob Hegner, Leipzig 1935].
- , «Bonaventura filosofo del basso Medioevo», in IDEM, *Bonaventura*, (Opera Omnia, vol. XVIII), I. TOLOMIO (a cura di), Morcelliana, Brescia 2013, pp. 685-701. [orig. ted., «Eine Denkergestalt des hohen Mittelalters: Bonaventura», in IDEM, *Unterscheidung des Christlichen*, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1935, 1963].
- , *La Figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, Morcelliana, Brescia 2000⁴. [orig. ted., *Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1936, 1953³].
- , *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, Vita e Pensiero - Morcelliana, Brescia 2005. [orig. ted., *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesus Christi*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1937].
- , *L'essenza del Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1980. [orig. ted., *Das Wesen des Christentums*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1939].
- , *Il Testamento di Gesù. Pensieri sulla Messa*, Milano 1950, 1993². [orig. ted., *Besinnung vor der Feier der Heiligen Messe*, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1939].
- , «Mondo e persona», in IDEM, *Scritti filosofici. vol. 2*, G. SOMMAVILLA (a cura di), Fratelli Fabbri Editori, Milano 1964. [orig. ted., *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1939, 1955⁴].
- , *Antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2013. [orig. ted., *Der Mensch. Umriss einer christlichen Anthropologie* (1931-1939) (Katholische Akademie in Bayern)].

- , *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, (Opera Omnia, vol. III/2), M. BORGHESI - C. BRENTARI (a cura di), Morcelliana, Brescia 2009. [orig. ted., *Der Mensch. Grundzüge einer christlichen Anthropologie* (unveröffentlichtes Manuskript; Guardini-Archiv der Kath. Akademie in Bayern)].
- , *Il Rosario della Madonna*, Morcelliana, Brescia 1959, 2005⁶. [orig. ted., *Der Rosenkranz Unserer Lieben Frau*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1940, 1988⁷].
- , «La rivelazione. La sua essenza e le sue forme», in IDEM, *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, (Opera Omnia, vol. II/1), S. ZUCAL - A. AGUTI (a cura di), Morcelliana, Brescia 2008. [orig. ted., «Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen», in *Romano Guardinis Gesammelte Schriften*, Matthias Grünewald-Verlag - Verlag Ferdinand Schöningh, Mainz - Paderborn 2000, Werkbund-Verlag, Würzburg 1940].
- , *Le cose ultime. La dottrina cristiana sulla morte, la purificazione dopo la morte, la resurrezione, il giudizio e l'eternità*, Vita e Pensiero, Brescia 1997. [orig. ted., *Die letzten Dinge. Die Christliche Lehre vom Tode, der Läuterung nach dem Tode, Auferstehung, Gericht und Ewigkeit*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1940].
- , *Gesù Cristo. La sua figura negli scritti di Paolo e di Giovanni*, Vita e Pensiero, Milano 1999. [orig. ted., *Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1940].
- , *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, (Opera Omnia, vol. II/1), S. ZUCAL - A. AGUTI (a cura di), Morcelliana, Brescia 2008. [orig. ted., *Romano Guardinis Gesammelte Schriften*, Matthias Grünewald-Verlag - Verlag Ferdinand Schöningh, Mainz - Paderborn 2000, Werkbund-Verlag, Würzburg 1940].
- , *Introduzione alla preghiera*, Morcelliana, Brescia 1994⁸. [orig. ted., *Vorschule des Betens*, Benziger, Einsiedeln 1943, 1948²].
- , *L'inizio. Un commento ai primi cinque capitoli delle Confessioni di Agostino*, (Strumenti per un lavoro teologico, 14), Jaca book, Milano, 1973. [orig. ted., *Anfang. Eine Auslegung der ersten fünf Kapitel von Augustins Bekenntnissen*, Kösel-Verlag KG, München 1943].
- , *Glaubenserkenntnis. Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1944.
- , *Theologische Gebete*, Josef Knecht, Frankfurt 1944.
- , «Il Salvatore nel Mito, nella Rivelazione e nella Politica. Una riflessione politico teologica», in IDEM, *Natura - Cultura - Cristianesimo. Saggi filosofici*, Morcelliana, Brescia

- 1983, pp. 278-295. [orig. ted., *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung*, Zurich 1945].
- , *Jesus Christus. Geistliches Wort*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1947, 1957.
- , *Il mondo religioso di Dostoevskij*, Morcelliana, Brescia 1951. [orig. ted., *Religiose Gestalten in Dostojewskijs Werk*, Kösel-Verlag KG, München 1947].
- , *Libertà, Grazia, Destino*, Morcelliana, Brescia 1956, 2000³. [orig. ted., *Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, Kösel-Verlag KG, München 1948].
- , *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1954. [orig. ted., *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Heß Verlag, Basel 1950].
- , *L'esistenza e la fede*, Morcelliana, Brescia 1960. [orig. ted., *Gläubiges Dasein. Drei Meditationen*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1951].
- , *Den Menschen erkennt nur wer von Gott weiss*, Grünewald - Schöning, Mainz - Paderborn 1952.
- , *Le età della vita. Loro significato educativo e morale*, Vita e Pensiero, Milano 2003. [orig. ted., *Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung*, Werkbund-verlag, Würzburg 1954].
- , «La Chiesa del Signore», in IDEM, *La realtà della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1979³. [orig. ted., *Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1965].
- , *La Madre del Signore. Una lettera*, Morcelliana, Brescia 1997². [orig. ted., *Die Mutter des Herrn. Ein Brief und darin ein Entwurf*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1955].
- , *Miracoli e segni*, Morcelliana, Brescia 1997². [orig. ted., *Wunder und Zeichen*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1955].
- , *La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù*, Morcelliana, Brescia 1970. [orig. ted., *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn. Beiträge zu einer Psychologie Jesu*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1958].
- , *Religione e rivelazione*, Vita e Pensiero, Milano 2001. [orig. ted., *Religion und Offenbarung*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1958, 1990].
- , *La conversione di sant'Agostino*, Morcelliana, Brescia 1957, 2002. [orig. ted., *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen*, Kösel-Verlag KG, München 1959³].

- , *Accettare se stessi*, Morcelliana, Brescia 2004³. [orig. ted., *Die anname seiner selbst*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1960, 1987].
- , *Preghiera e verità. Meditazioni sul Padre Nostro*, Morcelliana, Brescia 1970, 2003³. [orig. ted., *Gebet und Wahrheit. Meditationen über das Vaterunser*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1960].
- , *Der Glaube in unserer Zeit*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1961.
- , *Der Anfang aller Dinge. Meditationen über Genesis I-III*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1961.
- , *Il messaggio di san Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera*, Morcelliana, Brescia 1982. [orig. ted., *Johannische Botschaft. Meditationen über Worte aus den Abschiedsreden und dem Ersten Johannesbrief*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1962].
- , *Ansia per l'uomo*, 2 voll., Morcelliana, Brescia 1969-1970. [orig. ted., *Sorge um den Menschen*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1962].
- , «L'ateismo e la possibilità dell'autorità», in AA. VV., *Il problema dell'ateismo*, Morcelliana, Brescia 1966, pp. 53-61. [orig. ted., in *Sorge um den Menschen*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1962; trad. ital., *Ansia per l'uomo*, 2 voll., Morcelliana, Brescia 1969-1970].
- , *Europa. Compito e destino*, Morcelliana, Brescia 2004. [orig. ted., in *Sorge um den Menschen*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1962].
- , *Tugenden. Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1963.
- , *Unterscheidung des Christlichen*, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1963.
- , *Fede - Religione - Esperienza. Saggi teologici*, Morcelliana, Brescia 1984. [orig. ted., *Unterscheidung des Christlichen Gesammelte Studien 1923-1963*, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1963, pp. 279-410].
- , «Principi fondamentali della teologia di san Bonaventura. L'illuminazione della mente, la gerarchia degli esseri, il flusso della vita», in IDEM, *Bonaventura*, (Opera Omnia, vol. XVIII), I. TOLOMIO (a cura di), Morcelliana, Brescia 2013, pp. 351-662. [orig. ted., *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehren vom lumen mentis, von der gradatio entium und der influentia sensus et motus*, Brill, Leiden 1964].
- , *L'esistenza del cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1985. [orig. ted., *Die Existenz des Christen*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1976].

- , *Diario. Appunti e testi dal 1942 al 1964*, Morcelliana, Brescia 1983. [orig. ted., *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns. Notizen und Texte 1942-1964*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1980].
- , *Appunti per un'autobiografia*, Morcelliana, Brescia 1986. [orig. ted., *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1984].
- , *Ethik. Vorlesungen an der Universität München*, Matthias Grünewald-Verlag - Verlag Ferdinand Schöningh, Mainz - Paderborn 1993.

2. TRADUZIONI SPAGNOLE E FRANCESI DELLE OPERE USATE DI R. GUARDINI (ORDINE CRONOLOGICO SECONDO L'ORIGINALE TEDESCO)

- GUARDINI Romano, *El espíritu de la liturgia*, (Biblioteca Menéndez y Pelayo, 1), Casa Editorial Araluze, Barcelona 1933.
- , «La esencia de la concepción católica del mundo», in IDEM, *Cristianismo y Sociedad*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1982, pp. 9-27.
- , *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996.
- , *Vie de la foi*, Les Éditions du Cerf, Paris 1968.
- , *La imagen de Jesús, el Cristo, en el Nuevo Testamento*, (Cristianismo y Hombre Actual, 19), Ediciones Guadarrama, Madrid 1960.
- , *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008³.
- , *La esencia del Cristianismo*, (Cristianismo y Hombre Actual, 8), Ediciones Guadarrama, Madrid 1964².
- , *La messe*, (Lex orandi, 21), Les Éditions du Cerf, Paris 1957.
- , *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, (Cristianismo y Hombre Actual, 44), Ediciones Guadarrama, Madrid 1963.
- , *Orar con...el rosario de nuestra señora. Hablar con Jesús*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2008.
- , *Les fins dernières*, Les Éditions du Cerf, Paris 1951.

- , *Introducción a la vida de oración*, Dinor, San Sebastián 1961.
- , *Principio. Una interpretación de San Agustín*, Editorial Sur, Buenos Aires 1963.
- , *Dominio de Dios y libertad del hombre. Pequeña suma teológica*, (Cristianismo y Hombre Actual, 47), Ediciones Guadarrama, Madrid 1963.
- , *Oraciones teológicas*, (Cristianismo y Hombre Actual, 3), Editorial Guadarrama, Madrid 1959.
- , *El Mesianismo: en el Mito, la Revelación y la Política*, (Biblioteca del Pensamiento Actual), Ediciones Rialp, Madrid 1948.
- , *Jesucristo. Palabras espirituales*, (Cristianismo y Hombre Actual, 15), Ediciones Cristianidad, Madrid 1965.
- , *El universo religioso de Dostoyevski*, (Grandes Ensayistas), Emece Editores, Buenos Aires 1954, 1958².
- , *Libertad, Gracia y Destino*, Ediciones Dinor, San Sebastián 1954.
- , *El ocaso de la Edad Moderna. Un intento de orientación*, (Cristianismo y Hombre Actual, 1), Ediciones Guadarrama, Madrid 1963².
- , «Le Jour Sacré dans l'Histoire du Salut», in AA. VV., *Le Jour du Seigneur*, Robert Laffont, Paris 1948.
- , «Las edades de la vida. Su significación ética y pedagógica», in IDEM, *La aceptación de sí mismo - Las edades de la vida*, (Cristianismo y Hombre Actual, 31), Ediciones Guadarrama, Madrid 1964², pp. 45-161.
- , *La madre del Señor. Una carta y en ella un esbozo*, (Cristianismo y Hombre Actual, 17), Editorial Guadarrama, Madrid 1965.
- , *La realidad humana del Señor. Aportación a una psicología de Jesús*, Ediciones Guadarrama, Madrid 1960.
- , *Religión y Revelación*, (Cristianismo y Hombre Actual, 24), Ediciones Guadarrama, Madrid 1964².
- , *La conversión de San Agustín, Ágape*, Buenos Aires 2007.
- , «La aceptación de sí mismo», in IDEM, *La aceptación de sí mismo - Las edades de la vida*, (Cristianismo y Hombre Actual, 31), Ediciones Guadarrama, Madrid 1964², pp. 13-43.

- , «Oración y Verdad: Meditaciones sobre el Padre Nuestro», in IDEM, *Meditaciones teológicas*, (Cristianismo y Hombre Actual, 71), Ediciones Cristiandad, Madrid 1965, pp. 271-482.
- , «Virtudes: Meditaciones sobre formas de la vida moral», in IDEM, *Meditaciones teológicas*, (Cristianismo y Hombre Actual, 71), Ediciones Cristiandad, Madrid 1965, pp. 613-809.
- , «El principio de las cosas: Meditaciones sobre los tres primeros capítulos del Génesis», in IDEM, *Meditaciones teológicas*, (Cristianismo y Hombre Actual, 71), Ediciones Cristiandad, Madrid 1965, pp. 13-113.
- , *La fe en nuestro tiempo*, (Cristianismo y Hombre Actual, 66), Ediciones Cristiandad, Madrid 1965.
- , «Mensaje de san Juan: Meditaciones sobre palabras de despedida y sobre la Primera Epístola de San Juan», in IDEM, *Meditaciones teológicas*, (Cristianismo y Hombre Actual, 71), Ediciones Cristiandad, Madrid 1965, pp. 483-611.
- , *Preocupación por el hombre*, (Cristianismo y Hombre Actual, 70), Ediciones Cristiandad, Madrid 1965.
- , «El ateísmo y la posibilidad de la autoridad», in IDEM, *Preocupación por el hombre*, (Cristianismo y Hombre Actual, 70), Ediciones Cristiandad, Madrid 1965, pp. 109-123.
- , «Europa: Realidad y tarea», in IDEM, *Preocupación por el hombre*, (Cristianismo y Hombre Actual, 70), Ediciones Cristiandad, Madrid 1965, pp. 301-318.
- , «Pensamientos sobre la relación existente entre cristianismo y cultura», in IDEM, *Cristianismo y Sociedad*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1982, pp. 127-160.
- , «Lo infinito-absoluto y lo religioso-cristiano», in IDEM, *Cristianismo y Sociedad*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1982, pp. 233-246.
- , *La existencia del cristiano. Obra póstuma*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1997.
- , *Apuntes para una autobiografía*, Encuentro, Madrid 1992.
- , *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, PPC, Madrid 1995.
- , «Relato sobre mi conversión», in *Communio*, Ed. spagn., 17 (set.-ott. 1995), pp. 473-476.

-----, *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1999, 2000².

3. STUDI SU R. GUARDINI

ABDELMALAK Ashraf N. I., «*Haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz*». R. Guardini y H. U. von Balthasar ante el sentido teológico de la muerte en cruz de Jesucristo, (Serie Teológica, 31), Editorial Bonaventuriana, Bogotá 2016, 2017².

-----, «Le posizioni di R. Guardini e di H. U. von Balthasar sulla questione della “fede di Gesù”», in *Theologica Xaveriana* 185 (genn.-giugn. 2018), pp. 1-25 [in <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/21272/16562>].

-----, *Introduzione alla cristologia del Mediatore di Romano Guardini. vol. I: L'essenza del cristianesimo e la persona del Mediatore*, (Serie Teológica, 33), Editorial Bonaventuriana, Bogotá 2018.

ACQUAVIVA Marcello, *Il concreto vivente. L'antropologia filosofica e religiosa di Romano Guardini*, (Idee/Filosofia, 150), Città Nuova, Roma 2007.

AGUTI Andrea, «Romano Guardini e la cristologia filosofica», in *Rosmini Studies* 2 (2015), pp. 171-178 [in <http://rosministudies.centrostudiosmini.it/index.php/rosministudies/article/view/55>].

ALONSO Joaquín María, «La psicología de Jesús en la obra de Romano Guardini», in A. LÓPEZ QUINTÁS (ed.), *Psicología religiosa y pensamiento existencial. Ensayos filosóficos-teológicos. vol. 1*, (Cristianismo y Hombre Actual, 43), Ediciones Cristiandad, Madrid 1963.

BORGHESI Massimo, *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, Studium, Roma 2004.

-----, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 2017.

BUENO DE LA FUENTE Eloy, «Guardini, Romano», in J. BOSCH (ed.), *Diccionario de Teólogos/as Contemporáneos*, Monte Carmelo, Burgos 2004, pp. 460-471.

DOMAZET Andelko, *Questioni cristologiche in Romano Guardini*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1996.

DOTOLO Carmelo, «Romano Guardini», in R. FISICHELLA (ed.), *Storia della teologia. vol. 3: Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, Edizioni Dehoniane, Roma - Bologna 1996, pp. 717-731.

- ENGELMANN Henri - FERRIER Francis, *Introduzione a Romano Guardini*, (Giornale di teologia, 22), Queriniana, Brescia 1968. [orig. fran., *Romano Guardini. Le Dieu vivant et l'existence chrétienne*, Fleurus, Paris 1966].
- ESPOSITO Roberto, «Teologia politica. Modernità e decisione in Schmitt e Guardini», in *Centrauro* 6,16 (1986).
- FABRIS Giuliana, *Dallo sguardo di Romano Guardini. Una rilettura delle coppie della Genesi*, Edizione Messaggero, Padova 2009.
- FABRIS Giuliana (a cura di), «Un assoluto inizio». *La cristologia di Romano Guardini*, (Philosophica - theologica, 11), Il Poligrafo, Padova 2015.
- FARRUGIA Mario, «Guardini, Romano (1885-1968)», in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA - S. PIÉ-NINOT (edd.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992, pp. 512-516. [orig. ital., *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1990].
- FAYOS FEBRER Rafael, «La noción de persona en Romano Guardini», in *Espíritu* (2010), n. 139, pp. 301-319.
- , «La figura de San Pablo en el pensamiento de Romano Guardini», in *Actas del XIV Simposio de Teología Histórica* (2010), pp. 359-372 [in https://www.academia.edu/4732887/LA_FIGURA_DE_SAN_PABLO_EN_EL_PENSAMIENTO_DE_ROMANO_GUARDINI?auto=download].
- , «Romano Guardini: La superación de la dialéctica de la modernidad», in J. M. BURGOS (ed.), *El giro personalista: del qué al quién*, (Colección Persona, 37), Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2011.
- , «La Ciudad de Dios y El ocaso de la Edad Moderna: ensayo de aproximación», in *Espíritu* LXI,144 (2012), pp. 329-349.
- FELIX GARCÍA Agustino, *Introducción: Renacimiento litúrgico a R. GUARDINI*, *El espíritu de la liturgia*, (Biblioteca Menéndez y Pelayo, 1), Casa Editorial Araluce, Barcelona 1933.
- FIDALGO José Manuel, «El cristocentrismo de Romano Guardini», in *Scripta Theologica* 42 (2010), pp. 333-358 [in <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3251245>].
- GEMELLI Agostino, *Presentazione a R. GUARDINI*, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, Vita e Pensiero, Milano 1984¹¹.

- GERL FALKOWITZ Hanna-Barbara, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Morcelliana, Brescia 1988. [orig. ted., *Romano Guardini 1885-1968. Leben und Werk*, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1985].
- , «L'“Etica”. Note intorno all'opera postuma di Romano Guardini», in *Communio* 133 (gen.-feb. 1994).
- , «Cristologia come critica all'ideologia. La diagnosi del tempo nel “Signore” di Guardini», in G. FABRIS (a cura di), «*Un assoluto inizio*». *La cristologia di Romano Guardini*, (Philosophica - theologica, 11), Il Poligrafo, Padova 2015, pp. 17-38.
- GIBU SHIMABUKURO Ricardo Antonio, «Influjo de san Buenaventura en la estructura de *Der Gegensatz* de Romano Guardini», in *Revista Teológica Limense* XXXVI,3 (2002), pp. 59-74.
- GUERRIERO Elio, «Romano Guardini e la teologia del Novecento», in H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, (Già e non ancora, 363), Jaca Book, Milano 2000.
- , «La bellezza che viene da Dio. Il Gesù di Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Benedetto XVI», in G. FABRIS (a cura di), «*Un assoluto inizio*». *La cristologia di Romano Guardini*, (Philosophica - theologica, 11), Il Poligrafo, Padova 2015, pp. 39-58.
- KOBYLINSKI Andrzej, *Modernità e postmodernità. L'interpretazione dell'esistenza al tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998.
- KRIEG Robert Anthony, *Romano Guardini. Un precursor*, Biblioteca Universidad Veracruzana, Veracruz 2003. [orig. ingl., *Romano Guardini. A precursor of Vatican II*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1997].
- KUHN Helmut, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Morcelliana, Brescia 1963. [orig. ted., *Romano Guardini. Der Mensch und das Werk*, Kösel-Verlag KG, München 1961].
- LÓPEZ QUINTÁS Alfonso, «Romano Guardini, heraldo de una nueva era», in R. GUARDINI, *El ocaso de la Edad Moderna. Un intento de orientación*, (Cristianismo y Hombre Actual, 1), Ediciones Guadarrama, Madrid 1963², pp. 147-203.
- , *Romano Guardini y la dialéctica de lo viviente: Estudio metodológico*, (Colección «Teología y Siglo XX», 5), Ediciones Cristiandad, Madrid 1966.
- , *Estudio introductorio a R. GUARDINI, La existencia del cristiano. Obra póstuma*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1997, pp. IX-XXX.

- , *Romano Guardini. Maestro de vida*, Palabra, Madrid 1998.
- , *Estudio introductorio a R. GUARDINI, Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1999, 2000², pp. XVII-XLVI.
- , *La verdadera imagen de Romano Guardini*, («Astrolabio. Filosofía», 292), Eunsa, Pamplona 2001.
- , *Introducción a la edición española di R. GUARDINI, El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008³, pp. 9-30.
- , *Introducción a R. GUARDINI, Orar con...el rosario de nuestra señora. Hablar con Jesús*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2008, pp. 7-32.
- , *Cuatro personalistas en busca de sentido. (Ebner, Guardini, Marcel, Laín)*, Ediciones Rialp, Madrid 2009.
- MONDIN Battista, «Romano Guardini», in IDEM, *I grandi teologi del secolo ventesimo. vol. 1: I teologi cattolici*, (Le idee e la vita, 48), Borla, Torino 1969, 1972².
- , «Guardini Romano», in IDEM, *Dizionario dei teologi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992.
- NEGRI Luigi, *L'antropologia di Romano Guardini*, Jaca Book, Milano 1989.
- NONIS Pietro Giacomo, «Il Cristo di Romano Guardini», in S. ZUCAL (a cura di), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1988, pp. 107-124.
- ORDUÑA César Javier, *Los principios interpretativos en Romano Guardini. El camino de la intuición*, (Tesi Gregoriana «Serie Teologia», 205), Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2014.
- PLOVANICH Patricia, «Guardini, Romano», in *An Introductory Dictionary of Theology and Religious Studies*, The Columba Press, Dublin-United States of America 2007, p. 524.
- SCHOLZ ZAPPA Monica, *Giussani e Guardini. Una lettura originale*, Jaca Book, Milano 2016.
- SOMMAVILLA Guido, *Introduzione a R. GUARDINI, Scritti filosofici. vol. 1*, G. SOMMAVILLA (a cura di), Fratelli Fabbri Editori, Milano 1964.
- SPÖRL Johannes, «Un documento del momento storico e insieme un appello permanente», in R. GUARDINI, *La realtà della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1979³, pp. 11-19. [orig. ted.,

in R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge*, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1922; IDEM, *Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1965].

TILLIETTE Xavier, «La sesta beatitudine e il problema della “coscienza di Cristo”», in *Communio* 102 (nov.-dic. 1988), pp. 27-36.

VILANOVA Evangelista, *Storia della teologia cristiana. vol. 3*, Borla, Roma 1995, pp. 624-625. [orig. spagn., *Historia de la teología cristiana. Tomo III: Siglos XVIII, XIX y XX*, Herder, Barcelona 1992].

VON BALTHASAR Hans Urs, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, (Già e non ancora, 363), Jaca Book, Milano 2000. [orig. ted., *Reform aus dem Ursprung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1970, 1995].

ZUCAL Silvano, *Romano Guardini e la metamorfosi del “religioso” tra moderno e post-moderno. Un approccio ermeneutico a Hölderlin, Dostoevskij e Nietzsche*, Quattro venti, Urbino 1990.

-----, «Romano Guardini. Il Cristo esposto all'umana decisione», in IDEM (a cura di), *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*, Edizioni Paolini, Cinisello Balsamo (MI) 1993, pp. 445-501.

-----, «Ratzinger e Guardini, un incontro decisivo», in *Vita e Pensiero* 91,4 (2008), pp. 79-88; IDEM, «Ratzinger e Guardini, un incontro decisivo» [in <http://www.oratoriosanfilippo.org/Articolo%20Romano%20Guardini%20-%20Ratzinger.pdf>].

-----, «Il concetto di persona in Romano Guardini» [in http://www.webdiocesi.chiesacattolica.it/cc_i_new/paginediocesi/allegatitools/222/guardini.pdf].

-----, «Bonaventura nella formazione del pensiero di Romano Guardini con riferimento all'“Itinerarium mentis in Deum”», in *Studi Francescani* 107,3-4 (2010), pp. 423-472.

-----, «L'antropologia sapienziale di Romano Guardini alla scuola di san Bonaventura», in *Doctor Seraphicus* LIX (2011), pp. 29-71.

-----, «Guardini rilegge Bonaventura», in *Avvenire* (18.10.2013) [in <http://www.centroculturaledimilano.it/wp-content/uploads/2013/05/Romano-Guardini-rilegge-Bonaventura-Silvano-Zocal-Avvenire.pdf>].

-----, «Romano Guardini maestro di papa Francesco», in *Vita e Pensiero* 99,6 (2016), pp. 47-54.

4. FONTI ECCLESIASTICHE (ORDINE CRONOLOGICO)

CONCILIO DI CALCEDONIA, «Le due nature in Cristo», in H. DENZINGER - P. HÜNERMANN (a cura di), *Enchiridion symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996², nn. 300-303.

CONCILIO DI COSTANTINOPOLI III, «Definizione sulle due volontà e attività in Cristo», in H. DENZINGER - P. HÜNERMANN (a cura di), *Enchiridion symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996², nn. 553-559.

PIO XII, Lettera enciclica *Sempiternus Rex* (8 settembre 1951) [in http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_08091951_sempiternus-rex-christus.html].

CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (21 novembre 1964) [in http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_it.html].

-----, Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane *Nostra aetate* (28 ottobre 1965) [in http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_it.html].

-----, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (18 novembre 1965) [in http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_it.html].

-----, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) [in http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html].

GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor Hominis* (4 marzo 1979) [in http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html].

-----, Lettera enciclica *Redemptoris Mater* (25 marzo 1987) [in http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html].

-----, Lettera enciclica *Redemptoris missio* (7 dicembre 1990) [in http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html].

-----, Lettera enciclica *Fides et Ratio* (14 settembre 1998) [in http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html].

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Cristologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI), 1987. [orig. fran., *Bible et Christologie*, Liberia Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984].

-----, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, PPC, Madrid 1994, 1996⁴.

-----, *Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (2001) [in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_it.html].

-----, *Ispirazione e verità della Sacra Scrittura* [in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20140222_ ispirazione-verita-sacra-scrittura_it.html].

Catechismo della Chiesa Cattolica, promulgato da GIOVANNI PAOLO II, Liberia Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992 [in http://www.vatican.va/archive/ccc_it/ccc-it_index_it.html].

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1998, 2000².

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione “*Dominus Iesus*” circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa (6 agosto 2000) [in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_it.html].

BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* (25 dicembre 2005) [in http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html].

-----, «Convegno promosso dalla Fondazione “Romano Guardini” di Berlino sul tema “eredità spirituale e intellettuale di Romano Guardini”: Discorso del santo padre Benedetto XVI» (Venerdì, 29 ottobre 2010) [in http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2010/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20101029_fondazione-guardini.html].

-----, *Udienza generale*, Piazza San Pietro (Mercoledì, 10 ottobre 2012) [in http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2012/documents/hf_ben_xvi_aud_20121010.html].

FRANCESCO, Lettera enciclica *Lumen fidei* (29 giugno 2013) [in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa_francesco_20130629_ enciclica_lumen-fidei.html].

5. FONTI ANTICHE (ORDINE CRONOLOGICO)

IGNACIO DE ANTIOQUÍA, «Ignacio a los Magnesios», in J. J. AYÁN (ed. crit. di), *Padres Apostólicos*, (Biblioteca de Patrística, 50), Ciudad Nueva, Madrid 2000, nn. I-XV, pp. 249-254.

ORÍGENES, *Sobre los principios*, FERNÁNDEZ Samuel (ed. crit. di), Ciudad Nueva, Madrid 2015. [ORIGINE, *De principiis*, CROUZEL Henri C. - SIMONETTI Manlio (edd. crit. di), 5 voll., SC 252-253, 268-269, 312, Les Éditions du Cerf, Paris 1978-1984].

ANSELMO DI CANTERBURY, «Cur Deus homo», in C. LEONARDI (a cura di), *Il Cristo. vol. III: Testi antologici e spirituali in lingua latina da Agostino ad Anselmo di Canterbury*, Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1989, pp. 500-585. [trad. spagn., «Por qué Dios se hizo hombre», in *Obras completas de san Anselmo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1952, pp. 741-891].

SAN BUENAVENTURA, «Breviloquium», in IDEM, *Obras de san Buenaventura. Tomo I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1945, pp. 166-539.

-----, «Itinerario della mente a Dio, cap. VII», in C. LEONARDI (a cura di), *Il Cristo. vol. V: Testi teologici e spirituali da Riccardo di San Vittore a Caterina da Siena*, Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1992, 2006⁴, pp. 218-221. [trad. spagn., «Itinerarium mentis in Deum, cap. VII», in IDEM, *Obras de san Buenaventura. Tomo I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1945, pp. 628-633].

-----, «De reductione artium ad theologiam», in IDEM, *Obras de san Buenaventura. Tomo I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1945, pp. 642-667.

-----, «Conferenze sull'opera dei sei giorni, I», in C. LEONARDI (a cura di), *Il Cristo. vol. V: Testi teologici e spirituali da Riccardo di San Vittore a Caterina da Siena*, Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1992, 2006⁴, pp. 233-253.

DE AQUINO Santo Tomás, *Suma de Teología*, Tomos III [Parte II-II (a)] - V [Parte III e Índices], Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2010.

DUNS SCOTO Giovanni, *Reportatio Parisiensis*, in IDEM, *Opera omnia XI/1*, I padri professori del Collegio Romano di S. Isidoro (a cura di), L. Durand, Lugduni 1639.

DE CUSA Nicolás, *La Docta Ignorancia*, Aguilar Editor, Buenos Aires 1957.

-----, *La vita e la morte*, Edizioni di Ethica, Forlì 1966.

MORO Tomás, *Utopía*, Editorial Porrúa, México, 1998¹².

6. ALTRE OPERE

- ABDELMALAK Ashraf N. I., «La cuestión de la mediación de María. Análisis en el contexto egipcio», in *Anales de Teología* 15.2 (2013), pp. 399-431 [in <http://repositoriodigital.ucsc.cl/bitstream/handle/25022009/162/Ashraf%20N.%20I.%20Abdelmalak.pdf?sequence=1&isAllowed=y>].
- ADAM Karl, *Gesù il Cristo*, Morcelliana, Brescia 1976¹⁴. [orig. ted., *Jesus Christus*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1949⁸].
- AGUIRRE Rafael, «Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann», in *Estudios Bíblicos* 54 (1996), pp. 433-463.
- ALFARO Juan, *Cristología y antropología. Temas teológicos actuales*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1973.
- , *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, (Verdad e Imagen, 103), Ediciones Sígueme, Salamanca 1989².
- ALSZEGHY Zoltan - FLICK Maurizio, *Come si fa Teologia. Introduzione allo studio della Teologia Dogmatica*, (Teologia, 1), Edizioni Paoline, Alba 1974.
- , *I primordi della salvezza*, Casa Editrice Marietti, Casale Monferrato 1978.
- AMATO Angelo, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, (Corso di teologia sistematica, 4), Edizioni Dehoniane, Bologna 1988.
- ANCONA Giovanni, *Disceso agli inferi*, Città Nuova, Roma 1999.
- , *Escatologia cristiana*, (Nuovo corso di teologia sistematica, 13), Queriniana, Brescia, 2003, 2007².
- , *Antropologia teologica. Temi fondamentali*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 171), Queriniana, Brescia 2014.
- ARDUSSO Franco, «Il peccato originale nella teologia cattolica contemporanea», in H. RONDDET, *Il peccato originale e la coscienza moderna*, Borla, Torino 1971.
- AUER Johann, *Piccola Dogmatica Cattolica. vol. IV/2: Gesù il salvatore, Soteriologia - Mariologia*, Cittadella Editrice, Assisi 1993. [orig. ted., *Kleine Katholische Dogmatik. Band IV/2: Jesus Christus, Heiland der Welt - Maria, Christi Mutter im heilsplan Gottes*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1988; trad. spagn., *Curso de teología dogmática. Tomo IV/2: Jesucristo, Salvador del mundo - María en el plan salvífico de Dios*, Herder, Barcelona 1990].

- BARTH Christian Gottlob, «πίστις, εως, ή», in G. SCHNEIDER - H. BALZ (edd.), *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento. vol. II*, (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 91), Ediciones Sígueme, Salamanca 1998, 2012³, pp. 942-961. [orig. ted., *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II-III, W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1992²].
- BARTH Karl, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1962. [orig. ted., *Der Römerbrief*, Christian Kaiser Verlag, München 1922; trad. spagn., *Carta a los Romanos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2002].
- , *Die Kirchliche Dogmatik* (13 Bände), Evangelischer Verlag Zollikon, Zürich 1932-1967.
- BAUMANN Urs, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Herder, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien 1970.
- BAZZI Carlo, «Gesù nella storia» [in <http://www.scienzafedesocieta.it/page2/page25/page6/page9/files/Bazzi.doc>].
- BAZZI Carlo - BIGUZZI Gianfranco (a cura di), *Cantiere aperto sul Gesù storico*, (Collana Percorsi culturali), Urbaniana University Press, Roma 2012.
- BENEDETTO XVI, *Luce del mondo. Il Papa, la Chiesa e segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010. [orig. ted., *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2010].
- BENZO MESTRE Miguel, *Hombre profano - hombre sagrado. Tratado de antropología teológica*, (Academia Christiana, 7), Ediciones Cristiandad, Madrid 1978.
- BERZOSA Raúl, «Bonhoeffer, Dietrich», in J. BOSCH (ed.), *Diccionario de Teólogos/as Contemporáneos*, Monte Carmelo, Burgos 2004, pp. 157-172.
- BISCARDI Angelo, *Un corpo mi hai dato. Per una cristologia sessuata*, Cittadella Editrice, Assisi 2012.
- BOFF Leonardo, *Jesucristo y la liberación del hombre*, (Academia Christiana, 40), Ediciones Cristiandad, Madrid 1981, 1987². [orig. port., *Jesus Cristo Libertador. Ensaio de Cristologia Crítica para o nosso Tempo*, Editora Vozes, Petrópolis 1972].
- BONHOEFFER Dietrich, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Ediciones Ariel, Barcelona 1969. [orig. ted., *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Christian Kaiser Verlag, München 1951].
- BORDONI Marcello, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 57), Queriniana, Brescia 1988, 2010⁷.

- BORDONI Marcello - CIOLA Nicola, *Jesús nuestra esperanza. Ensayo de escatología en prospectiva trinitaria*, (Agape, 29), Secretariado Trinitario, Salamanca 2002. [orig. ital., *Gesù, nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, Editoriale Dehoniano, Bologna 2000²].
- BORG Marcus J. - CROSSAN John Dominic, *La última semana de Jesús. El relato día a día de la semana final de Jesús en Jerusalén*, Editorial PPC, Madrid 2007. [orig. ingl., *The Last Week. A Day-by-Day Account of Jesus's Final Week in Jerusalem*, HarperCollins Publishers, San Francisco 2006].
- BOTTONI Gianfranco, «La fede di Gesù e la fede in Gesù nel dialogo con le altre religioni», Monza (Milano) 2008, pp. 1-9 [in <http://www.decanatomonza.it/files/scuola%20teologia/XVII/Bottoni.pdf>].
- BRAMBILLA Franco Giulio, «La questione teologica del peccato originale», in *La Scuola Cattolica* 126 (1998), pp. 465-548.
- BRAVO LAZCANO Carlos, *El problema del mal*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2006.
- BROWN Raymond E., *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, Paulist Press, New York 1973.
- , *El nacimiento del Mesías. Comentario a los Relatos de la Infancia*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1982. [orig. ingl., *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, (The Anchor Yale Bible reference library), Doubleday, Garden City (NY) 1977].
- , *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 97), Ediciones Sígueme, Salamanca 2001, 2005². [orig. ingl., *An introduction to New Testament Christology*, The Associated Sulpicians of the U.S. - Paulist Press, New York 1994].
- , *Introducción al Nuevo Testamento. I: Cuestiones preliminares, evangelios y obras conexas*, (Biblioteca de ciencias bíblicas y orientales, 7), Trotta, Madrid 2002. [orig. ingl., *An introduction to the New Testament*, (The Anchor Yale Bible reference library), The Associated Sulpicians of the U.S. - Doubleday, Garden City (NY) 1997].
- BROWN Raymond E. - DONFRIED Karl P. - FITZMYER Joseph A. - REUMANN John, *Mary in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, Paulist Press, New York 1978.
- BUENO DE LA FUENTE Eloy, *10 palabras clave en cristología*, (10 palabras clave, 22), Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2000.

- BULTMANN Rudolf, *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, Queriniana, Brescia 1970. [orig. ted., *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, Christian Kaiser Verlag, München 1921, 1941].
- BUSATO BARBAGLIO Carla, «Psicología», in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuevo diccionario de Teología bíblica*, Ediciones Paulinas, Madrid 1990, pp. 1549-1565. [orig. ital., in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia bíblica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988²].
- CARCIONE Filippo, *Le eresie. Trinità e Incarnazione nella Chiesa antica*, Edizioni Paoline, Milano 1992.
- CAPORALE Vincenzo, *Dimensione antropologica della cristologia moderna*, M. D'Auria Editore Pontificio, Napoli 1973.
- CODA Piero, *Dios entre los hombres. Breve cristología*, Ciudad Nueva, Madrid 1993, 1997². [orig. ital., *Dio tra gli uomini*, Città Nuova, Roma 1991].
- CODA Piero - GAETA Saverio, *Dio crede in te*, Rizzoli Editore, Milano 2009.
- COLA Silvano, «Il Gesù della psicanalisi», in AA. VV., *Gesù Cristo*, Città Nuova, Roma 1981, 1984³, pp. 393-404.
- COLZANI Gianni, *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, (Corso di teologia sistematica, 9), Edizioni Dehoniane, Bologna 1988.
- CORDOVILLA PÉREZ Ángel, *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras*, (Verdad e Imagen, 173), Ediciones Sígueme, Salamanca 2007.
- , «Teología de la cruz y misterio trinitario», in *Sal Terrae* 96/3-1.121 (marzo 2008), pp. 181-192.
- CORTE NICOLAS, *Satan. L'adversaire*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1956.
- CRISTALDI Giuseppe, «Religione: I - Fenomenologia della religione», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1976, 1985⁴, pp. 1250-1263.
- CULLMANN Oscar, *Cristología del Nuevo Testamento*, (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 63), Ediciones Sígueme, Salamanca 1998. [orig. ted., *Die Christologie des Neuen Testaments*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1957].

- DALL'OGGIO Paolo, *Innamorato dell'Islam, credente in Gesù. Dell'Islamofilia*, Editoriale Jaka Book, Milano 2011. [orig. fran., *Amoureux de L'Islam, croyant en Jésus*, Les Éditions de l'Atelier - Les Éditions Ouvrières, Ivry-sur-Seine 2009].
- DANIÉLOU Jean, *La risurrezione*, (Le idee e la vita, 51), Borla, Torino 1970. [orig. fran., *La résurrection*, Éditions du Seuil, Paris 1969].
- D'COSTA Gavin, *Theology of Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions*, Basil Blackwell, Oxford 1986.
- DE FIORES Stefano, *Maria nella teologia contemporanea*, (Serie pastorale e di studio, 6), Centro di cultura mariana "madre della chiesa", Roma 1978, 1991³.
- DEIANA Giovanni, *Dai sacrifici dell'Antico Testamento al sacrificio di Cristo*, Urbaniana University Press, Roma 2002, 2006².
- DE LA POTTERIE Ignace, «Verdad», in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA - S. PIÉ-NINOT (edd.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992, pp. 1609-1616. [orig. ital., *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1990].
- DE LUBAC Henri, *El pensamiento religioso del padre Pierre Teilhard de Chardin*, Taurus, Madrid 1967. [orig. fran., *La pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin*, Aubier Montaigne, Paris 1962].
- , *L'alba incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola*, Jaka Book, Milano 1977. [orig. fran., *Pic de la Mirandole*, Aubier Montaigne, Paris 1974].
- DE SAHAGÚN LUCAS Juan (ed.), *Antropologías del siglo XX*, (Hermeneia, 5), Ediciones Sígueme, Salamanca 1976, 1983³.
- , *Dios, horizonte del hombre*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1994, 1998².
- DHEILLY Joseph, «Fe», in IDEM, *Diccionario bíblico*, Herder, Barcelona 1970, pp. 445-453. [orig. fran., *Dictionnaire biblique*, Desclée & Cie., Tournai 1964].
- , «Mediación», in IDEM, *Diccionario bíblico*, Herder, Barcelona 1970, pp. 784-788. [orig. fran., *Dictionnaire biblique*, Desclée & Cie., Tournai 1964].
- DOSTOEVSKIJ Fëdor Michajlovič, *I demoni*, Rizzoli Editore, Milano 1980. [orig. russ., *Besy*, 1871].
- DREYFUS François, *Gesù sapeva d'essere Dio?*, Edizioni Paoline, Milano 1985. [orig. fran., *Jésus savait-il qu'il était Dieu?*, Les Éditions du Cerf, Paris 1984].

- DULLES Avery, *El oficio de la teología. Del símbolo al sistema*, Herder, Barcelona 2003. [orig. ingl., *The Craft of Theology. From Symbol to System*, The Crossroad Publishing Company, New York 1991, 2001].
- DUNN James D. G., *Christianity in the Making. vol. I: Jesus Remembered*, Wm B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2003.
- DUPLACY Jean, «Fe», in X. LÉON-DUFOUR ET ALLII (edd.), *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1973⁶, pp. 327-335. [orig. fran., in X. LÉON-DUFOUR ET ALLII (edd.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Les Éditions du Cerf, Paris 1970, 1980¹¹].
- , «Mediador», in X. LÉON-DUFOUR ET ALLII (edd.), *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1973⁶, pp. 518-523. [orig. fran., in X. LÉON-DUFOUR ET ALLII (edd.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Les Éditions du Cerf, Paris 1970, 1980¹¹].
- DUPUIS Jacques, *Introducción a la cristología*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1994, 2000³. [orig. ingl., *Introduction to Christology*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1993].
- , *Verso una teología cristiana del pluralismo religioso*, (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 95), Queriniana, Brescia 1997, 2003⁴. [orig. ingl., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1997; trad. spagn., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, (Colección «Presencia Teológica», 103), Sal Terrae, Santander 2000].
- , *El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo*, (Colección «Presencia Teológica», 121), Sal Terrae, Santander 2002. [orig. ital., *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia 2001].
- DUQUOC Christian, *Jesús, hombre libre. Esbozo de una cristología*, (Verdad e Imagen, 82), Ediciones Sígueme, Salamanca 2005¹². [orig. fran., *Jésus, homme libre*, Les Éditions du Cerf, Paris 1974].
- ELIADE Mircea, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, (El libro de bolsillo-Filosofía, 4413), Alianza Editorial - Emecé, Madrid 2006¹³. [orig. fran., *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, Éditions Gallimard, Paris 1951].
- ESTRADA Juan Antonio, *De la salvación a un proyecto de sentido. Por una cristología actual*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2013.
- EVDOKÌMOV Pàvel, *El conocimiento de Dios en la tradición oriental. La enseñanza patrística, litúrgica e iconográfica*, Ediciones Paulinas, Madrid 1969. [orig. fran., *La connaissance de Dieu*

selon la tradition orientale. L'enseignement patristique, liturgique et iconographique, Éditions Xavier Mappus, Lyon 1968].

-----, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, (Teologia in divenire, 11), Edizioni Paoline, Roma 1983². [orig. fran., *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Les Éditions du Cerf, Paris 1969, 2011].

-----, *L'orthodoxie*, Desclée De Brouwer, Paris 1979.

FABRIS Rinaldo, *Gesù di Nazareth. Storia e interpretazione*, Cittadella Editrice, Assisi 1983.

FELMY Karl Christian, *Teologia ortodoxa actual*, (Verdad e Imagen, 152), Ediciones Sígueme, Salamanca 2002. [orig. ted., *Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990].

FEUERBACH Ludwig, *L'essenza del cristianesimo*, Editori Laterza, Roma - Bari 2006. [orig. ted., *Das Wesen des Christentums*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1841, 1960; trad. spagn., *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid 2002³].

FISICHELLA Rino, *La Rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, (Corso di teologia sistematica, 2), Edizioni Dehoniane, Bologna 1985.

----- (ed.), *Storia della teologia. vol. 3: Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, Edizioni Dehoniane, Roma - Bologna 1996.

FLICK Maurizio, *El pecado original*, (Pequeña Biblioteca Herder, 22), Herder, Barcelona 1961. [orig. ital., *Il dogma del peccato originale nella teologia contemporanea*, (Problemi e Orientamenti di Teologia Dogmatica), Carlo Marzorati Editore, Milano 1957].

-----, «Croce», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1976, 1985⁴, pp. 262-280.

FLICK Maurizio - ALSZEGHY Zoltan, *El hombre en la Teología*, Ediciones Paulinas, Madrid 1971. [orig. ital., *L'uomo nella teologia*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1970].

-----, *El hombre bajo el signo del pecado. Teología del pecado original*, (Lux Mundi, 33), Ediciones Sígueme, Salamanca 1972. [orig. ital., *il peccato originale*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 12), Queriniana, Brescia 1972, 1974²].

-----, «Antropologia», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1976, 1985⁴, pp. 12-29.

- , *Antropología teológica*, (Lux Mundi, 21), Ediciones Sígueme, Salamanca 1981⁴. [orig. ital., *Fondamenti di una antropologia teologica*, (Nuova Collana di Teologia Cattolica, 10), Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1981].
- , *Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 31), Queriniana, Brescia 1978, 1990².
- FORTE Bruno, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia*, (Prospettive teologiche, 1), Edizioni Paoline, Milano 1981.
- , *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, (Prospettive teologiche, 5), Edizioni Paoline, Roma 1985.
- , *L'essenza del cristianesimo*, Mondadori, Milano 2002.
- FRAIJÓ Manuel, *Satán en horas bajas*, (Cuadernos F y S, 22), Fe y Secularidad - Sal Terrae, Madrid - Cantabria 1993.
- , *Dios, el mal y otros ensayos*, (Colección «Estructuras y Procesos»), Trotta, Madrid 2004, 2006².
- GALOT Jean, *Alla ricerca di una nuova cristologia*, (Problemi d'oggi, 4), Cittadella Editrice, Assisi 1974². [orig. fran., *Vers une nouvelle christologie*, Duculot - Gembloux, Paris 1971].
- , *La coscienza di Gesù*, (Questioni aperte), Cittadella Editrice, Assisi 1974². [orig. fran., *La conscience de Jésus*, Duculot - Lethielleux, Paris 1971].
- , «Gesù ha avuto fede?», in *La Civiltà Cattolica* 103 (1982), pp. 460-472.
- GARCÍA PAREDES José Cristo Rey, *Mariología*, (Serie de Manuales de Teología, 10), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1995, 2001³.
- GESCHÉ Adolphe, *El mal. Dios para pensar I*, (Verdad e Imagen, 122), Ediciones Sígueme, Salamanca 2002, 2010³. [orig. fran., *Dieu pour penser I. Le mal*, Les Éditions du Cerf, Paris 1993].
- , *El hombre. Dios para pensar II*, (Verdad e Imagen, 153), Ediciones Sígueme, Salamanca 2002. [orig. fran., *Dieu pour penser II. L'homme*, Les Éditions du Cerf, Paris 1993].
- GIBELLINI Rosino, *La teologia del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998. [orig. ital., *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1993²].

- GILIBERTO Antonio, «La comprensione di Gesù Cristo nella teologia contemporanea», in AA. VV., *Gesù Cristo*, Città Nuova, Roma 1981, 1984³, pp. 215-247.
- GIUDICI Amilcare, «Escatologia», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1976, 1985⁴, pp. 382-411.
- GIUSSANI Luigi, *All'origine della pretesa cristiana*, Rizzoli Editore, Milano 2001.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL Olegario, *Nota preliminar* a J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, (Pedal, 46), Ediciones Sigueme, Salamanca 1969, 1982⁵.
- , *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1975.
- , *Cristología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2008.
- GONZÁLEZ FAUS José Ignacio, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, (Colección «Presencia Teológica», 16), Sal Terrae, Santander 1984⁸.
- , «De Jesús de Nazaret al Cristo de la fe», in D. G. LÓPEZ GALVIS (ed.), *Reflexiones teológicas*, Editorial Bonaventuriana, Bogotá 2013, pp. 97-118.
- GRELOT Pierre, *Réflexions sur le problème du péché originel*, (Cahiers de l'actualité religieuse, 24), Casterman, Tournai 1968.
- GRESHAKE Gisbert, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, (Colección «Presencia Teológica», 122), Sal Terrae, Santander 2002. [orig. ted., *An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen*, Herder, Freiburg im Breisgau 2000³].
- GRONCHI Maurizio, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, (Corso di teologia sistematica, 3), Queriniana, Brescia 2008, 2012².
- , *Gesù Cristo*, (Le parole della fede), Cittadella Editrice, Assisi 2012.
- GUERRIERO Elio, «Editoriale», in *Communio* 192 (nov.-dic. 2003), pp. 5-7.
- , *Hans Urs von Balthasar*, San Pablo, Madrid 2008. [orig. ital., *Hans Urs Von Balthasar*, Morcelliana, Brescia 2006].
- GUILLET Jacques, *La fede di Gesù Cristo*, Jaca Book, Milano 1982. [orig. fran., *La foi de Jésus Christ*, Desclée, Paris 1980].
- HAAG Herbert, *El diablo. Su existencia como problema*, Herder, Barcelona 1978. [orig. ted., *Teufelsglaube*, Katzman Verlag, Tübingen 1974].

- HADJADJ Fabrice, *La fede dei demoni. Ovvero il superamento dell'ateismo*, Casa Editrice Marietti, Genova - Milano 2010. [orig. fran., *La foi des démons ou l'athéisme dépassé*, Editions Salvator - Yves Briend Editeur, Paris 2009].
- HARNACK Adolf von, *L'essenza del cristianesimo*, Fratelli Bocca, Torino 1923. [orig. ted., *Das Wesen des Christentums*, C. G. Naumann, Leipzig 1901].
- HICK John, *La metafora del Dios encarnado. Cristología en una época pluralista*, Ediciones Abya-Yala, Quito-Ecuador 2004. [orig. ingl., *The Myth of God Incarnate*, SCM Press - Westminster Press, London - Philadelphia 1977; trad. ital., *Il mito del Dio incarnato*, Bastogi, Foggia 1982].
- HICK John - KNITTER Paul F. (a cura di), *L'unicità cristiana: un mito?. Per una teologia pluralista delle religioni*, Cittadella Editrice, Assisi 1994. [orig. ingl., *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1987].
- HOUSSET Emmanuel, «La pietà come sofferenza d'amore», in *Communio* 192 (nov.-dic. 2003), pp. 34-44.
- HULSBOSCH Ansfried, «Jesus Christus, gekend als mens, beleden als Zoon Gods», in *Tijdschrift voor Theologie* 6 (1966), pp. 250-272.
- IAMMARRONE Giovanni, «Gesù Cristo rivelazione di Dio e archetipo-modello dell'uomo nella cristologia contemporanea», in G. IAMMARRONE ET ALII (a cura di), *Gesù Cristo volto di Dio e volto dell'uomo*, Herder, Roma 1992.
- , «La cristologia contemporanea in Spagna e nell'America Latina», in Associazione Teologica Italiana, *La cristologia contemporanea*, G. IAMMARRONE (ed.), Edizioni Messaggero, Padova 1992, pp. 248-329.
- , *La cristologia francescana. Impulsi per il presente*, (Studi francescani, 1), Edizioni Messaggero, Padova 1997.
- , «Cristologia», in J. A. MERINO - F. M. FRESNEDA (edd.), *Manual de teología franciscana*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2004, pp. 161-171.
- ILLANES José Luis - SARANYANA Josep Ignasi, *Historia de la Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1995.
- JEDIN Hubert, *Breve storia dei concili. I ventuno concili ecumenici nel quadro della storia della Chiesa*, Herder - Morcelliana, Roma - Brescia 1978⁵. [orig. ted., *Kleine Konziliengeschichte. Mit einem Bericht über das Zweite Vatikanische Konzil*, Herder, Freiburg im Breisgau 1978⁸].

- JOHNSON Elizabeth A., *La cristología, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*, (Colección «Presencia Teológica», 120), Sal Terrae, Santander 2003². [orig. ingl., *Consider Jesus. Waves of Renewal in Christology*, The Crossroad Publishing Company, New York 1990].
- KASPER Walter, «Introducción a la fe», in *El Evangelio de Jesucristo. Obra Completa de Walter Kasper*. vol. 5, (Colección «Presencia Teológica», 195), Sal Terrae, Santander 2013. [orig. ted., «Einführung in den Glauben», in *Das Evangelium Jesu Christi. Walter Kasper Gesammelte Schriften. Band 5*, Kardinal Walter Kasper Institut 1972, 2012].
- , *Gesù il Cristo*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 23), Queriniana, Brescia 1977³. [orig. ted., *Jesus der Christus*, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1974; trad. spagn., *Jesús, el Cristo*, (Verdad e Imagen, 45), Ediciones Sígueme, Salamanca 1976, 1978²].
- , *Chiesa Cattolica. Essenza - Realtà - Missione*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 157), Queriniana, Brescia 2012. [orig. ted., *Katholische Kirche. Wesen - Wirklichkeit - Sendung*, Herder Verlag, Freiburg - Basel - Wien 2011].
- KIERKEGAARD Søren, *Ejercitación del cristianismo*, Trotta, Madrid 2009. [orig. dan., *Indøvelse i Christendom*, 1850].
- KITAMORI Kazoh, *Teología del dolor de Dios*, (Verdad e Imagen, 39), Ediciones Sígueme, Salamanca 1975. [orig. giapp., *Kami no itami no Shingaku*, Shinkyō Suppansha, Tokyo 1958].
- KNITTER Paul F., *Nessun altro nome?. Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali*, (Giornale di Teologia, 207), Queriniana, Brescia 1991. [orig. ingl., *No Other Name?. A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1985].
- , «La teología de las religiones en el pensamiento católico», in *Concilium*, Ed. spagn., 203 (gen. 1986), pp. 123-134.
- , *Introducción a las teologías de las religiones*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2007. [orig. ingl., *Introducing Theologies of Religions*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 2002].
- KÜNG Hans, *Jesús*, Trotta, Madrid 2014. [orig. ted., *Jesus*, Piper Verlag, München 2012].
- LACOSTE Jean-Yves, «Secoli XIX-XX», in IDEM (ed.), *Storia della teologia*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 154), Queriniana, Brescia 2011, pp. 315-406. [orig. fran., *Histoire de la théologie*, Éditions du Seuil, Paris 2009].

LADARIA FERRER Luis Francisco, *Teología del pecado y de la gracia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1997².

-----, *Introducción a la Antropología Teológica*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004⁵.

LAMBIASI Francesco, *El "Jesús de la historia". Vías de acceso*, (Colección Alcance, 36), Sal Terrae, Santander 1985. [orig. ital., *Gesù di Nazaret. Una verifica storica*, Casa Editrice Marietti, Casale Monferrato 1983].

LATOURELLE René, *Teologia della rivelazione*, (Collana Teologia/Strumenti), Cittadella Editrice, Assisi 1996¹⁰. [orig. fran., *Théologie de la révélation*, Desclée de Brouwer, Paris 1966].

-----, «Teología Fundamental. I. Historia y especificidad», in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA - S. PIÉ-NINOT (edd.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992, pp. 1437-1448. [orig. ital., *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1990].

LAURENTIN René, *El demonio ¿Símbolo o realidad?*, Editorial Desclée De Brouwer, Bilbao 1998. [orig. fran., *Le démon mythe ou réalité?*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1995].

LAVATORI Renzo, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1998.

-----, *Il diavolo tra fede e ragione*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2001.

-----, *Il Signore verrà nella sua gloria. L'escatologia alla luce del Vaticano II*, (Credere), Edizioni Dehoniane, Bologna 2007.

LLAMAS Antonio, «Mediador», in F. F. RAMOS (ed.), *Diccionario de Jesús de Nazaret*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2007, pp. 818-823.

LOSSKY Vladimir, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, (Rota Mundi, 2), Herder, Barcelona 1982. [orig. fran., *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Éditions Aubier Montaigne, Paris 1944].

MAGLOIRE George - CUYPERS Hubert, *Presencia de Teilhard de Chardin. El hombre - El pensamiento*, Ediciones Betis, Barcelona 1967. [orig. fran., *Présence de Pierre Teilhard de Chardin*, Aubier Montaigne, Paris 1962].

MANARANCHE André, *Je crois en Jésus-Crist aujourd'hui*, Seuil, Paris 1968.

- MANCINI Italo, «Religione: II - Filosofia della religione», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1976, 1985⁴, pp. 1263-1281.
- MARCHESI Giovanni, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza*, (Biblioteca di Teologia Contemporanea, 94), Queriniana, Brescia 1997.
- MARCONCINI Benito, «Fe», in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuevo diccionario de Teología bíblica*, Ediciones Paulinas, Madrid 1990, pp. 653-671. [orig. ital., in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia bíblica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988²].
- MARTÍNEZ SIERRA Alejandro, *Antropología teológica fundamental*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2002.
- MASSIGNON Louis, *Les Trois prières d'Abraham*, Les Éditions du Cerf, Paris 1997.
- MAZZANTI Giorgio, *Teologia sponsale e sacramento delle nozze. Simbolo e simbolismo nuziale*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2004.
- , *Personae nuziali. Communio nuptialis. Saggio teologico di antropologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2005.
- MEIER John P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo I: Las raíces del problema y la persona*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1997, 2004³. [orig. ingl., *A marginal Jew*, Doubleday, Bantam Doubleday Dell Publishing Group 1991].
- MEYENDORFF John, *Teología bizantina. Corrientes históricas y temas doctrinales*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2002. [orig. ingl., *Byzantine Theology*, Fordham University Press, New York 1983²; trad. ital., *La Teología bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, ("Dabar", Saggi teologici, 9), Casa Editrice Marietti, Genova 1984].
- METZ Johann Baptist, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, (Colección «Estructuras y Procesos»), Trotta, Madrid 2002. [orig. ted., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1997].
- , *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, (Colección «Presencia Teológica», 154), Sal Terrae, Santander 2007. [orig. ted., *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2006].

- MICHAUD Jean-Paul, *María de los Evangelios*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992. [orig. fran., *Marie des Évangiles*, (Cahiers Évangile, 77), Les Éditions du Cerf, Paris 1991].
- MIRAVALLE Mark I., *Maria: Corredentrice, Mediatrix, Avvocata*, Queenship Publishing, Santa Barbara 1993. [orig. ingl., *Mary: Coredemptrix, Mediatrix, Advocate*, Queenship Publishing, Santa Barbara 1993].
- MODA Aldo, «La cristologia contemporanea nell'area tedesca, olandese, francese e italiana», in Associazione Teologica Italiana, *La cristologia contemporanea*, G. IAMMARRONE (ed.), Edizioni Messaggero, Padova 1992, pp. 21-247.
- MOIOLI Giovanni, «Cristocentrismo», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1976, 1985⁴, pp. 210-222.
- MOLARI Carlo, «La fede di Gesù: Riflessioni sulla teologia cattolica», in AA. VV., «*Se aveste fede quanto un granello di senape...*». *Atti della XLII Sessione di Formazione Ecumenica*, Ancora, Milano 2006, pp. 53-68.
- MOLTMANN Jürgen, *Teología de la esperanza*, (Colección «Diálogo», 7), Ediciones Sígueme, Salamanca 1972². [orig. ted., *Theologie der Hoffnung*, Christian Kaiser Verlag, München 1964, 1966⁶].
- , *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*, (Estudios Sígueme, 9), Ediciones Sígueme, Salamanca 1973, 1980³. [orig. ted., *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*, Kreuz-Verlag, 1971].
- , *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, (Verdad e Imagen, 41), Ediciones Sígueme, Salamanca 2010³. [orig. ted., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1972, 2002⁹].
- , *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, (Verdad e Imagen, 80), Ediciones Sígueme, Salamanca 1983. [orig. ted., *Trinität und Reich Gottes*, Christian Kaiser Verlag, München 1980].
- , *Chi è Cristo per noi oggi?*, (Giornale di Teologia, 232), Queriniana, Brescia 1995. [orig. ted., *Wer ist Christus für uns heute?*, Christian Kaiser Verlag/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994].
- , *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1998. [orig. ted., *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Christian Kaiser Verlag/Gütersloher Verlagshaus,

- Gütersloh 1995; trad. spagn., *La venida de Dios. Escatología cristiana*, (Verdad e Imagen, 149), Ediciones Sigueme, Salamanca 2004].
- MONDIN Battista, *I grandi teologi del secolo ventesimo. vol. 2: I teologi protestanti e ortodossi*, (Le idee e la vita, 49), Borla, Torino 1969.
- , *La nuova teologia cattolica. Da Karl Rahner a Urs von Balthasar*, (Biblioteca Universale Cristiana, 4), Edizioni Logos, Roma 1978.
- MORRA Gianfranco, «Cusano: una antropologia cristocentrica», in N. CUSANO, *La vita e la morte*, Edizioni di Ethica, Forlì 1966, pp. 5-17.
- , *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Armando Editore, Roma 1996².
- MÜLLER Gerhard Ludwig, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998. [orig. ted., *Katholische Dogmatik*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1995].
- NIETO Evaristo Martín, «Fe», in F. F. RAMOS (ed.), *Diccionario de Jesús de Nazaret*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2007, pp. 436-442.
- NIETZSCHE Friedrich, *Al di là del bene e del male. Preludio d'una filosofia dell'avvenire*, Bocca, Torino 1898. [orig. ted., *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, C. G. Naumann, Leipzig 1886, 1894].
- , *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 1992. [orig. ted., *Zur Genealogie der Moral*, De Gruyter, Berlin 1887, 1968].
- , *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid 1974. [orig. ted., *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1895].
- , *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Longanesi, Milano 1972. [orig. ted., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, C. G. Naumann, Leipzig 1896].
- O'COLLINS Gerald - KENDALL Daniel, «The Faith of Jesus», in *Theological Studies* 53 (1992), pp. 403-423.
- O'COLLINS Gerald, *Cristologia. Uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 90), Queriniana, Brescia 1997, 2007³. [orig. ingl., *Christology. A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus Christ*, Oxford University Press, Oxford 1995].
- , *La Encarnación*, (Colección «Presencia Teológica», 127), Sal Terrae, Santander 2002. [orig. ingl., *Incarnation*, Continuum, London - New York 2002].

- , *Gesù nostro Redentore. La via cristiana alla salvezza*, Queriniana, Brescia 2009. [orig. ingl., *Jesus our Redeemer. A christian approach to salvation*, Oxford University Press, Oxford 2007].
- PADOVESE Luigi, *Lo scandalo della croce. La polemica anticristiana nei primi secoli*, Edizioni Dehoniane, Roma 1988.
- PANIKKAR Raimon, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella Editrice, Assisi 1988. [orig. ingl., *The Intra-Religious Dialogue*, Paulist Press, Ramsey (NY) 1978].
- , «Il Giordano, il Tevere e il Gange», in J. HICK - P. F. KNITTER (a cura di), *L'unicità cristiana: un mito?. Per una teologia pluralista delle religioni*, Cittadella Editrice, Assisi 1994, pp. 196-226. [orig. ingl., «The Jordan, the Tiber and the Gange», in J. HICK - P. F. KNITTER (a cura di), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1987].
- , «Jesús en el diálogo interreligioso», in J.-J. TAMAYO-ACOSTA (ed.), *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1999, pp. 453-488.
- PANNENBERG Wolfhart, *El hombre como problema. Hacia una antropología teológica*, Herder, Barcelona 1976. [orig. ted., *Was ist der Mensch?. Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962].
- , *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, (Verdad e Imagen, 127), Ediciones Sígueme, Salamanca 1993. [orig. ted., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983].
- PELÁEZ Jesús, «Un largo viaje hacia el Jesús de la historia», in J.-J. TAMAYO-ACOSTA (ed.), *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1999, pp. 57-123.
- PETERS Gabriel, *I Padri della Chiesa. vol. 1: dalle origini al Concilio di Nicea (325)*, Borla, Roma 1984². [orig. fran., *Lire les Pères de l'Eglise*, Desclée de Brouwer, Paris 1981].
- PIÉ I NINOT Salvador, *Tratado de Teología Fundamental. Dar razón de la esperanza (1 Pe 3,25)*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1989.
- PIKAZA IBARRONDO Xabier, *Antropología bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de Pascua*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1993.
- PORRO Carlo, *Cristologia in crisi?. Prospettive attuali*, (Teologia, 6), Edizioni Paoline, Alba 1975.
- POZO Candido, *Teología del más allá*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1968, 2012².

- QUINTERO SÁNCHEZ José Luis, «Causas de la pasión», in L. DíEZ MERINO - R. RYAN - A. LIPPI (edd.), *Pasión de Jesucristo*, San Pablo, Madrid 2015, pp. 189-198.
- RAHNER Karl, «Para la teología de la Encarnación», in IDEM, *Escritos de teología. Tomo IV*, Taurus - Ediciones Cristiandad, Madrid 1961, 2002⁴, pp. 131-148. [orig. ted., *Schriften zur Theologie. Band IV*, Benziger, Einsiedeln 1960].
- , *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, (Quaestiones Disputatae), Morcelliana, Brescia 1965, 1972³. [orig. ted., *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium*, Verlag Herder, Basel 1961].
- , «Considerazioni dogmatiche sulla scienza e coscienza di Cristo», in IDEM, *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, Edizioni Paoline, Roma 1965, pp. 199-238. [orig. ted., «Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi», in IDEM, *Schriften zur Theologie. Band V*, Benziger, Einsiedeln 1962; trad. spagn., «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su consciencia de sí mismo», in IDEM, *Escritos de teología. Tomo V*, Taurus - Ediciones Cristiandad, Madrid 1964, 2003², pp. 203-222].
- , «Pecado original y evolución», in *Concilium*, Ed. spagn., 26 (gen. 1967), pp. 400-414.
- , *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizioni Paoline, Alba 1977. [orig. ted., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau 1976; trad. spagn., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1998⁵].
- , *La Trinità*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 102), Queriniana, Brescia, 1998, 2008⁴. [orig. ted., «Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte», in *Die Heilsgeschichte vor Christus*, in *Mysterium Salutis. vol. 2: Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Benziger Verlag, Einsiedeln - Köln 1967, pp. 317-401].
- RATZINGER Joseph, *Introducción al cristianismo*, (Pedal, 46), Ediciones Sigueme, Salamanca, 1969, 1982⁵. [orig. ted., *Einführung in das Christentum*, Kösel-Verlag KG, München 1968].
- , «Relación sobre la situación actual de la fe y la teología», in *Fe y Teología* 148 (octubre 1997), pp. 13-36 [in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/rc_con_cfaith_19960507_guadalajara-ratzinger_sp.html].
- , *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2002. [orig. ted., *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Herder Verlag, Freiburg 2000].

- , *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003. [orig. ted., *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Verlag Herder, Freiburg 2003].
- RATZINGER Joseph-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. vol. 1: Dal battesimo nel Giordano alla trasfigurazione*, Rizzoli Editore, Milano 2007. [orig. ted., *Jesus von Nazareth. Band 1: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2007].
- , *Gesù di Nazaret. vol. 2: Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Liberia Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011. [orig. ted., *Jesus von Nazareth. Band 2: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2011].
- , *Gesù di Nazaret. vol. 3: L'infanzia di Gesù*, Liberia Editrice Vaticana - Rizzoli Editore, Città del Vaticano - Milano 2012. [orig. ted., *Jesus von Nazareth. Band 3: Die Kindheitsgeschichten*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2012].
- REIMARUS Hermann Samuel, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel*, Bibliopolis, Napoli 1977. [orig. ted., *Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten. Ein Anhang zu dem Fragment von Zweck Jesu und seiner Jünger*, Bey Arnold Weyer, Berlin 1778, 1788].
- ROCCHETTA Carlo, «La teologia e la sua storia», in C. ROCCHETTA - R. FISICHELLA - G. POZZO, *La Teologia tra Rivelazione e storia. Introduzione alla teologia sistematica*, (Corso di teologia sistematica, 1), Edizioni Dehoniane, Bologna 1985, pp. 13-162.
- RONDET Henri, *Il peccato originale e la coscienza moderna*, Borla, Torino 1971. [orig. fran., *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1967].
- ROSSANO Pietro, *Il problema teologico delle religioni*, Edizioni Paoline, Roma 1975.
- , «Religione: III - Teologia delle religioni», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1976, 1985⁴, pp. 1281-1290.
- ROSSÉ Gérard, «Gesù Mediatore», in AA. VV., *Gesù Cristo*, Città Nuova, Roma 1981, 1984⁴, pp. 131-135.
- RUGGIERI Giuseppe, «Introduzione alla lettura di "Gloria" (*Herrlichkeit*)», in H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica. vol. 1: La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1971.

- RUIZ DE LA PEÑA Juan Luis, *Teología de la creación*, (Colección «Presencia teológica», 24), Sal Terrae, Santander 1988⁴.
- , *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, (Colección «Presencia Teológica», 49), Sal Terrae, Santander 1988⁵.
- , *El don de Dios. Antropología especial*, (Colección «Presencia teológica», 24), Sal Terrae, Santander 1991².
- , *Creación, gracia, salvación*, (Colección «Alcance», 46), Editorial Sal Terrae, Santander 1993².
- , *La pascua de la creación. Escatología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996, 2002².
- SANDERS Ed Parish, *The Historical Figure of Jesus*, Allen Lane The Penguin Press, London 1993.
- SARAMAGO José, *El Evangelio según Jesucristo*, Penguin Random House, Bogotá 2010. [orig. port., *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, Editorial Caminho, Lisboa 1991].
- SARTO Pablo Blanco, *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, Palabra, Madrid 2011².
- SAYÉS José Antonio, *El demonio. ¿Realidad o mito?*, San Pablo, Madrid 1997.
- , *La esencia del cristianismo. Diálogo con K. Rahner y H. U. Von Balthasar*, Ediciones cristiandad, Madrid 2005.
- SCHEFFCZYK Leo, «Mi experiencia de teólogo católico», in *Anuario Historia de la Iglesia* 12 (2003), pp. 141-158.
- SCHILLEBEECKX Edward, *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*, Ediciones Dinor, San Sebastián 1964. [orig. oland., *Christus, Sacrament van de Godsontmoeting («De Christusontmoeting als Sacrament der Godsontmoeting»)*, Uitgeverij H. Nelissen B. V., Bilthoven 1959].
- , *La historia de un viviente*, (Colección «Estructuras y Procesos»), Trotta, Madrid 2002. [orig. oland., *Jezus. Het ver verhaal van een Levende*, Uitgeverij H. Nelissen B. V., Bloemendaal 1974, 1982⁷].
- , *Cristo y los cristianos. Gracia y Liberación*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1982. [orig. oland., *Gerechtigheid en Liefde*, Uitgeverij H. Nelissen B. V., Baarn 1977].
- , *La questione cristologica. Un bilancio*, (Giornale di Teologia, 127), Queriniana, Brescia 1980, 1985². [orig. oland., *Tussentijds verhaal over twee Jezusboeken*, Uitgeverij H. Nelissen B. V., Bloemendaal 1978].

- , *Umanità. La storia di Dio*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 72), Queriniana, Brescia 1992. [orig. oland., *Mensen als verhaal van God*, Uitgeverij H. Nelissen B. V., Baarn 1989].
- SCHOONENBERG Piet, «Kénosis-anonadamiento (Flp 2,7)», in *Concilium*, Ed. spagn., II (gen. 1966), pp. 51-71.
- , *Un Dios de los hombres*, Herder, Barcelona 1972. [orig. oland., *Hij is een God van mensen*, L. C. G. Malmberg, 's-Hertogenbosch, 1969].
- , *El Espíritu, la Palabra y el Hijo. Reflexiones teológicas sobre una cristología del Espíritu*, *Cristología de Logos, Lectura trinitaria*, (Verdad e Imagen, 141), Ediciones Sígueme, Salamanca 1998. [trad. ted., *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1992].
- SCHÜRMANN Heinz, *Gesù di fronte alla propria morte. Riflessioni esegetiche e prospettiva*, Morcelliana, Brescia 1983. [orig. ted., *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau 1978²].
- SCHWEITZER Albert, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia, Brescia 1986, 2003. [orig. ted., *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, J. B. C. Mohr, Tübingen 1906].
- SCOLA Angelo - MARENGO Gilfredo - PRADES LÓPEZ Javier, *Antropología teológica*, (Sección sexta de Amateca-Asociación de Manuales de Teología Católica: La persona humana, 15), Edición Cultural y Espiritual Popular-EDICEP, Valencia 2003. [orig. ital., *La persona umana: Antropologia teologica*, (Sezione sesta di Amateca-Associazione di Manuali di teologia cattolica: La persona umana, 15), Jaca Book, Milano 2000].
- SCOLA Angelo, *Maria, la donna. I misteri della Sua vita*, Edizioni Cantagalli, Siena 2009.
- SEGALLA Giuseppe, «La “terza” ricerca del Gesù storico: Il Rabbi ebreo di Nazaret e il Messia crocifisso», in *Studia Patavina* 40 (1993), pp. 463-516.
- SERENTHÀ Mario, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia*, (Collana Saggi di Teologia), Editrice Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1988³.
- SESBOUÉ Bernard, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Edizioni Paoline, Milano 1987. [orig. fran., *Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise: pour une actualisation de la christologie de Chalcedoine*, Desclée, Paris 1982].

- , *Jesucristo, el Único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación. Tomo I: Problemática y relectura doctrinal*, (Koinonia, 27), Secretariado Trinitario, Salamanca 1990. [orig. fran., *Jésus-Christ, l'Unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut. Tome I: Problématique et relecture doctrinale*, (Jésus et Jésus-Christ, 33), Desclée, Paris 1988].
- , *Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI*, San Pablo, Madrid 2000. [orig. fran., *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXe siècle*, Droguet et Ardant, Paris 1999].
- , *Fuera de la Iglesia no hay salvación. Historia de una fórmula y problemas de su interpretación*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2006. [orig. fran., «*Hors de l'Église pas de salut*». *Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Desclée de Brouwer, Paris 2004; trad. ital., «*Fuori dalla Chiesa nessuna salvezza*». *Storia di una formula e problemi di interpretazione*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009].
- SOBRINO Jon, *Cristología desde América Latina*, Ediciones CRT, México 1976.
- , *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, (Colección «Presencia Teológica», 12), Sal Terrae, Santander 1982, 1995³.
- , «Cristología», in J. J. Tamayo (ed.), *Nuevo diccionario de teología*, Trotta, Madrid 2005, pp. 221-235.
- SOLIGNAC Laure, *La théologie symbolique de saint Bonaventure*, Éditions Parole et Silence, Paris 2010.
- STUHLMACHER Peter, *Jesús de Nazaret - Cristo de la fe*, (Verdad e Imagen, 138), Ediciones Sígueme, Salamanca 1996. [orig. ted., *Jesus von Nazareth - Christus des Glaubens*, Calwer Verlag, Stuttgart 1988].
- TAMAYO-ACOSTA Juan-José, *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*, Herder, Barcelona 2011.
- TANZELLA-NITTI Giuseppe, «La psicología humana di Gesù di Nazaret e il suo ruolo in una contemporanea teologia della credibilità», in *Annales theologici* 27 (2013), pp. 267-292 [in <http://inters.org/tanzella-nitti/pdf/Psicologia-Gesu.pdf>].
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Le phénomène humain*, Seuil, Paris 1955.
- , *Le milieu divin*, Seuil, Paris 1957.
- , *L'avenir de l'homme*, Seuil, Paris 1959.
- , *Hymne de l'univers*, Seuil, Paris 1961.

- , *La activación de la energía*, Taurus, Madrid 1965. [orig. fran., *L'Activation de l'Énergie*, Seuil, Paris 1963].
- , *Ciencia y Cristo*, Taurus, Madrid 1965. [orig. fran., *Science et Christ*, Seuil, Paris 1965].
- , *Le Christ évoluteur*, Seuil, Paris 1965.
- , *Le Dieu de l'évolution*, Seuil, Paris 1968.
- , *Le cœur de la matière*, Seuil, Paris 1976.
- THEISSEN, Gerd - MERZ, Annette, *El Jesús histórico. Manual*, (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 100), Ediciones Sígueme, Salamanca 1999, 2004³. [orig. ted., *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996].
- TONIOLO Ermanno Maria, *La Beata Maria Vergine nel Concilio Vaticano II. Cronistoria del capitolo VIII della costituzione dogmatica "Lumen gentium" e sinossi di tutte le redazioni*, Centro di cultura mariana "Madre della Chiesa", Roma 2004.
- TRIPODI Anna Maria, *L'ateismo alle soglie del terzo millennio*, Urbaniana University Press, Roma 2002².
- VALLAURI Emiliano, «Volti di Gesù negli studi più recenti», in *Laurentianum* 39 (1998), pp. 293-337.
- VANHOYE Albert, *El mensaje de la carta a los hebreos*, (CB, 19), Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1978, 1982³. [orig. fran., *Le message de l'épître aux Hébreux*, (Cahiers Évangile, 19), Les Éditions du Cerf, Paris 1977].
- , «Sacerdocio», in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuevo diccionario de Teología bíblica*, Ediciones Paulinas, Madrid 1990, pp. 1734-1747. [orig. ital., in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988²].
- , «Un sacerdote diferente». *La Epístola a los Hebreos*, (Rhetorica semítica), Convivium Press, Bogotá 2011. [orig. fran., *L'Épître aux Hébreux. Un prêtre différent*, (Rhétorique sémitique, 7), Gabalda et Cie, Pendé 2010].
- VARONE François, *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, Les Éditions du Cerf, Paris 1984².
- VON BALTHASAR Hans Urs, *Ensayos Teológicos. vol. I: Verbum Caro*, Ediciones Cristiandad - Ediciones Encuentro, Madrid 2001². [orig. ted., *Skizzen zur Theologie. Band 1: Verbum Caro*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1960].

- , *Ensayos Teológicos. vol. 2: Sponsa Verbi*, Ediciones Cristiandad - Ediciones Encuentro, Madrid 2001². [orig. ted., *Skizzen zur Theologie. Band 2: Sponsa Verbi*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961].
- , *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1977. [orig. ted., *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963].
- , *Gloria. Una estética teológica. vol. 7: Nuevo Testamento*, Ediciones Encuentro, Madrid 1989. [orig. ted., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Band 7: Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969].
- , «El Misterio Pascual», in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación. vol. III: El acontecimiento Cristo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1971, 1980², pp. 666-814. [orig. ted., in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis. Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik. Band III: Das Christusercignis*, Benziger Verlag, Einsiedeln 1969].
- , *Teodramática. vol. 3: Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Ediciones Encuentro, Madrid 1993. [orig. ted., *Theodramatik. Band 3: Die Personen des Spiels: Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978].
- , *Teodramática. vol. 4: La acción*, Ediciones Encuentro, Madrid 1995. [orig. ted., *Theodramatik. Band 4: Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980].
- , *Quién es cristiano*, (Verdad e Imagen Minor, 13), Ediciones Sígueme, Salamanca 2000. [orig. ted., *Wer ist ein Christ?*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983, 1993⁵].
- , *Teológica. vol. 2: Verdad de Dios*, Ediciones Encuentro, Madrid 1997. [orig. ted., *Theologik. Band 2: Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985].
- , *Tratado sobre el infierno. Compendio*, (Compendios, 12), Salvador Castellote Cubells, Valencia 2000². [orig. ted., *Was dürfen wir hoffen? Kleiner Diskurs über die Hölle und Apokatastasis*, Johannes Verlag, Einsiedeln - Freiburg im Breisgau 1997¹⁰].
- VON BALTHASAR Hans Urs - RATZINGER Joseph, *¿Por qué soy todavía cristiano? - ¿Por qué permanezco en la Iglesia?*, (Nueva Alianza Minor, 20), Ediciones Sígueme, Salamanca 2005. [orig. ted., *Zwei Plädoyers*, Kösel-Verlag KG - Katholische Akademie in Bayern, München 1971, 2005].
- VUJICA Vikica, *Ermeneutica della religione e l'evento del dialogo in Raimon Panikkar*, Casini Editore, Roma 2008.

- WARE Timothy Kallistos, *La Iglesia ortodoxa*, Editorial Ángela, Buenos Aires 2006. [orig. ingl., *The Orthodox Church*, Penguin Books, Harmondsworth-Middlesex 1963, 1993²].
- WIEDENHOFER Siegfried, «Principales formas de la teología actual sobre el pecado original», in *Communio*, Ed. spagn., 13 (nov.-dic. 1991), pp. 528-542.
- WILDBERGER Hans, «Firme, seguro», in E. JENNI - C. WESTERMANN (edd.), *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento. Tomo I*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1978, pp. 276-319. [orig. ted., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Christian Kaiser Verlag, München 1971].
- WOLFF Hanna, *Gesù, la maschilità esemplare. La figura di Gesù secondo la psicologia del profondo*, (Nuovi saggi Queriniana, 40), Queriniana, Brescia 1988². [orig. ted., *Jesus der Mann: die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht*, Radius-Verlag GmbH, Stuttgart 1975].
- ZAGREBELSKY Gustavo, *Il «crucifige!» e la democrazia*, (ET Saggi, 1488), Einaudi, Torino 1995, 2007².

Esta obra es una coedición entre la
Editorial Bonaventuriana y la Editorial Uniagustiniana.

Se terminó de imprimir en julio de 2020 en los talleres de Xpress Estudio
Gráfico y Digital, Xpress Kimpres, con un tiraje de 50 ejemplares.



«Il presente libro è il secondo di due volumi dedicati alla *crisologia del Mediatore di Romano Guardini*, che fu l'oggetto della mia tesi dottorale, discussa presso la Pontificia Università Urbaniana nel 2014, e che ebbe per relatore il professor *Maurizio Gronchi* e per correlatori i professori *Armando Genovese* e *Giorgio Mazzanti* [...] D'altra parte, mentre il primo volume si è centrato sulla vita e l'opera di Guardini, sull'essenza del cristianesimo e sul mistero di Gesù di Nazareth, questo secondo volume si occupa di Gesù Cristo quale *Mediatore* della creazione, della rivelazione, della redenzione e dell'escatologia nel pensiero di Guardini».

(Dal "Prologo dell'autore")

Ashraf N. I. Abdelmalak è professore di teologia sistematica alla *Uniagustiniana* (Bogotá, Colombia). Tra i suoi recenti scritti, «La dottrina della giustificazione: uno sguardo ecumenico», in *Theologica Xaveriana* 180 (2015), pp. 409-445; «*Haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz*». R. Guardini y H. U. von Balthasar ante el sentido teológico de la muerte en cruz de Jesucristo, (Serie Teológica, 31), Editorial Bonaventuriana, Bogotá 2016, 2017²; «Le posizioni di R. Guardini e di H. U. von Balthasar sulla questione della "fede di Gesù"», in *Theologica Xaveriana* 185 (genn.-giugn. 2018); *Introduzione alla crisologia del Mediatore di Romano Guardini. vol. I: L'essenza del cristianesimo e la persona del Mediatore*, (Serie Teológica, 33), Editorial Bonaventuriana, Bogotá 2018.




EDITORIAL
BONAVENTURIANA

EN COEDICIÓN CON

 **Editorial**
UNIAGUSTINIANA

Diseño e impresión: Unidad de Comunicaciones y Protocolo de la
Universidad de San Buenaventura, Bogotá