

Simone Duchi *

GESÙ, IL CRISTO: IDEA FISSA DI DIO,
IMPENSATO DELL'UOMO

Il senso del Verbo incarnato nel piano divino

SOMMARIO: I. QUALE CENTRO? LA CRISTOLOGIA TRA *ORDO CREATIONIS* E *ORDO SALUTIS*:
1. *La necessità di Cristo secondo la libertà di Dio*; 2. *Il Verbo incarnato: tra
divario ontologico e convergenza trascendentale* – II. *FINIS PRIMUS IN INTEN-
TIONE, ULTIMUS IN EXECUTIONE* – III. CRISTOCENTRISMO: ORDINAMENTO DEL MONDO
COME DESTINAZIONE DI DIO: 1. *L'Eletto è il salvatore: singolarità e universalità
di Cristo* – IV. LA LIBERTÀ DI CRISTO SECONDO LA NECESSITÀ DI DIO

Creedere che un uomo sia il primogenito della creazione, il salvatore universale, colui mediante il quale Dio inizia e compie ogni sua opera, impegna il sapere nato da questa fede a rendere ragione di quanto attesta¹. Prima ancora d'essere elemento centrale della fede che da lui prende nome, Cristo è per essa elemento centrale di tutto. Il cardine sul quale fa perno escatologicamente la salvezza come protologicamente la consistenza d'ogni cosa. Tale primato poggia sulla qualità teologale dell'uomo in questione: Gesù è non solo *un* rivelatore, ma *la* rivelazione di Dio, Dio stesso nella propria umana espressione. Il presente saggio intende di conseguenza qualificarne la forma cristocentrica² dibattendo della predestinazione di Gesù, ossia chiedendo il motivo che regge l'avvento di Dio nel

* Professore incaricato di Teologia fondamentale presso l'ISSR sant'Agostino, Crema.

¹ Cf Ef 1,3-10; Col 1,15-20; 1 Pt 1,20. Aniché isolate ricorrenze, i tre passi sono porzioni d'una trama più vasta di titoli cristologici (nuovo Adamo, Alfa e Omega, eterno sacerdote) della quale questo contributo cerca il fondamento comune.

² Da un lato infatti «il principio cristocentrico della rivelazione, per la fede che si nomina cristiana, ha di che apparire un'ovvietà», dall'altro «la determinazione di questo principio, nelle sue virtualità teoriche e pratiche, non è tuttavia così ovvia». Cf P. SEQUERI, «Rivelazione e cristocentrismo», *Anthropotes* 16 (2000) 325; G. MOIOLI, «Cristocentrismo. L'acquisizione del tema alla riflessione teologica recente e il suo significato», in FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE (ed.), *La teologia italiana oggi*, La Scuola, Milano 1979, 129-148; G. COLOMBO, *Teocentrismo e cristocentrismo*, in Id., *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, 91-106; R. NARDIN, *Cristologia: temi emergenti*, in G. CANOBBIO - P. CODA (ed.), *La teologia del XX secolo*, II, Città Nuova, Roma 2003, 23-39.

mondo. Il tema risulta strategico al fine di cogliere l'unità e il senso del progetto divino che trova in lui il proprio coronamento salvifico.

Tra i molti possibili, l'indagine assume ad interlocutore il teologo domenicano Giuseppe Barzaghi in ragione del suo tentativo d'illustrare *anagogicamente* la centralità di Cristo, muovendo cioè dalla disposizione divina che governa la storia universale. Scoprendo il proprio fondamento, è lo stesso evento che la fede confessa a far luce sulla *mens* ovvero sull'intento che l'ha deciso: lo studio teologico può perciò andare alla sua radice più profonda. Per meglio saggiarne la prospettiva, giova riprendere la lezione tommasiana cui Barzaghi attinge³ dando parola all'opera più celebre dell'Aquinate, la *Summa theologiae*. Sebbene infatti il termine *crisocentrismo* sia di conio moderno, non per questo Tommaso ignora la discussione del posto e del ruolo che Gesù occupa in rapporto a Dio, al mondo, a ogni uomo.

I. QUALE CENTRO? LA CRISTOLOGIA TRA *ORDO CREATIONIS* E *ORDO SALUTIS*

Dopo avere esposto il legame tra Verbo e natura assunta nell'ordine dell'essere e dell'agire, il Dottor comune tratta «di ciò che conviene a Cristo in relazione al Padre»⁴. Ai temi della sua obbedienza, preghiera e mediazione salvifica (sacerdozio), egli fa seguire due questioni che approfondiscono il rapporto logico fra divinità e umanità del Figlio incarnato. Gli interrogativi circa l'adozione e la predestinazione di Gesù si risolvono in modo chiastico: a motivo dell'unione ipostatica, benché vero uomo Gesù non può dirsi figlio adottivo di Dio; poiché vero uomo, lo stesso deve dirsi «predestinato a essere Figlio di Dio»⁵. La sua natura umana è infatti da

³ Cf G. BARZAGHI, «Fondazione metafisica dell'ecclesio-crisocentrismo», *Divus Thomas* 104 (2001) 40. Di questa l'autore appronta una riviviscenza al di là del tramonto della teologia scolastica. Cf ID., *La teologia come scienza: esplicitazioni e approfondimenti del concetto tomistico*, in ID., *L'essere, la ragione, la persuasione*, ESD, Bologna 1998², 60-92; ID., *Anagogia: il cristianesimo sub specie aeternitatis*, in M. SALVIOLI (ed.), *Tomismo creativo*, ESD, Bologna 2015, 118-144.

⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 22. Di seguito abbreviata in ST. Tutte le traduzioni sono dell'autore.

⁵ A beneficio del seguito, annoto come sia possibile pure l'affermazione reciproca, ossia «che il Figlio di Dio sia stato predestinato ad essere uomo». ST III, q. 24, a. 2. L'asimmetria tra i due asserti sta nel fatto che il Verbo avrebbe potuto non incarnarsi, mentre l'umanità che assume esiste giust'appunto in virtù di questa decisione.

sempre pensata come sussistente nel Verbo, e non come realtà a sé stante cui Dio si legherebbe ad un certo tempo. Sebbene quest'assunto venga collocato alquanto in avanti nell'ordine delle *quaestiones*, l'avvio dello studio cristologico offre un anticipo del medesimo tema. Dovendo chiarire la ragione per la quale Dio ha disposto la propria epifania umana, la controversia circa il motivo (sensatezza e convenienza) dell'incarnazione lo affronta da un'altra prospettiva, più contenutistica che formale. Anziché precisare le implicazioni logiche e linguistiche della fede in Cristo, Verbo fatto uomo, si chiede perché Dio ha voluto che egli esistesse.

Per comprendere i presupposti della domanda, occorre notare come Tommaso applichi al particolare caso di Gesù le coordinate già fornite illustrando natura e modo della divina provvidenza. In generale, difatti, la predestinazione è la «disposizione eterna di ciò che per grazia di Dio ha da accadere nel tempo»⁶. Elemento proprio del governo di Dio sul mondo è «ordinare le cose al fine»: scelto da Dio, quest'ordine si realizza secondo il modo che egli eternamente vuole⁷ palesando il motivo (sensatezza e convenienza) della creazione, che esiste per suo libero dono e a lui tende come al proprio fine⁸. È importante notare che Tommaso non si chiede se mai questo fine potesse esser diverso, non potendo che esser Dio il fine d'ogni creatura, come ne è stato la causa. Nell'uomo, il *desiderium naturale* di conoscerlo denota il calco di quest'ordinamento: in forza della sua aggettivazione, senza di esso non vi sarebbe neppure quella realtà cui intrinsecamente inerisce⁹. Tale desiderio infatti «pertiene alla natura del concetto», sicché tolto quello pure «è tolto il concetto della cosa»¹⁰. A beneficio del seguito, evidenzio perciò il fatto che l'uomo viene riconosciuto *capax Dei*

⁶ Ora, «non si può dire che Dio non abbia da sempre predisposto di farsi uomo nel tempo, poiché accadrebbe qualcosa di nuovo alla mente divina. Perciò occorre dire che l'unione delle nature nella persona di Cristo cade sotto l'eterna predestinazione di Dio». ST III, q. 24, a. 1. La ricerca ora avviata dovrà sondare le possibilità d'intendere questo genitivo in senso soggettivo.

⁷ La libertà delle creature trova spazio e condizione proprio perché Dio dispone così l'ordine delle cose (il *kòsmos*, proprio nel suo duplice significato greco). Cf ST I, q. 22, a. 1. Da una parte egli «sa tutto in qualsiasi modo» (*ivi*, q. 14, a. 10), dall'altra «è impossibile sia che la prescienza di Dio erri sia che la sua volontà o disposizione fallisca». ST III, q. 46, a. 1.

⁸ Cf ST I, q. 22, a. 4; *ivi*, q. 23, a. 3-5.

⁹ Cf ST I, q. 12, a. 1.

¹⁰ ST I-II, q. 67, a. 3.

non in via accidentale o eventuale, bensì sostanziale e originaria: questa potenzialità ne definisce l'essere alla più intima radice. Se dunque creare l'uomo significa ordinarlo verso quel fine che è Dio stesso, o messo tale desiderio Dio non avrebbe semplicemente creato *altrimenti* l'uomo, bensì *altrimenti che* l'uomo. Al fondo di ciò, il legame tra natura creata e fine soprannaturale riposa sull'eterna disposizione divina, che ne vuole non solo l'essere, ma la perfezione: come le ha donato l'uno, così le donerà l'altra.

Eseguendo la logica del proprio disegno, Dio dispone pure il mezzo per far conseguire all'uomo il fine fissato. Poiché questo coincide con sé, lo studio cristologico s'inaugura chiedendo ragione della scelta di quel mezzo, e se potesse venir disposto diversamente. Occorre infatti una mediazione che attui il legame tra l'uomo e Dio, portando a compimento la tensione iscritta nell'ordine creato: discutere la convenienza dell'incarnazione significa mostrare il modo con cui la libertà divina (*gratia*) onora le condizioni da essa stessa poste in vista del proprio scopo. Prendendo posizione nel dibattito, Tommaso ne risolve la difficoltà appellandosi alle Scritture, che a suo giudizio attestano come «senza il peccato, non vi sarebbe stata l'incarnazione»¹¹: implicitamente, tra il motivo della creazione e il motivo dell'incarnazione non sta perciò coincidenza assoluta. L'assunzione della natura umana da parte del Verbo appare infatti un contingente strumento in vista del fine cui la creazione s'indirizza: non inerisce alla sua determinazione, che le resta previa (tale fine è Dio e Dio solo), bensì al suo conseguimento¹².

¹¹ «Ciò che dipende dalla sola volontà di Dio, sopra quel che è debito della creatura, non può esserci noto se non nella misura in cui è trasmesso nella sacra Scrittura, per la quale la divina volontà s'attesta. Poiché dunque nella sacra Scrittura il motivo dell'incarnazione è ovunque assegnato al peccato del primo uomo, è più conveniente asserire che l'incarnazione è stata disposta da Dio per rimediare al peccato». ST III, q. 1, a. 3. Per la polemica scolastica (e ancor più per la storia dell'esegesi biblica) rimando ai quattro volumi di F.M. RISI, *Sul motivo primario della incarnazione del Verbo: ossia Gesù Cristo predestinato di primo intento per fini indipendenti dalla caduta dell'uman genere*, Mucchetti, Brescia 1878.

¹² Secondo la spiegazione dell'Angelico, «una cosa è detta necessaria a un qualche fine in due modi. In un modo, se senza quella questo non può esistere (così il cibo è necessario alla conservazione della vita umana); in un altro, se mediante quella cosa si giunge meglio e più convenientemente al fine (così il cavallo è necessario al viaggio). Secondo il primo modo non fu necessario che Dio s'incarnasse per redimere la natura umana: in ragione della sua onnipotenza infatti Dio poteva redimere la natura umana in molte altre maniere», inconoscibili tuttavia, poiché non rivelate. ST I, q. 1, a. 2.

La predestinazione di Gesù viene di conseguenza legata all'accadimento del peccato, che la condiziona: sapendo che l'uomo avrebbe deviato dal fine assegnatogli, Dio decide di ristabilirlo in esso, redimendone la colpa. Se anche la libertà della creatura è venuta meno, quella divina non ritratta il proprio eterno progetto. Nel presente *ordo rerum* Cristo diventa quindi causa della nostra predestinazione perché il termine che definisce il destino degli uomini (Dio, creatore cui il creato ritorna) viene raggiunto tramite lui. Pensando la creazione insieme al suo fine, Dio pensa pure come realizzarlo, qualsiasi (prevista) eventualità vi si frapponga¹³: dinnanzi alla perversione dell'uomo¹⁴, egli appronta una migliore immagine di sé, il suo stesso Verbo fatto carne, affinché corrisponda al proprio volere salvifico.

Benché congiunte in un unico atto eterno, la predestinazione del genere umano e quella di Cristo vi sono distinte: «Se Cristo non si fosse dovuto incarnare, Dio avrebbe predisposto di salvare gli uomini mediante un'altra causa. Poiché però predispose l'incarnazione di Cristo, insieme a ciò predispose che fosse causa della nostra salvezza»¹⁵. Il dibattito scolastico tenta d'illustrare la ragione per cui tale ordine di provvidenza sia stato il migliore: all'attuale studio basta registrare che la grazia di Dio è l'elemento motore, a un tempo indebito e necessario, d'ogni dinamica di salvezza. La creatura è infatti «capace della vita eterna» nella misura in cui «vi è condotta da Dio quasi per trasmissione», quella di cui Cristo diventa lo strumento¹⁶. Da un lato la predestinazione di Cristo appare dunque coeterna al fine eletto da Dio, dall'altro se ne distingue per il motivo che la sorregge. La ragione per cui Cristo è eletto non decide né l'esistenza della creazione né il suo fine, bensì attesta il mezzo scelto da Dio per realizzarlo, lasciando che la comunione con sé (motivo della creazione) assuma il nome di redenzione (motivo dell'incarnazione) a causa del peccato. La declinazione dell'*ordo creationis*, che a giudizio dell'Aquinate è già un *ordo salutis* (perché ha Dio per fine), non può dunque prescindere dalla

¹³ La successiva disputa *de auxiliis* tenterà di comprendere il modo in cui Dio conosce e governa tali variabili nei confronti di ogni uomo.

¹⁴ Tanto più agli occhi del finalismo tommasiano, il peccato appare un evento contraddittorio, un disordine tra l'equilibrio delle facoltà umane paragonabile a una patologia metafisica. Cf ST I-II, q. 71, a. 6. Cf *ivi*, q. 75-78.

¹⁵ ST III, q. 24, a. 4. Cf *ivi*, q. 1, a. 3. Il testo nomina *Cristo* ove si deve intendere *Verbo*. In aggiunta, il passo citato tradisce la congiunzione occasionale, non genetica e costitutiva (perciò esemplare) della predestinazione di Cristo rispetto a quella dell'umanità.

¹⁶ ST I, q. 23, a. 1.

predestinazione di Gesù. Quest'elezione specifica infatti l'effettivo ordine di provvidenza, l'unica *ratio ordinandorum in fine* scelta da Dio. Secondo la logica che Tommaso ricava dalle Scritture, come la libertà d'Adamo era chiamata a corrispondere al fine assegnatole da Dio, così la provvidenza divina appella alla libertà umana di Gesù quale fonte di riscatto dal fallimento del primo uomo.

L'illustrazione di questo progetto accusa però un'aporia, che mina gli svariati tentativi di mostrare come Cristo possa meritare al mondo la salvezza. Infallibile, egli non ha altra scelta che fare quanto deve¹⁷. La classica distretta svela quanto l'apparente centralità *crisologica* del piano divino sia assorbita nell'incarnazione *del Verbo*, rispetto al quale l'umanità assunta non è che l'utensile esecutivo del fine che presiede ad ogni opera di Dio¹⁸. A sua volta, la centralità di quest'incarnazione non è che un risultato discrezionale nel quadro dei possibili rapporti tra Dio e mondo. Mentre ne viene esaltata la mediazione redentiva, il significato di Cristo nel piano divino sembra perciò incontrare un limite ben più profondo della lettura amartiologica preferita dall'Angelico. Il rapido accostamento della tesi contraria servirà a palesarlo, per uguale difetto, aprendo la via ad un suo possibile superamento.

1. *La necessità di Cristo secondo la libertà di Dio*

Condiviso il fatto che Dio crea a motivo del suo amore, cioè per grazia, e questa grazia si compirà nell'eterna comunione del creato con sé, Scoto ne deriva che l'incarnazione è il mezzo scelto da Dio a tal fine. L'esistenza della creazione suppone la rivelazione umana di Dio stesso poiché è in vista di quest'ultima che viene da sempre pensata¹⁹. Per quanto dissimile

¹⁷ Cf S. DUCHI, *L'impeccabile libertà di Gesù. Recensione critica d'una lezione manua-listica*, Cittadella, Assisi 2016, 169-386.

¹⁸ Nel presente (meglio, contingente) ordine di provvidenza, «come mediante il Verbo di Dio tutte le cose sono state create, così mediante il Verbo incarnato tutti gli uomini sono stati santificati». Proprio mentre esprime come Gesù dà compimento alla creazione, l'asserto riassume la portata della sua opera umana nell'egemone governo divino: «il Verbo di Dio infatti è eguale a Dio Padre in potenza e operazione, sicché il Padre non opera mediante il Figlio come mediante uno strumento [...]. L'umanità di Cristo è invece lo strumento della divinità». Cf ST III, q. 34, a. 1.

¹⁹ Dio non crea solamente *per Verbum suum*, bensì *per Christum*, lo stesso Verbo incarnato che ne ricapitolerà l'opera. Cf DUNS SCOTO, *Ordinatio*, III, d. 7, q. 3. In quanto

dalla tesi dell'Aquinate, anche la sentenza scotista assume pacificamente che il motivo dell'incarnazione concerne solo il creato, non Dio, pur essendone egli l'ideatore e l'esecutore. Quale che sia, tale motivo è esterno all'essere divino, né in alcun modo influisce sulla sua perfezione. Tanto quanto l'atto creativo (in virtù della comune gratuità), l'incarnazione non può d'altronde essere detta necessaria: pienamente libero, senza mancare alla propria giustizia Dio avrebbe potuto non creare, così come avrebbe potuto non incarnarsi, o non redimere il mondo, o redimerlo in altro modo. Per quante siano le variabili, di questa logica Dio è il centro motore e Gesù l'utensile: non solo *il* medio universale, ma *uno* dei possibili, sia di diritto che di fatto. In ogni caso, il piano di Dio a suo riguardo concerne solo il mondo, non Dio stesso: la cura che ha del creato, fino all'incarnazione del Figlio, non ne tocca l'essere assoluto, trascendente e immutabile (proprio perché tale).

Per consenso trasversale, la predestinazione di Gesù «va perciò intesa della natura, non della persona»²⁰. Pur riconoscendo che «per sé concerne l'ente concreto e di conseguenza il supposito, più che la natura»²¹, la sentenza implica che questa predestinazione non possa inerire all'ipostasi divina in quanto tale, bensì al Figlio eterno in quanto esiste *nella carne*²².

assoluta «causa finale, esemplare e meritoria di tutta la creazione», Cristo «è capo e fonte di tutta la grazia da Dio elargita in questo ordine di Provvidenza», sicché «anche se Adamo non avesse peccato, il Verbo si sarebbe incarnato». Cf D. BERTETTO, *Gesù Redentore. Cristologia*, L.E.F., Firenze 1958, 606. Correggendo l'accento amartiologico tomista, «il primato di Cristo nella creazione è un dato di fede precedente ogni particolare opzione teologica». Di conseguenza Cristo «è al contempo il vertice, la chiave di volta, il fine di tutto l'ordine (soprannaturale) creato». Cf H.M. FÉRET, «*Creati in Christo Jesu. Essai de critique théologique*», *RSPT* (1942) 99.

²⁰ Poiché «non spetta alla natura umana essere Figlio di Dio», allora «non resta che attribuire la predestinazione alla persona di Cristo, non per se stessa, né in quanto sussiste nella natura divina, bensì in quanto sussiste nella natura umana». Cristo è predestinato «a motivo della natura umana, poiché sebbene la sua persona sia da sempre il Figlio di Dio, non da sempre il Figlio di Dio sussiste nella natura umana». Cf ST III, q. 24, a. 1.

²¹ P. PARENTE, *De Verbo incarnato*, Marietti, Torino 1960⁶, 140.

²² Echeggiando la condanna d'antiche derive ariane, l'indagine teologica protrae la dottrina dell'undicesimo concilio toletano: Gesù «in quanto viene da Dio Padre senza principio, è nato, non fatto, né predestinato; in quanto è nato da Maria vergine, si deve credere che sia nato, fatto, predestinato». DH 536. D'altronde «è noto che è stata la crisi ariana a produrre un allentamento della funzione cosmologica del Cristo, poiché correva il rischio di comprometterne la divinità». F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 2009³, 292.

La formula cerca così di comporre i fattori operanti nella fattispecie: da un lato l'immutabilità di Dio, la sua trascendenza e sovrana libertà, dall'altro la sua azione provvidente. Come dai primi deriva la gratuità della grazia, così dal secondo la convenienza dell'incarnazione. Nel tempo accade una novità che coglie Dio soggetto logico del divenire: non da sempre il Figlio è incarnato, sebbene da sempre sia *incarnaturus*, meglio, *incarnandus*²³. Sebbene ciò sia il risultato di una scelta posta a condizione del fine impresso al creato, lo studio teologico non discute cosa essa comporti per l'essere di Dio, anzi, lascia intendere che non comporti alcunché di sostanziale, stante la sua perfezione.

Spostando ulteriormente l'accento, l'ultima lezione scolastica insegna che la predestinazione di Cristo non si predica neppure della seconda ipostasi divina in quanto incarnata, bensì della «natura umana concreta, quale *individuum vagum*»²⁴. Con una finzione linguistica in deroga alla precisione dogmatica del caso, il soggetto della predestinazione è qui considerato «*vage et indeterminate*» come se fosse un «supposito creato e puramente umano», cosa che in realtà non avviene in Cristo, essendone la persona (il soggetto) unica e divina²⁵. D'altra parte, però, l'atto della predestinazione di Cristo sta «in Dio» ed anzi è «Dio stesso»: egli solo può decidere che l'umanità di Cristo sia ordinata «ad essere unita al Figlio di Dio»²⁶, cioè a se medesimo. Indipendentemente dal motivo per cui ciò accade, al fine d'illustrare le implicazioni di tale *ordo* se ne scopre la radice logica: posto che «l'unione ipostatica non è altro che una relazione tra la natura divina e umana», questa relazione esiste «realmente nella sola natura umana», mentre in Dio, ovvero nel Verbo, è «solo di ragione»²⁷. Incarnarsi o meno

²³ Il ricorso al latino non vuol farne un gioco di parole, bensì certificare che la decisione d'incarnarsi (ossia d'essere *capax hominis*) è presa eternamente da Dio come espressione della sua verità e giustizia. La rivelazione della sua identità è intenzionalmente la causa della salvezza del mondo. Viceversa, come si vedrà, la decisione di creare l'uomo in vista di ciò permette di definirne l'essere non solo *assumpturus*, ma *assumendus*: riconoscerlo *capax Dei* significa cogliere la condizione trascendentale di questa predisposizione, rivelata (poiché compiuta) in Cristo.

²⁴ P. PARENTE, *De Verbo incarnato*, 141. L'opzione stupisce tanto più in un tomista così attento a sottolineare ontologicamente l'unico soggetto come psicologicamente l'unico *io* di Cristo.

²⁵ Cf L. BILLOT, *De Verbo incarnato*, Università Gregoriana, Roma 1927, 357.

²⁶ L. BILLOT, *De Verbo*, 355.

²⁷ Cf L. BILLOT, *De Verbo*, 159-160.

non comporta per il Verbo alcuna mutazione reale, attestando unicamente un diverso rapporto con la realtà umana che assume come propria, e per la quale diventa la singolare causa d'esistenza²⁸. Il carattere *rationis tantum* del legame ipostatico bilancia l'immutabilità di Dio con la sua identificazione cristologica: a prescindere dal fatto che divenga uomo, Dio è sempre identico a se stesso.

Sommando i dati raccolti, l'estrinsecismo appare perciò il primo carattere della logica con cui la teologia classica legge la rivelazione divina, relegandone la forma cristocentrica al piano dell'accidentalità (il che di fatto significa negare tale forma). Anche quando Cristo è l'evento in vista del quale il mondo viene pensato (come per Scotto), egli resta estraneo all'essere di Dio. Quell'uomo, che il Verbo diventa, nulla comporta per la *realtà* eterna del Verbo stesso, rivestendo semmai un *significato* per il mondo: a favore suo è deciso che esista, perché ne diventi strumento di salvezza²⁹. Lo attestano l'elisione della figura cristologica dall'atto creativo e il suo superamento escatologico.

Quanto al primo frangente, non il Verbo incarnato, ma il solo Verbo è colui mediante il quale tutte le cose sono fatte³⁰: allo stesso modo, Dio

²⁸ In generale, «poiché Dio è al di fuori di tutto l'ordine creato e tutte le creature sono ordinate a lui (e non viceversa), è chiaro che le creature stanno in rapporto reale con Dio, mentre in Dio non esiste alcuna reale relazione alle creature, bensì solo una relazione di ragione, in quanto le creature sono ordinate a lui». ST I, q. 13, a. 7. Quanto all'umanità di Cristo, il riferimento a Dio è il massimo possibile: perciò funge da polo d'attrazione per tutto il creato. Cf ST III, q. 2, a. 7.

²⁹ A riguardo, l'idea di una *relatio rationis tantum* conferma l'estrinsecismo che grava sulla cristologia scolastica: per più grande estraneità dei termini, il fatto che Dio sia davvero uomo è infinitamente superato dal fatto che non lo sia. L'affermazione umana di Dio pare eseguire l'intento contrario: alla storicità della sua realtà trinitaria (della quale il Figlio crocifisso e risorto diventa la definitiva presenza) corrisponde la storicità della verità di Dio (che la fede di Gesù non solo attesta, ma istituisce nella sua potenza salvifica). Cf S. DUCHI, *Visio Dei, visio fidei. Il sapere del Figlio incarnato*, Glossa, Milano 2018, 454-475.

³⁰ Impegnando la critica ventura, questa tesi pare assai solida, poiché la carne del Verbo è una realtà creata: posto che «creare non è proprio di alcuna persona, ma comune a tutta la Trinità», significando «il suo intelletto e volontà» l'unico Dio quale «Padre ha creato mediante il suo Verbo, che è il Figlio, e mediante il suo Amore, che è lo Spirito santo». In tal senso, «del Figlio si dice che tutte le cose sono state create per mezzo di lui». ST I, q. 45, a. 6. La convinzione comanda l'esegesi di Col 1,15-20 ed Ef 1,3-10, donde si ricava l'idea di una causalità esemplare, efficiente, finale propria del Verbo in quanto uomo nei riguardi del cosmo. È dunque il prologo giovanneo a decidere l'ermeneutica dei due inni come del simbolo di fede: quanto essi affermano di Cristo viene detto di lui solo in

e solo Dio è sia causa che fine della creazione. Quanto perciò al secondo frangente, l'incarnazione è sì condizione per avverare l'ordinamento del mondo alla «vita eterna», ma appunto perché questa «consiste nella visione di Dio», la sua immagine creata cederà il passo all'immediata contemplazione dell'essenza divina³¹. Quale che sia il mezzo adoperato, Dio stesso ricapitola tutte le cose, portandole a quel fine che ne ha deciso l'origine. Come però tale mezzo è secondo rispetto a quest'origine, così è penultimo verso quel fine. In radice, come solo Dio può essere creatore del mondo, così egli solo può esserne la perfetta beatitudine, se e come vuole. Tale volontà determina l'*ordo rerum*, nel quale sta la predestinazione di Gesù, ma non l'*ordo Dei*, che ne rimane indipendente (nonostante postuli la sua personale rivelazione), comunque perfetto nella sua eterna immanenza. Tanto più per la scuola tomista, l'incarnazione, ossia l'avvento di Cristo, riveste un carattere eventuale e accessorio rispetto a Dio e al mondo: verso il primo non vanta che un rapporto di ragione, verso il secondo soggiace alla piega inferta dal peccato. La giustapposizione così prodotta non ha però ancora raggiunto il proprio vertice.

2. *Il Verbo incarnato: tra divario ontologico e convergenza trascendentale*

A giudizio di Tommaso, il motivo d'incarnazione non muta il fine della creazione, che vi rimane previo (perché concerne un piano più originario della colpa) e ne decide l'opportunità. Facendosi uomo, Dio assume quello strumento che ha da sempre pensato a rimedio della mancata corrispondenza dell'uomo alla mèta da lui disposta, ossia l'eterna comunione con sé. Nell'intento di suffragare la gratuità di questo dono, si fa strada l'ipotesi secondo la quale Dio avrebbe potuto creare l'uomo (e il mondo) senza ordinarlo a un fine soprannaturale, ossia in uno stato di natura pura³². Pur concependo tale stato come un'ipotesi irreali³³, s'insinua l'idea che l'uomo

quanto persona divina. Cf J. BONNEFOY, *La primauté du Christ*, Herder, Roma 1959, 281-320; B. REY, *Créés dans le Christ Jésus. La création selon saint Paul*, Cerf, Paris 1966.

³¹ Cf ST I, q. 23, a. 1.

³² Ne riepiloga le vicende H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Aubier, Paris 1965.

³³ In forza del dettato di Pio XII, *Humani generis*, AAS 42 (1950) 570 per il quale «alcuni corrompono la gratuità dell'ordine soprannaturale sostenendo che Dio non può creare

sarebbe potuto esistere anche senza elevazione soprannaturale, ossia non ordinato a quella grazia che ultimamente è Dio stesso. La speculazione teologica sembra così produrre una tesi reciproca alla *relatio rationis tantum* di Dio col creato. Come la gratuità della grazia significa che Dio esiste a prescindere dal mondo, così la stessa richiede che il mondo potrebbe sussistere a prescindere dal suo ordinamento a Dio, in uno stato di natura pura. Sebbene non possa negarne il rapporto di creaturalità, tale *purezza* tradisce il fatto che l'essere di Dio e quello del mondo (dell'uomo) siano concepiti a monte rispetto a quel legame, perciò accidentale, che un possibile ordine di provvidenza potrebbe instaurare tra loro. Nella misura in cui ne teorizza un'estraneità ancora maggiore, l'ipotesi presenta il vertice di divaricazione tra ordine della creazione e della salvezza, relegando ancor più la figura cristologica ad elemento occasionale del piano divino sul mondo.

Concentrata sulla logica della rivelazione così come di fatto voluta³⁴, la critica all'assetto ora riassunto fa del cristocentrismo il caposaldo che permette di superarne l'estrinsecismo. Quest'approccio realistico promette d'onorare la sapienza della disposizione divina ben più di tante supposizioni: l'incarnazione non interviene su un universo concepito indipendentemente da quest'evento, bensì attua la disposizione del creato alla comunione con Dio, secondo il suo originario progetto. Senza altra condizione, egli dà vita al mondo in vista di Cristo, universale agente di salvezza. Mediante lui, cioè tramite lo stesso Dio che ne decise l'*exitus*,

esseri intelligenti senza ordinarli e chiamarli alla visione beatifica», si potrebbe ritenere che non vi sia altro modo di significare la gratuità dell'elevazione soprannaturale se non mediante tale ipotesi. Al contrario, che la condanna di Baio (scaturigine della fattispecie) non comportasse l'affermazione della possibilità della natura pura era stato cavallo di battaglia di teologi agostiniani quali Bellelli, Berti e Noris, perciò tacciati di giansenismo.

³⁴ Domandare se potesse esser diversamente implica ipotizzare un'altra economia (*ordo*), che non è possibile conoscere se non antepoendo la fantasia umana alla volontà divina. Cf H. DE LUBAC, «Le mystère du surnaturel», *RSR* 36 (1949) 92-97. Lo stesso Colombo ha mutato in proposito opinione: nel 1957 dichiarava che «la gratuità del soprannaturale è quella gratuità particolare che la possibilità della natura pura mette in luce», sicché la questione a carico di quest'ultima «non può più considerarsi *libere disputata*. *L'Humani generis* l'ha inserita autorevolmente tra gli insegnamenti del magistero». G. COLOMBO, *Del soprannaturale*, Glossa, Milano 1996, 211. Gli sviluppi del tema lo convincono diversamente nel 1977: l'enciclica «ha segnato, più che l'autorevole conferma, il congedo per l'antropologia teologica costruita a partire dall'uomo "naturale"», sostituita da «un'antropologia che parte dalla cristologia». Cf *ivi*, 353.

si compie il *reditus* della creazione al suo capo, signore e fine. A motivo dell'aggancio che ne cercherà Barzaghi, giova in proposito richiamare la sintesi teologica d'un esemplare alunno e critico della lezione scolastica, Karl Rahner.

Il gesuita tedesco sviluppa infatti la tesi tommasiana secondo la quale l'uomo è intrinsecamente destinato alla vita eterna cercandone le implicazioni trascendentali. Dall'assoluta libertà divina, che così dispone, segue per l'uomo l'effettiva possibilità d'esser coinvolto nell'autorivelazione di Dio³⁵. Come intuiva Tommaso, questo fine non è estrinseco alla natura, bensì intrinseco, perché l'uomo è *de ratione rei* quell'essere che tende alla visione di Dio: come implica la metafora intellettualistica, egli è ontologicamente *capax Dei*. Anziché risolvere la fattispecie con un affiancamento del dato antropologico al successivo discorso teologico, Rahner evidenzia il radicamento cristologico di questo stesso dato, e con ciò l'originaria coappartenza dei due piani (umano e divino), più radicale rispetto a ogni loro distinzione. Gesù è veramente *uomo* perché in lui trova attuazione la «assumibilità della natura umana mediante la persona del Verbo di Dio», che dunque «non può essere una possibilità accanto ad altre nell'ontologia umana, essendo semmai identica all'essere stesso dell'uomo»³⁶. A fondamento di ciò, la disponibilità alla grazia non è pensabile come accidente della natura umana, costituendone semmai l'esistenziale soprannaturale: se Dio, il creatore, è condizione d'esistenza per l'uomo, allora Gesù è *il* vero uomo perché è veramente Dio. Al compimento d'una grazia inaugurata nella creazione, di conseguenza «la cristologia è inizio e fine dell'antropologia, e quest'antropologia nella sua più radicale realizzazione, appunto la cristologia, è in eterno teologia; la teologia che Dio stesso ha pronunciato»³⁷. Illuminando l'ordinamento creaturale, l'iniziativa divina rivela i due trascendentali che vincono l'estrinsecismo scolastico: l'assu-

³⁵ È questo il legame tra l'affondo filosofico di K. RAHNER, *Geist in Welt*, SW 2, 286-300 e *Hörer des Wortes*, SW 4, 8-105. La teologia manualistica fatica ad inquadrare simultaneamente il *naturale desiderium* ora come *positiva dispositio* della natura (uomo) alla soprannatura (Dio), ora come passiva *non repugnantia* ad essa. Cf A. GARDEIL, *Appétit*, DThC I/2, 1697-1700; A. MICHEL, *Surnaturel*, DThC XIV/2, 2857-2859.

³⁶ Cf K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, SW 12, 313. Scolasticamente, *gratia non tollit, sed perficit naturam*.

³⁷ K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, 319. Cf ID., *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, SW 5/1, 40-62; ID., *Theologie und Anthropologie*, 289-291.

mibilità dell'uomo e l'incarnabilità di Dio, che della prima è presupposto e condizione. L'uomo è *capax Dei* perché Dio ha voluto essere *capax hominis*: vivente attuazione di queste potenze, Gesù è l'autodeterminazione di Dio, il suo simbolo reale³⁸. Mediante lui si realizza l'identità reciproca d'immanenza ed economia divina. L'unione ipostatica istituisce perciò «il singolare vertice della relazione tra creatore e creatura» in quanto sua «verità fondamentale»³⁹. La predestinazione di Cristo è l'atto strutturante la logica della rivelazione: quest'approccio non comporta né che essa venga dedotta da una naturale apertura alla trascendenza, né che il suo compimento nell'incarnazione sia una necessità cui Dio soggiace. Al contrario, perché Dio ha liberamente disposto in forma umana la propria espressione, necessariamente si deve affermare che essere uomini significa stare in un'economia di salvezza, senso originario e fine della creazione.

Alla luce di ciò, l'impianto rahneriano incoraggia la seguente ipotesi: tanto l'identità di Dio quanto quella dell'uomo non sono compiute in se stesse a prescindere da Cristo. Nella storia del Nazareno è in gioco non solo la verità della relazione tra Dio e l'uomo bensì, in forza di questa, la verità di Dio e dell'uomo: l'identificazione ipostatica di Dio in Gesù non interviene infatti su sostanze previe, ma ne determina la realtà, che quindi non può avvenire se non reciprocamente. Nella propria infinita libertà, Dio avrebbe potuto fare diversamente, ma come avrebbe creato altro dall'uomo, così sarebbe stato un altro Dio. Se non si fosse rivelato come Padre di Gesù, il Cristo, si sarebbe cioè rivelato non solo *altrimenti*, ma *come un altro*. Come dunque l'uomo non può essere pensato *etsi Deus non daretur*, così Dio *etsi Christus non daretur*. Sua personale rivelazione, l'evento di Gesù qualifica la differenza ontologica tra Dio e uomo in forza di una più originaria destinazione di Dio: generato nel tempo da donna, Gesù è identico all'eterno unigenito del Padre. Poiché questa destinazione di Dio si

³⁸ Perché intenzionale autoidentificazione di Dio, egli è «*causa finalis*, principio, forza motrice verso il fine» di tutta la creazione. Cf K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, SW 26, 189; ID., *Theologie des Symbols*, SW 18, 423-457.

³⁹ K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, SW 12, 270; ID., *Der dreifaltige Gott als transzendentaler Urrgrund der Heilsgeschichte*, SW 22/1b, 535. Come dunque nella creatura la *assumibilità* è identica all'essere stesso dell'uomo, così nel Creatore l'incarnabilità individua una *potentia* identica all'essere di Dio, che eternamente si determina alla propria affermazione cristologica. Nel dramma salvifico del Verbo incarnato, il carattere obbedienziale della potenza umana attesta il primato della grazia (sua ragione) non nonostante, bensì simultaneamente alla sua effettiva capacità di corrispondervi.

realizza nella corrispondenza d'immanenza ed economia, il legame cui dà vita scardina l'idea di una *relatio rationis tantum* tra Dio e l'uomo proprio mentre istituisce cristologicamente l'identificazione dell'uno e dell'altro. L'incarnazione è l'evento di Dio e dell'uomo: assoluto, incondizionato, e insieme posto a condizione di tutto.

In forza di ciò, il cristocentrismo supera l'estrinsecismo invertendone l'implicazione logica: alla relazione solo di ragione sostituisce l'identificazione reciproca di Dio e dell'uomo in Cristo, autoespressione umana di Dio. La tesi proposta non smentisce né l'immutabilità né il primato di Dio, bensì coglie come entrambi vadano connotati secondo la sua libertà, che così eternamente si determina. Nell'ottica abbozzata, la predestinazione di Gesù agisce sia verso Dio che verso il creato: il piano di salvezza riguarda quest'ultimo in quanto impegna e riguarda personalmente Dio, inerendo al suo essere, pensare, volere⁴⁰. Autenticamente cristocentrico, l'indirizzo dato alla creazione è allo stesso tempo un movimento divino: senza questo, quello non vi sarebbe.

II. *FINIS PRIMUS IN INTENTIONE, ULTIMUS IN EXECUTIONE*

Rispetto a un retroterra tanto sostanzioso, Barzaghi dichiara anzitutto la propria inquadratura dell'evento cristologico: «Il nostro modo di discorrere di Dio e della sua Rivelazione deve collocarsi dal punto di vista di Dio, pena negare il valore della Rivelazione divina»⁴¹. Il metodo che vi corrisponde ha dunque la forma dell'anagogia quale «punto di vista

⁴⁰ A dimostrazione delle diverse voci di una teologia che si vuole cristocentrica, pare istruttivo richiamare il pensiero di Barth, il quale s'opponne all'idea tommasiana della predestinazione di Cristo (cioè del Figlio di Dio) solo in quanto uomo, giudicandola una falsante «limitazione». Cf K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, II/2, 1, TVZ, Zürich 1988, 114. Con formula ardita, il Figlio fatto uomo è «l'inizio di Dio», «la scelta di Dio», ossia la stessa «grazia di Dio» (*ivi*, 101-102) della quale è al contempo «soggetto e oggetto». *Ivi*, 109. Il senso della «*aeterna Dei praedestinatio*» (*ivi*, 123) sta nel fatto che «l'eterno volere di Dio è l'elezione di Gesù Cristo», come Dio che elegge e uomo eletto. Cf *ivi*, 157. Ne consegue che «non c'è una divinità a sé stante. È la divinità del Padre, del Figlio e dello Spirito santo. Il Padre è però il Padre di Gesù Cristo e lo Spirito santo è lo Spirito di questo Padre e di Gesù Cristo». *Ivi*, 123. Anche l'apporto barthiano sprona perciò a chiedere cosa significa l'umanità di Gesù per l'essere di Dio, che la vuole come propria rivelazione.

⁴¹ G. BARZAGHI, *Anagogia*, 122. Cf ID., «Fondazione», 49.

supremo, secondo il quale tutto è eterno e ogni ente è eterno»⁴², essendo questo il modo con cui viene considerato da Dio, creatore dell'essere. Al limitare delle possibilità del linguaggio umano, che nasce nel divenire, l'autore concepisce l'*eterno* come simultaneità che non toglie la storia, prevaricandola, ma l'attiva quale costante presenza ad ogni tempo⁴³. Stante tale rapporto, l'anagogia identifica la «prospettiva che considera specularmente le cose e la storia *sub specie aeternitatis*», ovvero «*ex parte Dei*»: perciò essa consente quella «*reductio in Principium*» mediante la quale Barzaghi intende «recuperare l'istanza metafisica e cristocentrica del fare teologia»⁴⁴. Comprendere la logica della rivelazione significa infatti cercare l'intento di chi l'ha disposta. Il «cristocentrismo cosmico»⁴⁵ che l'autore argomenta altro non è che il modo in cui Dio guarda a Gesù, mostrando mediante lui l'ottica con la quale guarda, ossia provvede alla storia del mondo.

Poiché la conduce al compimento salvifico, lo stesso Cristo ne palesa il senso: superando tanto l'ipotesi *de natura pura* quanto la controversia circa il motivo d'incarnazione, «*ex parte Dei* vi è sempre un unico atto»

⁴² G. BARZAGHI, «Fondazione», 48. Il sotteso «discorso metafisico non è antistorico, ma è la fondazione della *prospettiva* storica *sub specie aeternitatis*», ove per storia «si intende il *processo manifestativo* e non costruttivo di questo disegno» (cf *ivi*, 57): «la storia non è preceduta da una sovrastoria», bensì «cade anagogicamente nello sguardo eterno di Dio». G. BARZAGHI, «L'inseità redentiva della creazione. Logica anagogica e metafisica della redenzione», *Divus Thomas* 107 (2004) 290. L'anagogia consentirebbe di penetrare «l'apparente procedere cronologico», la cui distensione «è superata dallo sguardo *sub specie aeternitatis*». *Ivi*, 266. Ne segue che «il divenire va inteso come processo di rivelazione dell'immutabile». G. BARZAGHI, «Fondazione metafisica dell'anagogia», *Divus Thomas* 103 (2000) 22.

⁴³ «Eterno si dice di ciò che è senza prima e poi» (G. BARZAGHI, «Cristocentrismo», 112), sicché «ogni successione temporale coincide con l'eternità nello stesso istante». *Ivi*, 89. Poiché «l'eternità è pura presenzialità storica» (ID., «L'inseità», 267), la divina «*praescientia* nel senso più rigorosamente corretto di scienza *simpliciter* e non nel senso di scienza antecedente» (*ivi*, 222) coincide con quella che il manuale chiamava *ratio praesentialitatis*. Cf L. BILLOT, *De Deo uno et trino*, Università Gregoriana, Roma 1957⁸, 209-226.

⁴⁴ Cf G. BARZAGHI, *Anagogia*, 119-120.

⁴⁵ G. BARZAGHI, «Fondazione», 40. Nei suoi saggi il teologo conduce un «tentativo di rigorizzazione dell'intuizione e della speculazione» (*ivi*, 42) di Giacomo Biffi, che definisce il cristocentrismo quella «visione della realtà che fa dell'umanità del Figlio di Dio incarnato il principio ontologico subalterno dell'intera creazione». G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo*, 11. Cf ID., *Alla destra del Padre*, 51-83; ID., *Il primo e l'ultimo*, Piemme, Asti 2003, 9-42.

di creazione e salvezza, che assume storicamente la forma della redenzione⁴⁶. Istruita dai passati dibattiti, l'attuale indagine comprende che la rivelazione di Dio in Gesù non concerne solo il *reditus* delle cose a Dio, ma pure l'*exitus* da lui: occorre allora stabilire la qualità di tale mediazione cristologica.

Posto che il mondo è pensato in vista dell'incarnazione di Dio stesso, Barzaghi domanda anzitutto «come è possibile che l'umanità di Cristo possa presiedere alla creazione, se essa stessa le appartiene»⁴⁷. A tal fine riformula il tema della *predestinazione di Gesù* come *eternità dell'incarnazione*, muovendo dal fatto che Dio considera da sempre il proprio divenire uomo: è questa la radice trascendentale del discorso cristologico (e, quindi, antropologico). Ora, in quanto atto puro e piena autocoscienza⁴⁸, Dio non muta né diviene: se dunque nel Verbo «è detto tutto Dio e tutto il mondo», si tratta di comprendere il rapporto logico che lega il pensiero di Dio circa sé e circa il mondo.

A giudizio dell'autore risponde allo scopo il convincimento scolastico secondo il quale la relazione dell'uno all'altro è solo di ragione. Come notato, la stessa umanità del Verbo incarnato cade sotto tale legge⁴⁹: per questo motivo la predestinazione del Figlio vale solo *ex parte naturae assumptae*. Il cristocentrismo disegnato da Barzaghi non assegna perciò a quest'ultima alcun apporto realistico, bensì solo ostensivo rispetto all'essere divino. Decidendo la propria incarnazione, Dio dispone di sé in Cristo, senza però che la storia cui dà vita comporti un'effettiva iden-

⁴⁶ Cf G. BARZAGHI, «L'inseità», 290; ID., «Cristocentrismo metafisico e dialettica della mediazione», *Divus Thomas* 105 (2002) 64-145. 70; G. BIFFI, «La capitalità salvifica di Cristo. Prospettiva anagogica», *Divus Thomas* 103 (2000) 27-28.

⁴⁷ G. BARZAGHI, «Fondazione», 41. La qualità di tale appartenenza connota il quadro o «disegno cristico», cioè la «struttura del mondo intelaiata su Cristo». Cf *ivi*, 55.

⁴⁸ G. BARZAGHI, «L'inseità», 223. Cf ID., *Teoresi trinitaria in chiave tomistica*, in ID., *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Cantagalli, Siena 2003, 364-391. Il Verbo incarnato ossia «Cristo è la manifestazione della autocoscienza divina». ID., «Fondazione», 59. Esemplarmente, «il Padre concepisce il Verbo pensando sé e il Figlio e lo Spirito santo, e ogni altra cosa che è contenuta nella sua scienza: così tutta la Trinità e ogni creatura è detta nel Verbo». ST I, q. 34, a. 2. Cf *ivi*, q. 22, a. 1.

⁴⁹ G. BARZAGHI, «Fondazione», 49. Perciò «la creatura si risolve totalmente in Dio (essa è nulla come aggiunta a Dio [Dio + mondo = Dio])». *Ivi*, 64-65. Cf ID., *Anagogia*, 141; ID., «Cristocentrismo», 64-66; M. SALVIOLI, «La misericordia invisibile del Padre nella compassione visibile di Gesù, il Figlio. Per una fenomenologia di Gesù in chiave anagogica», *Divus Thomas* 111 (2008) 52.

tificazione di colui che è identico a sé a prescindere da essa. L'effetto di tale divenire sta solo *ad extra (pro nobis)*, non comporta reale incidenza *ad intra (in se)*. Essere assoluto e perfetto, Dio pensa nel Verbo tutte le cose pensando la propria incarnazione: in forza della stessa, poiché Cristo «è l'immagine perfetta di Dio»⁵⁰, allora «il mondo è l'intelligibilità di Dio per noi»⁵¹. Classicamente, l'essere, la verità, la volontà di Dio trovano nel Verbo incarnato la loro somma manifestazione terrena. Dando vita al mondo, Dio prepara la propria incarnazione, che ne ha deciso l'origine e il fine: perciò l'elemento cristologico non è successivo bensì costitutivo della concezione del mondo, senza però toccare l'idea che Dio ha di sé, il «*conceptus eius*» che è il Verbo⁵².

Secondo Barzagli, l'incontrovertibilità della tesi risiede nel fatto che un'alternativa condurrebbe ad ammettere «una mutazione in Dio, nell'Assoluto, attraverso un antropomorfismo criptato»⁵³. A questa deriva si oppone una lettura anagogica della cristologia. Senza sottoporre Dio a necessità o processi evolutivi, essa individua la forma del «coinvolgimento dell'umanità nella vita trinitaria» precisamente nel fatto che la prima «è da sempre e per sempre coinvolta, in Cristo, nel metabolismo dell'Assoluto»⁵⁴. Per spiegarne la dinamica senza contraddire l'immutabilità divina, Barzagli propone una singolare ermeneutica dell'assioma fondamentale di Rahner: «La Trinità immanente sta alla Trinità economica come il soggetto sta al predicato nel secondo modo *dicendi per se secundo*»⁵⁵. Nel lessico scolastico, ciò significa che il predicato è riferito al proprio soggetto in quanto afferente alla sua definizione quale accidente proprio (Dio è uomo), secondo una relazione *non convertibile* (l'uomo non è Dio)⁵⁶. In altri termini, il fatto che Dio divenga uomo è superato dal fatto che non lo sia: incarnarsi non comporta per lui che un'identificazione accidenta-

⁵⁰ Soggettivamente, «Dio nel suo assoluto vedersi visto da noi (= nella sua assoluta visibilità cosmica)». G. BARZAGHI, «Cristocentrismo», 67. Posto che Cristo «è la comprensibilità che Dio ha e dà di sé nell'ordine della comprensibilità umana» (*ivi*, 101), la sua scienza umana è manifestazione di quella che Dio ha di sé nel Verbo». *Ivi*, 90.

⁵¹ G. BARZAGHI, «Fondazione», 65.

⁵² In quanto tale, lo stesso è «*similitudo exemplaris totius creaturae*». Cf ST III, q. 3, a. 8.

⁵³ G. BARZAGHI, «Fondazione», 44. Cf ID., *La nozione di creazione in S. Tommaso d'Aquino*, in ID., *L'essere, la ragione, la persuasione*, 139-154.

⁵⁴ G. BARZAGHI, «Fondazione», 68.

⁵⁵ G. BARZAGHI, «L'inseità», 294.

⁵⁶ Cf G. BARZAGHI, «Cristocentrismo», 73-74.

le rispetto alla sua assoluta ipseità⁵⁷. Tale spiegazione addomestica però l'assioma rahneriano, poiché l'identificazione di Dio con quest'uomo avviene in seconda battuta rispetto alla sua autoidentificazione immanente. In quest'atto eterno, egli pensa sé a prescindere dall'incarnazione, benché questa sia il modo con cui altrettanto eternamente Dio pensa sé nel proprio legame col mondo. Mediando tra il piano assoluto dell'essere e quello contingente della rivelazione, l'unico *Logos* divino è il punto d'intersezione del rapporto a sé e al mondo: in esso «è detta tutta la Trinità, è detto tutto il mondo e il Logos Incarnato è l'espressione o visibilità cosmica di questa dizione eterna»⁵⁸. Da un lato dunque Dio si concepisce come storia in vista di Cristo, e perciò concepisce il mondo in vista di lui, sua rivelazione nel tempo. D'altra parte, però, Barzaghi risolve il fatto che «Cristo Logos è mediatore intratrinitario e mediatore intramondano e mediatore teomondano»⁵⁹ nell'ottica di un dichiarato *logocentrismo*: Dio si pensa nel proprio Verbo e, disponendone l'incarnazione, pensa in essa il mondo⁶⁰. La *relatio rationis tantum* custodisce formalmente la distinzione interna a quest'unico atto divino. La traduzione economica del suo pensiero immanente assume perciò la forma d'un «cristocentrismo incarnazionista»⁶¹: se Dio è perfetta autocoscienza, allora il Verbo è Dio che pensa se stesso in rapporto a sé, e Cristo, Verbo incarnato, è Dio che vede se stesso in rapporto al cosmo.

Si conferma così la strumentalità della mediazione umana di Gesù: il «coinvolgimento dell'umano con il divino *et vicissim*»⁶² non s'allontana dall'assetto scolastico. Quella stessa reciprocità (*vicissim*) che dovrebbe

⁵⁷ In sede escatologica, il teorema della *visio beata* ne è la precisa conferma. Cf ST I, q. 12.

⁵⁸ G. BARZAGHI, «Cristocentrismo», 85.

⁵⁹ G. BARZAGHI, «Cristocentrismo», 85. Posto che il Verbo è Dio cosciente di sé (e in sé cosciente d'ogni cosa), se Cristo è il Verbo incarnato, allora Cristo è la manifestazione umana dell'autocoscienza divina, riflesso storico dell'eterno pensiero di Dio circa sé e il cosmo, meglio, circa sé nel cosmo. Cf ID., «L'inseità», 240-241.

⁶⁰ Cf G. BARZAGHI, *Dialettica della Rivelazione*, ESD, Bologna 1996, 31-50. Acquisito che l'immanente intellesione di Dio comprende ogni cosa, l'umanità di Cristo è il mezzo affinché gli uomini lo vengano a sapere. Cf *ivi*, 77-80. In tal senso «logocentrismo e cristocentrismo cosmico sono la stessa cosa». ID., «Fondazione», 73.

⁶¹ G. BARZAGHI, *Dialettica*, 89.

⁶² In altri termini, «l'Autocoscienza divina espressa cosmicamente è Cristo [...] e quindi – *conversim* – Cristo è la manifestazione dell'autocoscienza divina espressa cosmicamente». G. BARZAGHI, «Fondazione», 60.

supportare un'effettiva consistenza umana dell'essere divino⁶³ sembra infatti unilateralmente assorbita nell'esemplarità del Verbo⁶⁴, tramite il quale Dio pensa sé, e quindi il mondo come luogo d'espressione di sé. Il medio umano che incarna quest'espressione ha carattere accidentale, perché Dio resta identico a sé a prescindere dalla propria apparizione cristologica⁶⁵. Di nuovo, lo prova il fatto che sia una *relatio rationis tantum* ad articolare l'eterna destinazione di Dio al mondo: stante questo legame, Barzaghi coglie come l'assioma rahneriano implichi che l'essere divino sia in eterno incarnabile, e l'umano assumibile in forza di ciò. A differenza del gesuita, non ammette tuttavia alcuna portata sostanziale (cioè costitutiva) dei due trascendentali rispetto ai loro soggetti. Se «il Logos intratrinitario è sempre nella situazione di incarnazione (*ab aeterno*)»⁶⁶, l'asserto non può ridurre la storia di Gesù ad apparizione dell'essere divino nel mondo. Proprio a motivo di quanto esso comporta, la rivelazione è la realtà di Dio e dell'uomo, che si danno insieme non solo dal punto di vista noetico, ma anzitutto ontologico. L'assioma rahneriano citato da Barzaghi custodisce quindi il meglio della sua lettura anagogica. La loro convergenza attesta l'impossibilità d'intendere la predestinazione di Gesù, Verbo incarnato, come successivo ed eventuale anziché originario nell'unico ordine di provvidenza voluto da Dio. Poiché però quest'ordine cristocentrico sussiste in quanto riguarda Dio stesso quale suo libero creatore e liberante salvatore, occorre ridiscutere il principio logico per il quale la relazione di Dio all'umanità assunta non è reale, ma solo di ragione.

⁶³ Tanto più «se l'agire di Dio è Dio, la sua stessa sostanza», allora egli va riconosciuto identico alla propria rivelazione cristologica. Cf G. BARZAGHI, «Anagogia. Il cristianesimo sub specie aeternitatis», *hT* 37 (2019) 94.

⁶⁴ L'*exemplar* «può rappresentare il livello sintetico nel quale la filosofia tomista può trovare il minimo di complessità che guida nel massimo di complessità», dalla mente divina (semplicissima) alla frammentazione della storia universale. Cf G. BARZAGHI, *Anagogia*, 134; ID., *Il fondamento teoretico della sintesi tomista: l'Exemplar*, ESD, Bologna 2015; ID., «Fenomenologia, metafisica, anagogia», *Divus Thomas* 111 (2008) 11-21; F. BELLELLI, «Il fondamento anagogico dell'analogia come criterio di interpretazione della cristologia», *Divus Thomas* 111 (2008) 193-204.

⁶⁵ Nonostante essa sia decisiva in ordine alla salvezza (senso originario della creazione): estraneo all'essere di Dio, tale effetto creato non è che l'applicazione del suo infallibile volere.

⁶⁶ G. BARZAGHI, «Fondazione», 68.

III. CRISTOCENTRISMO: ORDINAMENTO DEL MONDO COME DESTINAZIONE DI DIO

A motivo del proprio carattere soprannaturale, il fine della provvidenza divina non emerge che nella sua sorprendente esecuzione. Poiché l'*intellectus fidei* prende luce e parola a partire dall'esperienza pasquale del Crocifisso risorto, egli può essere riconosciuto mediatore della creazione perché viene riconosciuto mediatore di salvezza. Il primogenito dai morti è il primogenito di tutte le creature perché è primizia della creazione nuova, colui che tutta la ricapitola. Per giudizio comune a tutte le proposte vagliate, l'autodisposizione divina s'avvera mediante la storia umana che progetta di vivere, e della quale non può dunque smentire in anticipo la consistenza⁶⁷. Quest'evento escatologico decide la fondazione del mondo, da sempre orientato alla salvezza. A motivo di ciò, la prospettiva anagogica teorizzata da Barzaghi non può tralasciare una necessaria premessa: il ricercato sguardo *sub specie aeternitatis (ex parte Dei)* è possibile solo in forza di una rivelazione *sub specie temporis (ex parte hominis)*, il che significa *sub specie et ex parte Christi*⁶⁸. Tanto quanto il suo pensiero e volere, la realtà di Dio non è conoscibile altrimenti, giacché altrimenti non accade. Nel vincolo dello Spirito egli decide d'essere Padre del Figlio *incarnato*, in vista e per mezzo del quale tutte le cose sono state create. Per questa stessa ragione, l'eterno pensiero divino circa Cristo getta luce sull'altrettanto eterna disposizione di sé, ovvero sul personale coinvolgimento di Dio in tale evento.

Teorizzare un *crisocentrismo anagogico* esige allora il riconoscimento di una costitutiva incidenza dell'umanità del Verbo non solo quanto al

⁶⁷ Classicamente, questa coincide con il merito di Gesù (fine redentivo dell'apparizione corporea del Verbo), a prescindere dal quale Dio non salva il mondo.

⁶⁸ L'assoluta intrascendibilità di questo sguardo è proprio ciò che non mette a fuoco G. MARAGLINO, «Anagogia o visione "di" Cristo: tra G. Biffi e G. Barzaghi. Presupposti per un teorema del fondamento», *hT* 37 (2019) 99-113. Con le parole degli autori citati, Dio solo può avere e dare visione di sé: eternamente sceglie d'averla e darla mediante il proprio Verbo fatto uomo. Vedere Dio *ex parte Dei* significa dunque partecipare alla *visio Christi*, ossia all'ottica dell'uomo che guarda a Dio così come se ne vede visto, guadagnando simultanea evidenza, nello Spirito (*gratia*) e nella libertà (*fides*), di lui come Padre e di sé come Figlio. Cf S. DUCHI, *Visio Dei, visio fidei*, 368-389. Inaugurata dal Risorto, la perfetta rivelazione trinitaria non coincide perciò con l'ostensione di una *essentia Dei* da contemplare, ma col compiersi di un evento salvifico realizzando il quale Dio identifica definitivamente sé. Alla luce di ciò trae nuovo lustro il fatto che «*gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei*». IRENEO, *Adversus haereses*, IV, 20, 7 (PG 7, 1037).

mondo, ma appunto quanto a Dio, che vuole assumerla al fine di compiere la propria originaria visione di sé e del mondo. Poiché il suo stesso pensiero (*Logos*) si fa azione, la realtà di Dio è un'evidenza pratica, rivelata come storia di salvezza. Il fine che egli determina non è solo dato al creato, ma anzitutto voluto da Dio per sé. Come questo fine, che è *primus* nell'intenzione di Dio, non viene conseguito se non nell'*ultima* sua esecuzione umana, così l'eterna idea divina (*Logos*) non ne prevarica la realizzazione storica, giacché questa storia ne è l'esatta affermazione. Tale è il *reale* apporto dell'umanità di Gesù all'identità di Dio: l'opera del Figlio incarnato dà coronamento a quella del Padre celeste, che a tal fine la assume come condizione intrascendibile⁶⁹.

Sostenere che il mondo sia pensato in Cristo comporta ammettere che Dio mai pensa sé senza il mondo, e la sua esistenza umana è il fenomeno ove s'avvera tale identità: egli realizza l'idea fissa, il *Logos* nel quale Dio pensa sé e il mondo. La tesi per la quale «il Cristocentrismo è quella visione prospettica determinata dal punto di fuga che è il *Christus totus ab aeterno*»⁷⁰ si applica al mondo perché valida anzitutto per Dio. A motivo della sua identificazione umana, tale evento attesta la differenza specifica e la valenza universale della predestinazione di Gesù. Riconosciuto (anagogicamente) in essa l'*ordo realitatis* che Dio sceglie per sé, la stessa provvidenza divina smentisce il paradigma della *relatio rationis tantum*⁷¹. Il superamento di quel residuo scolastico può migliorare la critica rivolta da Barzaghi a un'ipotesi teologica, quella di Jacques Dupuis⁷², che ritiene sminuire l'unicità della mediazione di Cristo. Per verificare i risultati dell'indagine sin qui condotta, pare utile farvi cenno.

⁶⁹ Il primato della grazia non viene contraddetto, ma si esprime esattamente nel concorso della libertà con cui s'è voluta identificare. Nel lessico dei manuali, ne è la causa finale e meritoria: legandosi al mondo mediante Cristo, Dio vuole la libertà di quest'uomo come propria corrispondente fonte di salvezza.

⁷⁰ G. BARZAGHI, «Cristocentrismo», 70.

⁷¹ Simultaneamente, nella propria affermazione umana Dio sceglie sé (*si decide*) creatore e salvatore del mondo: l'approccio anagogico ha perciò sempre carattere escatologico. Mentre smentisce il rapporto antitetico tra eternità e tempo, quest'ultimo registro consente di cogliere la reale consistenza della decisione d'incarnarsi all'interno dell'immutabilità divina.

⁷² Cf G. BARZAGHI, «L'inseità», 219. Il domenicano si limita a considerare J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, Paris 1997.

1. *L'Eletto è il salvatore: singolarità e universalità di Cristo*

Nonostante la censura che il teologo domenicano oppone al collega gesuita, le loro posizioni di fondo si dimostrano più vicine di quanto appaia a motivo del fatto che entrambi considerano Gesù l'apparizione storica del Verbo divino, trascendente ogni immagine corporea. Con esito divergente da Barzagli, Dupuis ne deriva che la sua epifania cristologica non possa perciò dirsi assoluta, ammettendo di conseguenza la possibilità d'altre manifestazioni dello stesso Verbo⁷³. Se Cristo è *una* sua mediazione per il mondo, la convinzione che sia *l'unica* o se ne possano dare altre (qualsiasi rapporto intrattengano fra loro) non cambia il fatto che *nessuna* di esse sia costitutiva per l'essere di Dio, il quale vi rimane identico a prescindere⁷⁴.

Senza poterne svolgere le conseguenze, la tesi interessa il presente studio perché aiuta la discussione del suo punto chiave (il modo con cui Dio concepisce Gesù), rafforzandone il diverso parere. Compreso infatti che la predestinazione di Cristo identifica l'ordinamento del mondo alla salvezza perché identifica la destinazione di Dio all'uomo, lo stesso principio sancisce l'unicità rivelativa e l'universalità salvifica di Gesù⁷⁵. Se dunque la pertinenza del cristocentrismo sta nell'affermazione che «*tutta* la realtà si trova ontologicamente centrata e fondata in Cristo»⁷⁶, ciò accade perché Dio pensa cristologicamente non solo il mondo, ma anzitutto sé. Circo-scrivere al mondo (ovvero a un effetto creato) il motivo dell'incarnazione (ovvero della *praedestinatio Christi*) suppone una considerazione di Dio

⁷³ Proprio perché «la vita e la condizione umana di Gesù sono una espressione umana del mistero del Figlio di Dio», per quanto «normativa per la fede cristiana» tale declinazione storica del mistero divino rimane «limitata, incompleta e imperfetta» rispetto al mistero stesso. Cf J. DUPUIS, *Vers une théologie*, 410; ID., *Jésus Christ à la reconte des religions*, Desclée, Paris 1989, 247-268.

⁷⁴ Nell'impianto manualistico, come notato, analogo rapporto stava tra l'immanenza divina e le sue possibili economie.

⁷⁵ La condizione umana è cristologicamente strutturata e trova in Gesù, autoespressione divina, la propria realtà. L'uomo è *il salvabile* perché in Cristo è salvato: mediante lui trova attuazione per tutti una «soprannaturale possibilità di salvezza». K. RAHNER, *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*, SW 22/2, 348-349. Perciò ogni uomo, perché uomo, è un «cristiano anonimo». *Ivi*, 570. Cf ID., *Die anonymen Christen*, SW 22/2, 284-291; ID., *Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen*, SW 22/1, 917.

⁷⁶ G. BARZAGHI, «L'inseità», 220.

previa e astratta rispetto all'incarnazione stessa⁷⁷. Al contrario, qualora egli avesse operato altrimenti, non sarebbe stato lo stesso Dio. Se Gesù «si identifica con la Verità stessa, costituendo, in pienezza, la Rivelazione», la sua vicenda non può esaurirsi in una raffigurazione dell'identità divina⁷⁸, pena intendere questa in sé perfetta e indipendente dalla storia di Gesù⁷⁹. La vicenda del Salvatore è infatti condizione non solo per sapere, ma per realizzare l'originaria disposizione divina che regge la creazione e le guadagna la salvezza. In tale disposizione ne va dell'identità di Dio stesso.

IV. LA LIBERTÀ DI CRISTO SECONDO LA NECESSITÀ DI DIO

La lezione classica intuisce che Dio dispone un particolare ordine di provvidenza, nel quale la sua volontà si compie mediante quella libertà umana che suscita come elemento senza il quale il proprio progetto non può realizzarsi. L'ordine fissato da Dio non comporta dunque uno scavalamento della storia umana, bensì ne cerca il concorso realistico (meritorio): se Dio vuole salvare il mondo in Cristo, vuole la sua vicenda come condizione insuperabile della propria provvidenza. La critica all'estrin-

⁷⁷ In particolare, la separazione tra il Verbo e Gesù appare spia della reticenza moderna (Lessing *docet*) ad accordare alla storia consistenza determinante nei riguardi della verità teologica, che vi rimarrebbe non solo ulteriore, ma estrinseca. La medesima pregiudiziale illuministica può condurre la teologia delle religioni a esiti ora agnostici, ora sincretisti. Cf G. CANOBBIO, *Gesù Cristo nella recente teologia delle religioni*, in ID. ET ALII (ed.), *Cristianesimo e religioni in dialogo*, Morcelliana, Brescia 1994, 79-110; G. COLOMBO, *Teocentrismo e cristocentrismo*, 99-104.

⁷⁸ Cf M. BORDONI, *La cristologia odierna di fronte alla questione della verità*, in M. SERRETTI (ed.), *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, San Paolo, Milano 2001, 104-105.

⁷⁹ La «Incarnazione del Figlio eterno e coeguale» non identifica affatto un «secondo piano operativo nel quale l'unità generativa-filiale del Padre e del Figlio si partecipa "nel Figlio" dando accesso alla loro divina *universitas*». M. SERRETTI, *De medietate Jesu Christi. L'unicità dell'universalità di Gesù Cristo*, in ID. (ed.), *L'attuale controversia sull'universalità di Gesù Cristo*, LUP, Roma 2002, 35. Se così fosse, la sua «singolarità poggia soprattutto sulla eterna generazione del Figlio in quanto questa si prolunga nella storia». M. BORDONI, *I fondamenti trinitari della singolarità e universalità di Gesù Cristo*, in M. SERRETTI (ed.), *L'attuale controversia*, 80. Questo prolungamento suona esemplaristico: la verità di Dio «non può essere definita senza l'avvento dell'incarnazione» (*ivi*, 106-107) non solo *quoad nos*, che così la veniamo a sapere, ma anzitutto *quoad Deum*, che così l'istituisce. Più in generale, l'invocato cristocentrismo non agisce solo verso la creazione (ovvero come misura dell'uomo innanzi a Dio: cf L. LADARIA, *Gesù Cristo salvezza di tutti*, EDB, Bologna 2009, 14-85) ma addita anzitutto l'autodeterminazione di Dio stesso (Cristo è la sua soggettiva misura).

secismo che grava su questa lezione ha permesso di scorgere il carattere originario della disposizione divina non solo riguardo al mondo, ma come reale determinazione di Dio.

L'umanità della sua rivelazione non è lo strumento per fare qualcosa che Dio avrebbe anche potuto non fare, bensì è la storia per diventare colui che ha voluto essere. Cristo identifica la realtà di Dio, poiché Dio si determina cristologicamente: «Il Logos è Logos proprio in quanto incarnato»⁸⁰, non nel senso che non esiste “prima” dell’incarnazione, bensì nel senso che Dio concepisce la propria esistenza in vista di quell’evento. Disponendo di sé in assoluta libertà, egli «è essenzialmente il suo proprio agire: è l’incarnazione»⁸¹. L’asserto di Barzaghi perderebbe vigore se questa rivelazione di Dio non venisse riconosciuta costitutiva del suo essere: facendosi uomo, la storia che Dio vive realizza l’eterno *ordo* circa sé e il mondo, del quale Gesù è la *ratio*⁸². Il fenomeno cristologico non è perciò interpretabile come apparizione didascalica del suo fondamento eterno. La prospettiva anagogica intesa come «fenomenologia di Gesù *sub specie aeternitatis*»⁸³ dovrà dunque riconoscere che la relazione tra Dio e uomo non è successiva alla definizione dei due termini, ma costitutiva della loro realtà. In sintesi, l’identificazione cristologica di Dio comporta che non esista prima l’uomo e poi la sua relazione a Dio. Per ogni figlio d’Adamo,

⁸⁰ G. BARZAGHI, «Fondazione», 69.

⁸¹ G. BARZAGHI, «Cristocentrismo», 85. Corsivo nel testo. La vicenda di Gesù comporta un «*modo nuovo* di presenza» dell’identica persona trinitaria. In tal senso, l’espressione è volta a negare «una presenza nuova come se prima la persona fosse assente». Cf Id., «L’inseità», 292.

⁸² L’intento di «contemplare *sub specie aeterni* il Mistero rivelato nella narrazione evangelica della misericordia del *Trinitas-Deus* così come è stata rivelata dal vissuto della compassione viscerale di Gesù» (M. SALVIOLI, «La misericordia», 25) non può eludere, pena la sua smentita, tale identificazione. In caso contrario si ricadrebbe nei rilievi già mossi a Barzaghi. Pur sancita l’inseparabilità della storia di Gesù dalla verità di Dio, Salvioli resiste a tribuire carattere costitutivo alla prima verso la seconda: se certo «il vissuto di Gesù, inevitabilmente corporeo, costituisce l’unico accesso adeguato per giungere alla verità di Dio» (*ivi*, 48), per lo stesso motivo ne resta l’esatta, ma approssimativa traduzione storica. Cf *ivi*, 95-99.

⁸³ Cf F. BELLELLI, «Il fondamento», 197. La volontà di fare dell’anagogia il «punto prospettico nel quale possono convergere il discorso fenomenologico e quello metafisico» soggiace all’assunzione dell’irriducibilità della storia da parte della volontà di Dio che appunto come tale la pone. Attestare «la verità non come *esterna* bensì come *interna* alla storicità» (*ivi*, 202-203) comporta non solo dire che si dice *in* lei, ma che si dice *come* storia.

essere uomo significa esistere in quella relazione con Dio che è decisa in Cristo. A condizione di ciò, essere Dio significa esistere in relazione a quell'uomo che ne è l'autoespressione, e per mezzo di lui relazionarsi ad ogni creatura. Inesauribile a un immanente concetto, quest'identità si compie come storia di salvezza: l'epifania di Dio nel mondo non ne notifica l'essere o la volontà, bensì realizza l'uno e l'altra.

La pregiudiziale metafisica che inquadra il legame tra Dio e il mondo come un rapporto in cui il creato «non aggiunge nulla all'Essere assoluto» smentisce il carattere cristocentrico della sua rivelazione. Per quest'ottica infatti una relazione non reale, bensì solo di ragione «si ritrova conseguentemente anche tra la Persona del Verbo e la natura umana assunta»⁸⁴: l'idea di Cristo *ex parte Dei* viene così risolta nell'idea di Dio a monte di Cristo, cioè della sua stessa rivelazione. Al contrario, essa è irriducibile all'immanente riflessione di Dio non per una deficienza di questa, bensì precisamente per la libertà dell'atto con cui Dio dà vita al mondo (*exitus*-creazione) chiamandolo a una definitiva comunione di vita con sé (*reditus*-salvezza)⁸⁵. Anziché esserne falsata, l'immutabilità di Dio acquista senso a partire dalla predestinazione di Gesù, ossia da un ordinamento del mondo (*ad extra*) scelto in ragione di una originaria disposizione divina (*ad intra*). Dio è sempre identico a se stesso *non a prescindere* dal fatto che divenga uomo, ma perché da sempre decide di diventare uomo: egli si identifica con il proprio agire.

⁸⁴ M. SALVIOLI, «La misericordia», 52. Cf G. BARZAGHI, *Dio dopo gli Dei*, in ID., *Lo sguardo di Dio*, Cantagalli, Siena 2003, 343-344. Lamentare che «la verità cristologica di Dio rimane non pensata dalla teologia metafisica» (M. SALVIOLI, «La misericordia», 53) non coglie nel segno finché non si sciolgono le precomprensioni di quest'ultima rispetto alla sorprendente rivelazione che Dio fa di sé. Già Rahner rimprovera tali presunzioni: «Si sa già chi sia l'uomo mentre ci si appresta a mostrare che Cristo è un vero uomo». K. RAHNER, *Allgemeine Grundlegung der Protologie und theologischen Anthropologie*, MS 3/1, 415. Identica critica va fatta valere quanto a Dio: asserire che «Dio potrebbe creare il mondo senza incarnazione» comporta parlare non solo di un altro mondo, ma di un altro Dio rispetto a quello che s'è rivelato. Cf *ivi*, 416.

⁸⁵ Il fatto che «l'eterna decisione di Dio e il suo dispiegamento storico esistono "simultaneamente"» (G. BARZAGHI, «L'inseità», 283) deve considerare l'apporto reale di Gesù a Dio, suo Padre più forte del convincimento che «a Dio ripugna il divenire». *Ivi*, 281. In proposito, l'immutabilità di Dio non è storica, ma eterna: appunto come tale diviene intelligibile dalla storia di Gesù, non malgrado essa. Cf F. MEESEN, *Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung*, Herder, Freiburg 1989.

Protraendo l'intuizione rahneriana, l'«esistenza umana di Dio»⁸⁶ è quel carattere trascendentale che palesa «la positiva attitudine di Dio a far propria l'esistenza dell'uomo»⁸⁷: al fondo di ciò, «l'antropologico appartiene all'istituzione stessa della verità teologica»⁸⁸. Viceversa, la verità teologica è presupposto e condizione della realtà umana. Realizzata nell'autoaffermazione (*Realsymbol*) che è Gesù, la corrispondenza reciproca d'immanenza ed economia mostra il carattere cristocentrico dell'ordine universale perché attesta il carattere cristocentrico della rivelazione divina⁸⁹. Come fine e quindi come principio, Gesù è la storia di Dio⁹⁰, compimento salvifico di quella da lui intessuta sin dalla fondazione del mondo⁹¹. Senza confusione né separazione, diventare quest'uomo attesta

⁸⁶ Cf P. SEQUERI, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù: giustificazione e prospettive», *Teologia* 23 (1998) 315; C.M. LA CUGNA, «The Relational God. Aquinas and Beyond», *Theological Studies* 46 (1985) 660-662.

⁸⁷ A. BERTULETTI, «Il concetto di persona e il sapere teologico», *Teologia* 20 (1995) 144. Questo dato appare inesauribile a una lettura sostanzialistica (formale), mostrandosi semmai in tutta pertinenza solo nella dinamica storico-salvifica, cioè cristologica. Viene simultaneamente definito e avverato mediante Gesù, in forza del quale diventa pensabile. Sebbene il vero Adamo performi il canone originario dell'assioma messo come titolo, la sua costitutiva (e non solo esemplare) azione sfugge a I. KONCSIK, «Menschliche Freiheit kraft göttlicher Freiheit», *WW* 68 (2005) 316-323. Escatologicamente, l'uomo nuovo fa nuovo l'uomo.

⁸⁸ A. BERTULETTI, «Il concetto», 118. Cf P. GAMBERINI, *Un Dio relazione*, Città Nuova, Roma 2007, 116-162; M. NERI, «Verso una fenomenologia di Gesù», *RTE* 9 (2005) 387. La tesi dirime le tensioni sollevate da K. KUSCHEL, *Generato prima di tutti i secoli? La controversia sull'origine di Cristo*, Queriniana, Brescia 1996, 545-679.

⁸⁹ In forza di questa sua disposizione «si può predicare di Dio una relazione reale alla creatura, quando è data identità reale tra Creatore e creatura. Nell'evento di Gesù Cristo Dio ha vincolato la sua essenza e la sua esistenza alla creatura». P. GAMBERINI, «Tesi sul "divenire di Dio"», *La Scuola Cattolica* 129 (2001) 286.

⁹⁰ Se non può essere contraddittorio che l'identico Signore sia vero Dio e vero uomo (ne va della ragionevolezza della *revelatio Dei* e dell'atto di fede), neppure è contraddittorio che l'Eterno (Dio) realizzi sé come storia (Padre del Crocifisso Risorto, datore dello Spirito). Cf CONCILIO VATICANO I, *Dei Filius*, AAS 5 (1869/1870) 489. La concentrazione cristologica qualifica la tesi rispetto alla deriva idealistica che pensa la storia del mondo come processo di autorealizzazione di Dio.

⁹¹ L'eternità di Gesù come autorivelazione di Dio suppone non vi sia tempo in cui Dio abbia deciso d'incarnarsi. La radicale dipendenza da tale grazia appiana la controversia circa l'eternità del mondo: cristologicamente orientata, l'azione di Dio fa il tempo, il cui inizio è segno di gratuità della creazione. Cf W. KERN, *Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens*, MS 2, Benziger, Einsiedeln 1967, 519-529. In positivo, se questa rivelazione è voluta *ab aeterno* da Dio, il progetto di *questo* mondo sta da sempre nella

il suo risolutivo giudizio sulla storia e su di sé: tale è la portata della predestinazione di Gesù. In lui è istituito il fondamento della relazione reale tra Dio e il creato: in senso assoluto, originario cioè e definitivo, il cristocentrismo nomina il destino salvifico d'ogni esistenza perché rivela lo stile dell'essere di Dio.

7 settembre 2019

sua mente. In negativo, per assurdo, se Dio non avesse voluto rivelarsi (così), il mondo (com'è) non sarebbe mai esistito. A motivo dell'eternità del suo volere, eventuali altre potenzialità d'autodeterminazione divina e le loro conseguenze risultano, più che impenetrabili, inconsistenti.