

IL LOGOS E GESÙ ALLA RICERCA DI UN NUOVO SPAZIO DI PENSABILITÀ DELL'INCARNAZIONE

SOMMARIO: 1. UN'INVERSIONE DI TENDENZA - 2. LA DISTINZIONE TRA IL LOGOS E GESÙ: L'EQUIVOCO SUL VERSANTE DEL LOGOS - 3. IL SENSO MITICO E METAFORICO DELL'INCARNAZIONE: L'EQUIVOCO SUL VERSANTE DI GESÙ - 4. CONCLUSIONI: LA VERITÀ DEL FIGLIO QUALE EVIDENZA DELLA STORIA DI GESÙ.

C'è un'interessante notazione nella poderosa ricerca di K.-J. Kuschel sulla «cristologia della preesistenza»¹ che esprime bene l'attuale stato della questione: l'idea di preesistenza emerge e si afferma in tempi di particolare crisi, che esigono di ripensare tutto dall'origine, riconsiderando il «principio» da cui ci si muove. Il pensiero sulla preesistenza è legato quindi alla questione del punto di partenza del pensiero, alla ricerca del principio da cui partire per cogliere adeguatamente la verità della storia e dell'uomo. In quanto tale il pensiero della preesistenza riemerge in particolari momenti di crisi epocale. A conferma Kuschel analizza il passaggio dalla teologia liberale alla teologia dialettica (da A. von Harnack a K. Barth) alla fine della prima guerra mondiale:

«Si introduce un nuovo interrogarsi sull'inizio di tutti gli inizi umani, sull'origine di tutte le origini storiche, sull'eterno prima del tempo e in ogni tempo. In altri termini, alla crisi sociale di quel periodo la teologia rispose *inasprendo quella crisi dei fondamenti teologici* che faceva radicalmente saltare l'armonizzazione liberale tra mondo e Dio, tra tempo ed eternità, tra teologia e antropologia. Solo un *radicale nuovo inizio del discorso teologico* poteva riuscire a dominare la crisi. [...] La prospettiva si chiarisce: la nuova impostazione della giovane teologia, con cui si voleva andare incontro alla

¹ K.-J. KUSCHEL, *Generato prima di tutti i secoli? La controversia sull'origine di Cristo* (= BTC 84), Brescia, Queriniana, 1996.

crisi epocale di chiesa e società, equivaleva a una riscoperta del «prima» di Dio stesso, più concretamente: a riscoprire la *radicale preesistenza di Dio, che precede ogni esistenza*².

La stessa cosa si può verificare nei testi della Scrittura che introducono figure di realtà preesistenti. Così la «crisi della sapienza» di fronte alle questioni del male porta a indagare «al principio» il nesso tra sapienza e creazione, mentre la percezione della distanza tra il Dio trascendente e il mondo produce figure mediatrici personificate. Di nuovo, lo shock politico generato nel giudaismo dall'aggressività di Antioco III (nel terzo secolo avanti Cristo) apre una nuova riflessione sul senso radicale della storia alla luce del progetto originario-eterno di Dio, riflessione che si esprime nell'apocalittica. In questo contesto sorge una nuova idea di preesistenza, associata a una figura salvifica messianica (Figlio dell'uomo)³.

Al di là della validità dei singoli esempi, la tesi suggerisce di riconoscere nella rinata attenzione al Logos preesistente il segno di una crisi epocale, che riapre la questione delle origini: da dove partire per cogliere la verità che Gesù rappresenta per l'umanità? La crisi consiste nella percezione di una sproporzione tra la particolarità storica e culturale di Gesù e del suo Vangelo da un lato e le esigenze dell'ecumene multireligioso e pluralista dall'altro. Se Gesù mette in gioco la verità di Dio per ogni uomo, il suo significato universale deve trascendere qualsiasi concreta determinazione storica e culturale e abbracciare a un livello originario ogni creatura. La verità di Gesù Cristo, se vuol mantenere l'alto profilo della sua pretesa, deve essere ripensata all'inizio delle vie di Dio con l'uomo e quindi nello spazio dell'origine, «nel principio». Questo tipo di riflessione mette in campo un pensiero dell'origine e della trascendenza che rivaluta le nozioni di preesistenza, riportando in primo piano il Logos universale, il Cristo cosmico mediatore della creazione, il Figlio preesistente.

Proprio quando sembrava che la cristologia potesse congedarsi dalle speculazioni sul Verbo preesistente per concentrarsi finalmente sulla verità storica di Gesù di Nazareth⁴, le esigenze connesse al dia-

² *Ivi*, 72-73. I corsivi sono nel testo.

³ *Ivi*, 236-290.

⁴ L'esigenza di ricomprendere la nozione di incarnazione del Verbo in modo da rispettare lo spessore storico dell'evento cristologico è raccolta da alcune cristologie recenti nello studio di V. BATTAGLIA, *Il tema dell'Incarnazione in alcune cristologie contemporanee*, in IDEM (ed.), *L'Incarnazione. Attualità di un messaggio*, Milano, Edizioni O.R., 1985, 79-98. Vi sono analizzate le cristologie di Ch. Duquoc, W. Kasper, B. Forte, B. Sesboüé.

logo interreligioso (il senso della pretesa universale della fede cristiana, la possibilità di salvezza per tutti, il rapporto di Cristo con altre tradizioni religiose) hanno rimesso in discussione il nesso tra la particolarità storica di Gesù e la pretesa universale della sua vicenda⁵. Ne è emersa la percezione della sproporzione tra la verità storica di Gesù e le dimensioni planetarie che va assumendo la domanda religiosa dell'uomo delle società multietniche e pluraliste. *Il significato religioso di Gesù non può chiudersi nello spazio di un'esperienza storica particolare, ma deve ritrovare le sue radici nel mistero stesso di Dio, coestensivo alla creazione.* Solo se abita a titolo proprio nel principio delle relazioni di Dio con le creature, il mistero di Gesù Cristo può avanzare una pretesa salvifica universale. Questo mutamento di prospettiva ha indotto una ripresa della problematica della cristologia del Logos e della preesistenza. Proprio perché la domanda su Gesù è diventata quella della salvezza di molti uomini che vivono al di fuori del cristianesimo storicamente visibile, lo spazio della cristologia si è riaperto sulle questioni dell'originaria relazione di Dio con le sue creature.

È dunque l'urgenza del dialogo interreligioso a rimettere in gioco quella «cristologia della preesistenza» che certa teologia razionalista o demitizzante aveva liquidato come inutile ellenizzazione del cristianesimo o improponibile rilettura mitica del significato salvifico di Gesù o ancora come complicazione ontologico-dogmatica della fede. Ma come si propone questa rinnovata attenzione alla cristologia del Verbo preesistente e incarnato?

I. UN'INVERSIONE DI TENDENZA

Volendo caratterizzare con uno slogan la nuova linea di tendenza della riflessione cristologica, nel suo sforzo di ripensarsi all'interno di una teologia del pluralismo religioso, si potrebbe parlare di un passaggio «dalla cristologia dell'origine divina di Gesù senza preesistenza» ad una nuova «cristologia del Logos preesistente distinto da Gesù».

1.1. La caratterizzazione della riflessione cristologica recente come «cristologia dell'origine divina di Gesù senza preesistenza» emerge da alcune delle maggiori cristologie più recenti: J. Moingt, K.-J. Kuschel,

⁵ Due significativi esempi dell'assunzione di questa problematica nella riflessione cristologica si possono trovare nelle raccolte di saggi: P. CODA (ed), *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Roma, Mursia, 1997; M. CROCIATA (ed), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2000.

E. Schillebeeckx, H. Küng, P. Schoonenberg⁶. La proposta di questo «modello cristologico» è quella di comprendere la preesistenza come «espressione limite» dell'origine di Gesù in Dio, ovvero della presenza speciale di Dio nella storia del Nazareno quale fondamento della sua pretesa di essere la rivelazione insuperabile di Dio. Questo tipo di cristologia non elabora un pensiero sul «principio» o su un «tempo prima della nascita terrena» di Gesù, ma riflette sulle dimensioni della gloria del Risorto, costituito Signore su tutte le cose in quanto «primogenito della nuova creazione» e quindi mediatore originario dell'azione vivificante di Dio. Si può confessare perciò la figliolanza divina di Gesù senza dover «immaginare un preesistente» accanto all'unico Dio.

È questa la conclusione della vasta ricerca di K.-J. Kuschel, che nel suo sforzo di ripensamento del tema della preesistenza si vuole più radicale degli aggiornamenti proposti da altri teologi contemporanei e in particolare da W. Pannenberg⁷. Se è vero infatti che «con la cristologia di Pannenberg è emersa una volta per tutte anche nella teologia sistematica la problematica oggettiva della cristologia della preesistenza in tutta la sua asprezza e profondità», nella sua spiegazione dell'evento della risurrezione egli cerca di «riprendere nuovamente tutto quanto la cristologia classica riteneva di dover dire su Gesù Cristo a priori, "già da sempre". La storia di Gesù diventa in tal modo per Pannenberg non semplicemente lo scenario per dimostrare una dualità metafisica di Padre e Figlio immutabile a priori, ma piuttosto il trampolino di lancio per raggiungere questo legame metafisico ammesso in ogni caso già da sempre come dato trascendentale». Questa operazione però fallisce il senso dei testi scritturistici, che in nessun

⁶ Si vedano rispettivamente: J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu* (= Cogitatio Fidei 176), Paris, Cerf, 1993, 623-706; K.J. KUSCHEL, *Generato prima di tutti i secoli?* (BTC 84), Brescia, Queriniana, 1996; E. SCHILLEBEECKX, *Gesù. La storia di un vivente* (= BTC 26), Brescia, Queriniana, 1976, 691-709, dove analizza in che senso Gesù è l'eterno Figlio di Dio (in relazione alla problematica nozione di «persona»); IDEM, *Il Cristo, la storia di una nuova prassi* (= BTC 37), Queriniana, Brescia, 1980, 184-195, dove analizza le affermazioni sul Gesù escatologico preesistente di Fil 2,6-11, rimandando all'idea di «preesistenza escatologica» (apocalittico-sapienziale); H. KÜNG, *Essere cristiani*, Milano, Mondadori, 1976, 502-510, dove spiega nei seguenti termini il significato degli asserti sulla preesistenza: fin dall'eternità non c'è altro Dio se non quello manifestatosi in Gesù; ciò significa che Gesù stesso assume un significato universale alla luce del Dio universale; per il credente ciò che è avvenuto in Gesù si spiega soltanto se la sua origine ultima è pensata alla luce di Dio; in Gesù l'uomo è chiamato a trascendere mondo e tempo per entrare in un'altra dimensione; P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini. Questioni di cristologia* (= BTC 9), Queriniana, Brescia, 1971, 75-114, dove tra l'altro si precisa il senso della «cristologia della presenza di Dio» come cristologia senza dualismo e quindi come cristologia della trascendenza umana di Gesù, Figlio di Dio e uomo escatologico.

⁷ Per quanto segue si veda H.J. KUSCHEL, *Generato prima di tutti i secoli?*, 546-559.

luogo presentano una «comprensione della preesistenza propriamente apocalittico-protologica». In tal senso è gratuita l'affermazione che nel NT si manifesta escatologicamente un'eterna filiazione divina di Gesù. Si deve dire piuttosto che «nel NT si manifesta escatologicamente il definitivo impegno di Dio, secondo il quale nell'evento di Gesù Cristo è fondata la salvezza universale per tutti gli uomini». La fede nella risurrezione del NT non è la rivelazione di una dualità metafisica di Padre e Figlio, presente «da sempre» fin dall'eternità. Una simile lettura deriva da uno schema concettuale apocalittico impertinente. La risurrezione significa piuttosto che l'intero evento di Gesù va capito come rivelazione di Dio per la salvezza dell'uomo. Il «da sempre» della filiazione si riferisce all'evento storico Gesù Cristo nella sua totalità, non a una relazione metafisica tra Padre e Figlio esistente dall'eternità, la quale avrebbe come conseguenza una dualità in Dio⁸. È interessante la replica di W. Pannenberg, che obietta a Kuschel di non essere conseguente nelle sue considerazioni sul significato della risurrezione di Gesù per la verità di Dio: «Kuschel... concorda con quel che io dico, che cioè «noi non possiamo più pensare correttamente la divinità di Dio se prescindiamo da Gesù»» (557). Inoltre, sempre secondo Kuschel, «anche secondo il NT bisogna assolutamente attenersi al fatto che 'Gesù per i credenti appartiene' alla divinità del Dio eterno, con la quale egli è indissolubilmente congiunto». Ma poi si chiede se da ciò debba conseguire che tale «unità sostanziale di Gesù con Dio» implichi pure che – come io mi esprimo nel brano citato dall'autore – Gesù «dal versante della sua unità con Dio, in quanto Figlio, esisteva prima ancora di farsi uomo, prima della nascita umana», se consegua quindi «la partecipazione di quest'uomo all'eternità di Dio, benché in quanto uomo egli non sia eterno, ma alla pari di tutti noi nato nel tempo» (*ivi*). Certo sono domande lecite. Kuschel però non offre nessun argomento per spiegare come si possano eludere le conclusioni cui egli accennava, sempre che si debba prendere sul serio il legame indissolubile tra la persona di Gesù e Dio nella sua eternità⁹. È impressionante come dalle stesse esigenze e sottolineature

⁸ *Ivi*, 556-559.

⁹ W. PANNENBERG, *Teologia sistematica 2* (= BTC 79), Brescia, Queriniana, 1994, 415 nota 126. Per maggior chiarezza riportiamo un ampio stralcio di questa pagina: «L'appartenenza di Gesù al Dio eterno, come è espressa nell'idea di figliolanza divina e come è confermata, per la sua persona e missione, dal fatto che egli è stato risuscitato, non può riguardare esclusivamente l'intervallo della sua esistenza terrena. Infatti la conferma del messaggio di Gesù, da parte di Dio che lo ha risuscitato alla vita, non attesta soltanto che Gesù aveva operato su mandato divino, ma anche che fin dall'eternità Dio è proprio colui che Gesù ha annunciato. Il messaggio e la storia di Gesù contengono la rivelazione escatologica e definitiva del Padre... Ma se il Padre fin dall'eternità è colui che nella storia si svela come Padre di questo Figlio,

derivino conclusioni opposte. In ogni modo, appare chiaro il problema: si possono ridurre le affermazioni sulla preesistenza a esplicitazioni della gloria del Risorto, intesa come segno della sua origine in Dio e dell'identificazione di Dio stesso con la vicenda di Gesù? Oppure si deve arrivare ad ammettere che in Gesù non è solo l'uomo glorificato ad essere «di fronte» al Padre per l'eternità, ma è il Figlio eterno che realizza nell'umano la sua relazione divina? Questa seconda possibilità non implica un «dualismo metafisico» inconciliabile con la mentalità giudaica monoteista in cui sorge il kerigma?

L'esigenza di reinterpretare la nozione di «preesistenza» deriva dalla convergenza di considerazioni ermeneutiche e sistematiche. A *livello ermeneutico* si fa tesoro della discussione sull'ellenizzazione del kerigma cristologico (A. von Harnack), sulla «demitizzazione» del messaggio biblico (R. Bultmann) e sulla parzialità della rilettura ontologico-dogmatica del mistero di Gesù (la discussione sul cosiddetto «modello calcedonese»). La ripresa di questa problematica ermeneutica nell'attuale dibattito sulla teologia pluralista, in una nuova prospettiva, è documentata sinteticamente dalla Commissione Teologica Internazionale (CTI) nel documento *Il cristianesimo e le religioni*:

«Un altro gruppo di teologi sostiene un teocentrismo salvifico con una cristologia non normativa. Svincolare Cristo da Dio priva il cristianesimo di qualsiasi pretesa universalistica della salvezza (e così diventerebbe possibile il dialogo autentico con le religioni), ma implica la necessità di confrontarsi con il dogma di Calcedonia. Questi teologi considerano tale dogma come un'espressione storicamente condizionata dalla filosofia greca, che deve essere attualizzata perché impedisce il dialogo interreligioso» (n. 20)¹⁰.

allora sarà pure vero che il Figlio deve essere concepito come fin dall'eternità appartenente al Padre e che il Padre non può essere pensato privo del Figlio. Ciò da un lato vuol dire che il Risorto è stato innalzato alla comunione eterna col Padre. D'altra parte l'appartenenza del Figlio Gesù all'eterno Padre sta pure a significare che il Figlio, prima ancora dell'esistenza terrena di Gesù, era unito al Padre, o anche che l'appartenenza di Gesù al Padre precede la stessa nascita in terra. Ma se la relazione con la persona storica di Gesù di Nazareth caratterizza fin dai tempi eterni l'identità di Dio come Padre, si dovrà anche parlare di un Figlio che preesisteva alla propria nascita terrena e che si è rivelato storicamente in Gesù di Nazareth. Ma allora l'esistenza storica di Gesù sarà concepita come l'evento dell'incarnazione del Figlio preesistente. Certo, questo Figlio che preesiste non può essere visto isolatamente in se stesso, a prescindere dal rapporto di figliolanza storica che Gesù intrattiene col Padre... E tuttavia esso deve essere visto talmente legato all'identità eterna del Padre da poter venir concepito come antecedente al momento temporale della nascita terrena di Gesù». Sul dibattito attuale in area tedesca si veda il bel contributo di M. GERWING, «Jesus, der ewige Sohn Gottes? Zur gegenwärtigen theologischen Reflexion über die Präexistenz Christi», *Theologie und Glaube* 21 (2001) 224-244. Più ampiamente R. LAUFEN (ed), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Paderborn, Schöningh, 1997.

¹⁰ In *La Civiltà Cattolica* 148 (1997) 152.

Il problema ermeneutico è riconducibile al sospetto che certe speculazioni su un essere preesistente, su una relazione eterna tra Padre e Figlio, precedente e indipendente rispetto alla storia di Gesù, non siano altro che il prodotto culturale della sensibilità filosofica greca. Questa, volendo afferrare la verità di Gesù nella sua essenza eterna (e quindi astratta e atemporale), avrebbe spostato la considerazione del mistero del Figlio nello spazio delle origini, smarrendo l'orizzonte escatologico-apocalittico del primo kerigma. È proprio questa ricerca della verità di Gesù Cristo «al principio» a fondare la pretesa di un valore universale del cristianesimo «di diritto», a priori, indipendentemente dalla storia di Gesù. De-ellenizzare il cristianesimo significa quindi liberarlo da una preoccupazione speculativa inessenziale, che cerca la verità all'origine, nelle essenze eterne, anziché nell'accadere storico¹¹.

A *livello sistematico* invece viene assunta l'istanza, emersa dal dibattito sul senso del «modello calcedonese», di pensare la verità di Dio *nell'umano di Gesù* e non accanto ad esso o nonostante esso. L'istanza, nella sua radicalità, è espressa con coerenza dalla proposta cristologica di K. Rahner: Gesù Cristo deve essere il mediatore definitivo tra Dio e l'uomo *nella sua umanità* e non per ciò che va al di là della sua umanità¹². Ciò comporta un ripensamento della cristologia nell'ambito di una teologia della creazione e quindi al di là delle categorie «oggettivanti» della metafisica classica. In altri termini, pensare al mistero di Gesù non può significare pensare al rapporto tra una «natura divina e una natura umana» giustapposte e successivamente unite nel Verbo incarnato. Si tratta piuttosto di pensare alla relazione originaria di Dio con la creatura, che non è nulla in sé di fronte a Dio, ma diventa qualcosa proprio a partire dal comunicarsi di Dio all'altro da sé. Un «altro da sé» che è tanto più se stesso, quanto più si riceve da Dio. Gesù Cristo in quanto mediatore realizza in maniera unica e insuperabile, perché originaria, questo riceversi della

¹¹ È proprio questa, peraltro, l'istanza critica radicale fatta valere da W. PANNENBERG, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Brescia, Morcelliana, 1974, per il quale occorre rivedere l'impostazione greca che associa la verità all'origine atemporale (essenza) anziché alla fine, cioè al compimento escatologico della promessa storica di Dio. Acquista in tal modo centralità la risurrezione rispetto all'incarnazione. È infatti nella risurrezione che si realizza l'unione escatologica di Dio e uomo in Cristo, anticipazione prolettica del compimento finale.

¹² K. RAHNER, *Problemi della cristologia d'oggi*, in *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, Roma, Paoline, 1965, 2-91; IDEM, *Teologia dell'Incarnazione*, Ivi, 93-121. Per una presentazione complessiva della proposta cristologica di Rahner si vedano I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner* (= BTC 97), Brescia, Queriniana, 1997; J.M. McDERMOTT, «The Christologies of Karl Rahner», *Gregorianum* 67 (1986) 87-123; 297-327.

creatura da un'autocomunicazione di Dio, in cui Dio dona se stesso nell'altro da sé, così che questo altro è veramente la storia di Dio, la realizzazione storica della sua autocomunicazione. Al di là delle questioni di merito sulla cristologia rahneriana, l'istanza è stata assunta come pertinente e conseguentemente svolta dalla cristologia successiva come cristologia della «presenza insuperabile del divino in Gesù» o come «cristologia della pienezza della rivelazione» nell'uomo di Nazareth o ancora come «anticipazione dell'unità escatologica di Dio e uomo» nella risurrezione e quindi nella storia di Gesù. Ciò che preesiste, dunque, sarà diversamente inteso come «autocomunicazione di Dio in se stesso» o come «l'originario manifestarsi di Dio nel suo Logos» o ancora come l'unità di Dio e uomo in quella realtà «mistica» o «escatologica» che si chiama «Cristo»¹³. È comunque più opportuno parlare in questi casi di «preesistenza» in Dio del mistero di Cristo (o realizzatosi in Cristo), che non di un Figlio preesistente.

Per caratterizzare questo tipo di considerazione del mistero di Gesù si è parlato di una «cristologia epifanica», distinta dalla cristologia classica dell'incarnazione¹⁴. L'istanza critica sollevata nei confronti di quest'impostazione è l'insufficienza dell'affermazione secondo cui in Gesù «agisce Dio stesso», «è in gioco l'essere stesso di Dio», se non si precisa che Gesù è Dio stesso che agisce come Figlio inviato dal

¹³ A titolo informativo ricordiamo che i rischi per la fede di una simile cristologia sono stati denunciati dal documento della CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Mysterium Filii Dei*, del 1972, riportato ora anche in P. HÜNERMANN (ed), *Denzinger. Enchiridion Symbolorum*, Bologna, Dehoniane, 1995, 1721, numeri 4520-22. Molto opportunamente il testo, diretto contro alcune espressioni della cosiddetta «cristologia olandese», non fa nomi precisi, ma si limita a indicare rischi e riduzioni delle dimensioni del mistero. Per una presentazione di quest'episodio della recente cristologia rimane un testo di riferimento obiettivo e ben documentato quello di C. PORRO, *Cristologia in crisi?*, Alba, Edizioni Paoline, 1975.

¹⁴ Si veda il recente contributo di D. MUÑOZ LEÓN, «Encarnación de Cristo. Estudio bíblico», *Estudios Trinitarios* 32 (1998) 39-75, in particolare 68-74, dove analizza le posizioni della «cristologia epifanica restrittiva» di Bultmann, Robinson e Kuschel. Il termine non rende ragione, in verità, delle esigenze pertinenti di questa linea della cristologia più recente, la quale – come sopra indicato – vuole semplicemente evitare di pensare al Logos come a un referente di discorso a sé, indipendente da Gesù Cristo, e quindi in modo mitologico. Una simile rappresentazione del Logos sarebbe da imputare a una certa impostazione metafisica del discorso, la quale parte da un'ingiustificata giustapposizione di Dio e uomo, pensando al Logos in Dio e successivamente alla sua presenza nell'uomo. In tal senso si auspicava un ripensamento in termini di «teologia della rivelazione» dell'unità di Gesù con Dio (anzi con la sua Parola) e quindi al senso della preesistenza. È vero, ad ogni modo, che una simile considerazione non chiarisce il rapporto tra la predestinazione di Gesù e la preesistenza del Verbo e rischia di sovrapporre semplicemente i due discorsi. Questa, peraltro, se non vediamo male, è la posizione «tertulliana» di J. MOINGHT, *L'homme qui venait de Dieu* (= *Cogitatio Fidei* 176), Paris, Cerf, 1993, 684-701.

Padre. Gesù non è riducibile all'*umano di Dio* o alla perfetta manifestazione di Dio nell'uomo. Gesù confessato come Cristo non è semplicemente l'umano confermato da Dio quale manifestazione della sua vita divina, né il mistero del Risorto è semplicemente l'umano in Dio che riceve nome e dignità filiale.

È innegabile che una buona parte della cristologia proposta dai teologi pluralisti (J. Hick, ma soprattutto R. Panikkar) non è lontana da simili posizioni quando propone di pensare a Gesù come ad una concretizzazione del mistero di «Cristo», ossia dell'unità (riconciliata) di umano e divino. Tale mistero si realizza in modo speciale in Gesù, però resta trascendente rispetto alla sua concretizzazione particolare in una vicenda storica limitata, permettendo così di verificarne altre concretizzazioni • addirittura «incarnazioni» in altre tradizioni religiose. Sarebbero questi i «semi di verità» sparsi nelle altre religioni.

1.2. Ma accanto a questa linea di tendenza si è fatta strada recentemente una diversa prospettiva, che recupera l'idea del Logos preesistente, incarnatosi in Gesù ma «distinto da lui», in quanto trascendente rispetto alla vita storica limitata del Nazareno¹⁵. Non è facile capire l'identità di questo «Logos»: sembra a volte che si tratti del simbolo • del sacramento dell'azione salvifica universale di Dio o del nome della volontà salvifica di Dio che sta al di là delle concretizzazioni nelle varie economie storico-religiose concrete. In quanto però è inteso come il «Logos *asarkos*» (non-incarnato) che opera nelle diverse religioni una differente manifestazione di Dio, fondando il valore autonomo delle varie tradizioni religiose, questo Logos assume la forma di una realtà divina personale preesistente, che ha una sua attività universale e plurale nelle diverse esperienze religiose. A questo livello della riflessione pare dunque di poter ritrovare l'idea di un «preesistente» personale e attivo, che opera diversamente nella storia della salvezza, o meglio nelle diverse economie salvifiche. La problematica del pluralismo religioso riapre lo spazio per una considerazione del Logos preesistente. Torna di attualità quindi la questione dell'identificazione del Logos con Gesù Cristo, che riporta la riflessione sull'identità di Gesù all'origine, cioè al principio delle vie di Dio con l'uomo. Si tratta di uno spazio originario radicale e quindi «neutro», nel senso che chiede di andare al di là delle singole tradizioni religiose e quindi anche al di là del compimento escatologico della glorificazione del Risorto. Non si pensa immediatamente la preesistenza

¹⁵ Questa linea di pensiero si trova nella riflessione di J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso* (= BTC 95), Brescia, Queriniana, 1997. In termini generali una simile tendenza è individuata dalla CTI, *Il cristianesimo e le religioni*, nn. 21-22.

a partire dalla risurrezione e quindi dalle dimensioni della glorificazione di Gesù, ma si cerca un «luogo originario» di unità e distinzione delle diverse esperienze religiose, còlte nel *fondamento divino* della loro permanente verità. La presenza e l'azione del Logos «*asarkos*» è ciò che garantisce la *validità* delle diverse tradizioni religiose. La trascendenza di tale Logos rispetto alla sua incarnazione nella storia limitata, perché finita, di Gesù è ciò che garantisce la validità *permanente* delle altre religioni in ordine alla salvezza e alla conoscenza di Dio. È evidente che un simile spazio di considerazione del Logos presupponga l'idea di un preesistente che agisce diversamente e poi si incarna (anche) in Gesù. Ciò che unifica nello spazio dell'origine non è genericamente Dio o la sua volontà salvifica universale, bensì la mediazione dell'agire rivelatore e salvifico divino da parte dell'unico Logos, considerato prima nella sua dimensione «non-incarnata» e successivamente nella sua dinamica incarnatoria, che ha il suo culmine in Gesù Cristo. Lo stesso prologo di Giovanni giustificherebbe una simile distinzione, indirizzando lo sguardo «al principio», cioè al Logos in Dio, e quindi alla sua azione di illuminazione di ogni uomo (azione universale: Gv 1,3-5) per poi dirigersi in un secondo tempo alla sua incarnazione in Gesù (Gv 1,12-14)¹⁶. In questa prospettiva, insomma, il Logos non fonda più solo l'universalità della mediazione di Gesù Cristo, né esprime semplicemente la sua origine in Dio o la presenza rivelatrice definitiva di Dio in lui. Identifica piuttosto una realtà preesistente che opera diversamente, fondando le differenti economie salvifiche. Il Logos torna alla ribalta per aprire quella dimensione preesistente dell'azione salvifica universale di Dio, che precede e fonda le diverse storie dell'incontro degli uomini con Dio, permettendo il superamento della crisi scaturita dal pluralismo religioso.

2. LA DISTINZIONE TRA IL LOGOS E GESÙ: L'EQUIVOCO SUL VERSANTE DEL LOGOS

In prima approssimazione la domanda che la nuova riflessione sul Logos preesistente pone può essere così espressa: esiste un Logos *asarkos* che agisce a titolo differente nelle varie religioni, realizzando diversamente l'unica volontà salvifica di Dio? Oppure quest'unica volontà si media precisamente in quel «Verbum incarnandum» che è Gesù Cristo? È pensabile una distinzione tra il Logos e Gesù? Che tipo

¹⁶ Per un aggiornato *status quaestionis* sull'interpretazione esegetica del Prologo si vedano R. FABRIS, «E il Logos divenne carne». Il prologo giovanneo», *Filosofia e Teologia* 1 (1999) 57-72; M. THEOBALD, «Le prologue johannique (Jean 1,1-18) et ses "lectures implicites"», *Recherches de Science Religieuse* 83/2 (1995) 193-216; J. ZUMSTEIN, «Le prologue, seuil du quatrième évangile», *ivi*, 217-239.

di comprensione dell'identità tra Logos e Gesù permette una simile distinzione?¹⁷

Per rispondere a queste domande procediamo identificando il tipo di strategia che presiede al nuovo discorso cristologico sul Logos *asarkos*, per poi considerare le sue radici storico-teologiche a partire da alcuni Padri e infine valutare la pertinenza teorica di questa proposta. Interlocutore privilegiato dell'indagine sarà J. Dupuis, la cui recente riflessione si offre come ripresa sistematica di diverse esigenze e suggestioni, in una prospettiva che vuole evitare le unilateralità della maggioranza dei teologi pluralisti¹⁸.

2.1. *La strategia del nuovo discorso sul Logos.* Per apprezzare il senso e la portata della ripresa della cristologia del Logos è utile identificare anzitutto il funzionamento del discorso. Si nota subito un duplice «déplacement» nella logica del procedimento: dal rimando al Logos quale elemento unificatore dell'agire di Dio culminato in Gesù Cristo si è passati a una comprensione del Logos come elemento che diversifica gli interventi di Dio nella storia degli uomini e fonda il pluralismo delle esperienze salvifiche del divino; inoltre si passa dal problema dell'unità nel Logos di Gesù con Dio all'asserzione di una distinzione (pur nell'unità) tra Logos e Gesù. Il Logos insomma diventa cifra e garante del pluralismo e della distinzione più che fondamento dell'unità del piano di Dio e dell'identità di Gesù col Logos.

I due aspetti del «déplacement» del discorso sul Logos sono lucidamente colti e segnalati dal documento della CTI, *Il cristianesimo e le religioni*:

«(21) Gesù Cristo non può essere considerato l'unico ed esclusivo mediatore. Soltanto per i cristiani egli è la forma umana di Dio, che adeguatamente rende possibile l'incontro dell'uomo con Dio, benché non in modo esclusivo. È *totus Deus*, poiché è l'amore attivo di Dio su questa terra, ma non è *totum Dei*, poiché non esaurisce in sé l'amore di Dio. Potremmo anche dire: *totum Verbum*, sed non *totum Verbi*. Il Logos, che è più grande di Gesù,

¹⁷ Affronta queste domande A. DUCAY, «Salvezza nel Logos o salvezza in Cristo? L'inseparabilità tra il Logos e Gesù nel contesto della teologia delle religioni», *Annales Theologici* 1/15 (2001) 257-281, la cui tesi può essere riassunta nelle seguenti note: la salvezza non è opera di un Logos apofatico, trascendente rispetto ad ogni sua manifestazione economica; il teandrismo dell'incarnazione implica che il Logos operi tutto in relazione all'umanità di Cristo.

¹⁸ Si veda J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso* (= BTC 95), Brescia, Queriniana, 1997; IDEM, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Assisi, Cittadella, 1989; IDEM, *Universalità del cristianesimo, Gesù Cristo, il Regno di Dio e la Chiesa*, in M. FARRUGIA (ed), *Universalità del cristianesimo. In dialogo con J. Dupuis*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996, 19-57; IDEM, «Cristo universale e vie di salvezza», *Angelicum* 2 (1997) 193-217.

può incarnarsi anche nei fondatori di altre religioni. (22) Questa stessa problematica ritorna quando si afferma che Gesù è il Cristo, ma il Cristo è più che Gesù. Questo facilita molto l'universalizzazione dell'azione del Logos nelle religioni; ma i testi neotestamentari non concepiscono il Logos di Dio prescindendo da Gesù¹⁹.

La strategia del discorso parte dal riconoscimento del *Logos asarkos* quale espressione adeguata dell'azione salvifica universale di Dio. Tale azione si realizza certo in Gesù Cristo, «sacramento della volontà salvifica di Dio», ma non si esaurisce nella sua vicenda storica finita e particolare. È quanto emerge da alcune espressioni di J. Dupuis: «La coscienza umana di Gesù in quanto Figlio non poteva, per sua natura, esaurire il mistero divino, e perciò lasciò incompleta la rivelazione di Dio... L'azione salvifica di Dio per mezzo del *Logos* non incarnato... persiste anche dopo l'incarnazione. [...] Per quanto inseparabili, il Verbo divino e l'esistenza umana di Gesù rimangono tuttavia distinti. Se dunque l'azione umana del Verbo *énsarkos* è il sacramento universale dell'azione salvifica di Dio, essa non esaurisce l'azione del *Logos*. Continua ad esservi un'azione distinta del *Logos asarkos*»²⁰. In questo modo da un lato si può attribuire l'universalità dell'azione salvifica divina al Logos anziché a Gesù Cristo e dall'altro si riesce a mantenere il valore salvifico delle altre tradizioni religiose, in cui opera il Logos, anche «al di là» della mediazione di Gesù Cristo. La mediazione salvifica di Cristo è costitutiva di ogni esperienza di salvezza, ma relativa all'azione universale del Logos e quindi alle altre tradizioni religiose. E come l'infinita ricchezza del Logos non si esaurisce in Gesù, così la ricchezza delle altre tradizioni religiose rimane intatta accanto alla rivelazione cristologica.

La difficoltà maggiore di questa posizione rimanda da un lato all'«autonomizzazione» dell'attività del Logos rispetto al dono di Dio realizzato da Gesù Cristo e dall'altro alla distinzione tra Logos e Gesù, distinzione complicata dalle precisazioni sull'«assolutezza» quale attributo di Dio solo (e del Logos) ma non di Gesù Cristo in quanto realtà finita e limitata.

1.2. Questo nuovo modo di intendere l'azione del *Logos asarkos* emerge con evidenza nell'interpretazione della dottrina dei Padri sui «semi del Verbo». J. Dupuis offre tre esempi autorevoli: *Giustino, Ireneo e Clemente alessandrino*²¹. In questa nuova prospettiva la preoccupazione di *Giustino* di mostrare l'originarietà e quindi l'universalità

¹⁹ *La Civiltà Cattolica* 148 (1997) 153.

²⁰ J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, 403-404.

²¹ *Ivi*, 76-114.

della verità e della salvezza offerte da Gesù Cristo, la cui presenza e azione si trova all'inizio delle vie di Dio con l'uomo ed è quindi riconoscibile nella frammentaria partecipazione al Logos da parte dei filosofi, è in qualche modo rovesciata nell'idea di un'azione previa del Logos nella sapienza degli uomini (e nelle altre religioni), in cui si possono ritrovare dei semi di verità previamente e quindi indipendentemente dal riferimento a Gesù Cristo²². Insomma, l'intenzione di Giustino non sarebbe più quella di fondare l'universalità della rivelazione di Gesù nell'originarietà della sua presenza e azione, ossia nel Logos, ma sarebbe quella di dire un'azione previa e autonoma del Logos che poi si incarna in Gesù e qui può essere riconosciuta. Eppure il senso dei testi di Giustino intende sottolineare come in Gesù Cristo si ritrovi per intero quel Logos di cui i vari filosofi hanno colto solo frammenti. Certo, questo Logos è l'aspetto visibile del Dio inconoscibile e trascendente e quindi il soggetto ultimo delle teofanie della storia della salvezza. Ma anche questa attribuzione al Verbo delle teofanie va più nella direzione di esprimere il carattere originario e universale della rivelazione cristologica, che non in quella di indurre l'idea di un'attività del Logos autonoma rispetto alla rivelazione in Gesù²³.

Quanto a *Ireneo* l'intento antignostico della sua riflessione teologica rende altamente implausibile l'idea che le varie fasi dell'economia salvifica siano da interpretare al modo di *differenti economie* che articolano diversamente l'azione di Dio. Ireneo è infatti preoccupato di far emergere, contro lo gnosticismo, l'unità/unicità dell'economia salvifica fondata «dal principio» nell'eterna benevolenza (*eudochia*) del Padre, che plasma l'uomo ad immagine del suo Verbo/Figlio per conferirgli la somiglianza divina nello Spirito. Una separazione delle economie, con rimando a differenti figure divine del pleroma, costituiva proprio l'errore gnostico. Del resto tutta l'azione di Dio, intesa

²² Si vedano i testi di GIUSTINO, *Prima Apologia* 46,3-4; *Seconda Apologia* 8,1; 10,8; 13,2-6. Sul valore apologetico della dottrina del Logos in Giustino si veda B. STUDER, *Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Märtyrers*, in A.M. RITTER (ed), *Kerygma und Logos*, Göttingen, 1979, 438-448. Sul significato per la cristologia del nuovo spazio di pensiero aperto dal dialogo degli Apologisti col mondo greco (dalla prospettiva escatologica alla questione delle origini) si veda J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, 82-97. Sul nesso tra teofanie e incarnazione del Verbo si veda G. AEBY, *Les missions divines. De saint Justin à Origène*, Fribourg, Editions Universitaires, 1957, 6-15.

²³ Segnaliamo, a beneficio di inventario, che esiste un dibattito sul legame della nozione di Logos propria di Giustino con quella del Prologo di Giovanni. Giustino si rifarebbe più alla nozione filosofica, ed eventualmente filoniana, del Logos. L'idea di un'attività cosmica del Logos, ricavata da Gv 1,2-5, non è pertanto immediatamente applicabile a Giustino: P. HOFRICHTER, *Logoslehre und Gottesbild bei Apologeten, Modalisten und Gnostikern*, in H.J. KLAUCK (ed), *Monotheismus und Christologie* (= QD 138), Herder, 1992, 187-197.

come «*plasmatio carnis*», si ricapitola in Gesù Cristo, la cui presenza in Dio dall'origine garantisce l'unità-unicità del piano divino di salvezza²⁴.

Infine quanto a *Clemente*, il più esplicito nell'applicare anche alle altre religioni i semi del Logos, non è facile capire – come segnala lo stesso Dupuis – fino a che punto si tratti di verità di ragione rinvenibili anche in altre religioni oppure di vere e proprie illuminazioni divine. L'interpretazione più convincente è la prima, dato che il Logos di Clemente è vicino al «mondo intelligibile» dei platonici. Ma se anche fosse vera la seconda interpretazione, resta che il Logos rimanda immediatamente alla luce che viene da Gesù Cristo: è proprio nella conversione a Gesù che l'uomo, chiunque sia, si apre pienamente al Logos che governa l'universo e di cui tutti gli uomini hanno fatto in qualche modo esperienza. Il Verbo dice la dimensione universale di Gesù, ciò per cui il riferimento a Gesù è compimento dell'umano²⁵.

Anche in questo caso offre una sobria ed equilibrata presentazione del tema il documento della CTI, *Il cristianesimo e le religioni*:

«(40) Il significato universale di Cristo è stato espresso in modi diversi nella tradizione della chiesa fin dai tempi più antichi... (41) I *semina Verbi*. Fuori dei confini della Chiesa visibile, e in concreto nelle diverse religioni, si possono trovare «semi del Verbo»; il motivo si combina spesso con quello della luce che illumina ogni uomo e con quello della preparazione evangelica... (42) La teologia dei semi del Verbo inizia con san Giustino. Di fronte al politeismo del mondo greco, Giustino vede nella filosofia un'alleata del cristianesimo, perché ha seguito la ragione; ma ora questa ragione si trova nella sua totalità soltanto in Gesù Cristo, il Logos in persona. Di questo Logos però è partecipe tutto il genere umano; perciò da sempre c'è stato chi ha vissuto in conformità con il Logos... Il Logos è il seminatore di questi «semi di verità». (43) Per Clemente alessandrino l'uomo è razionale in quanto partecipa della vera ragione che governa l'universo, il Logos, e ha pieno accesso a questa ragione se si converte e segue Gesù, il Logos incarnato. Con l'incarnazione il mondo si è riempito dei semi di salvezza. Esiste però anche una semina divina dall'inizio dei tempi, che ha fatto sì che varie parti della verità si trovino tra i greci e i barbari... La filosofia ha avuto per i greci una funzione simile a quella della legge per gli ebrei: è stata una preparazione per la pienezza di Cristo. [...] (45) Ireneo non usa direttamente l'idea

²⁴ Si veda il recente studio di J. FANTINO, *La théologie d'Irénée* (= *Cogitatio Fidei* 180), Paris, Cerf, 1994.

²⁵ Sulla concezione del Logos in Clemente si veda H.A. WOLFSON, *La Filosofia dei Padri della Chiesa I: Spirito, Trinità, Incarnazione*, Brescia, Paideia, 1978, 239-241. Clemente identifica esplicitamente il Logos di Giovanni con quello di Filone e quindi con la nozione platonica di verità (anima del mondo, mondo intelligibile e archetipo della realtà sensibile). In quanto tale il Logos coincide col mondo delle idee, con la totalità delle idee che fungono da modello della creazione. Il Logos è il mondo intelligibile, che anche i barbari hanno conosciuto come archetipo di quello sensibile (immagine).

dei semi del Verbo; però sottolinea che in tutti i momenti della storia il Logos è stato unito agli uomini e li ha accompagnati, in previsione dell'incarnazione: con questa, portando se stesso nel mondo, Gesù vi ha portato tutta la novità. La salvezza è legata pertanto a Gesù, anche se questa era stata già annunciata e i suoi effetti in qualche modo erano stati anticipati²⁶.

1.3. Il *rapporto tra il Logos e Gesù*. A livello di ripresa teorica delle conseguenze e quindi della portata del discorso, questa nuova considerazione del Logos è anzitutto sospettata di riaprire lo spazio alla separazione nestoriana tra il Logos e Gesù. L'idea di un'«eccedenza del Logos», che consentirebbe ad ogni religione lo spazio della sua permanente validità, «potrebbe sottrarsi con difficoltà al sospetto di una distinzione/separazione all'interno dell'unica persona del Figlio di Dio incarnato, nel solco della controversia nestoriana, rischiando di confluire verso le note posizioni pluraliste, nell'ambito della teologia delle religioni»²⁷. L'obiezione individua un rischio reale, ma ci sembra troppo radicale. Non è opportuno evocare spettri del passato ove non ce n'è bisogno. È troppo radicale in quanto considera *in recto* il problema dell'unione del Logos con Gesù, che nella riflessione di J. Dupuis rimane sullo sfondo come un dato pacifico della tradizione dogmatica della Chiesa (e quindi nel senso dell'unità sostanziale tra Gesù e il Verbo). È vero piuttosto che questa considerazione del Logos rimane debitrice, al di là delle dichiarazioni di intenti, di un modello «teocentrico» di teologia delle religioni, ossia di un modo di pensare alla salvezza/rivelazione che si focalizza su Dio stesso, lasciando in ombra la mediazione storica di Gesù²⁸. In altri termini: questo tipo di considerazione dell'azione del Logos *asarkos* presuppone una *comprensione della rivelazione e della salvezza che non sono determinate dall'avvenimento concreto di Gesù*. C'è insomma un'attività del Logos che salva indipendentemente da ciò che si realizza nella storia del crocifisso-risorto. La stessa incarnazione può

²⁶ *La Civiltà Cattolica* 148 (1997) 158-159.

²⁷ M. GRONCHI, *Il pluralismo religioso e la teologia*, in A. FABRIS - M. GRONCHI (ed), *Il pluralismo religioso*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1998, 174-175. Un'analoga obiezione viene fatta dall'intervento del comitato di redazione della *Revue Thomiste*, "Tout récapituler dans le Christ". A propos de l'ouvrage de J. Dupuis. Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux», *Revue Thomiste* 4/98 (1998) 602-604.

²⁸ «Je me demande si, au-delà des étiquettes verbales, Dupuis n'adopte pas un modèle *théocentrique*, celui-là même dont se réclament les pluralistes... En effet, c'est en tant qu'événement historique, en tant que l'homme Jésus de Nazareth est passé par la mort et la résurrection que le Christ a une valeur médiatrice universelle et si l'Esprit de Dieu est à l'oeuvre dans les diverses traditions religieuses bien avant et bien au-delà des limites de l'économie chrétienne, c'est en tant qu'il est l'Esprit du Christ ressuscité», C. GEFFRÉ, «Le pluralisme religieux comme question théologique», *Vie Spirituelle* (1998) 583-584.

allora essere intesa come un contatto salvifico di Dio con l'uomo, un'unione che si realizza a diversi livelli e in diversi tempi nella storia e quindi anche in Gesù. Ma non è la vicenda di Gesù a realizzare/fondare nella sua storia quel contatto salvifico di Dio con l'uomo. La verità rivelata e la sua portata salvifica sono qualcosa di preconstituito al suo accadere in Gesù. L'evento cristologico è ridotto a contenitore di lusso di una realtà già data, indipendentemente da Gesù Cristo. Ma allora la salvezza o è data dalla semplice presenza del Logos nella storia oppure è riconducibile a una certa illuminazione che apre all'incontro con Dio. Nei due casi, comunque, la realizzazione nella storia di Gesù di questa presenza o di tale rivelazione è accidentale rispetto al dono universale di Dio. In Gesù si realizza un incontro di Dio con l'uomo radicato altrove, e rispetto al quale la storia del Figlio non è l'evento che opera/fonda la nostra salvezza.

L'aporia a cui conduce questa considerazione del Logos rimanda in qualche modo alla difficoltà rahneriana a comporre l'autocomunicazione salvifica trascendentale di Dio (nell'esistenziale soprannaturale) e la sua mediazione categoriale nella storia della salvezza particolare. L'istanza da mantenere è che l'autocomunicazione di Dio, proprio in quanto è un gesto che mette in gioco l'essere di Dio stesso, non può modificare solo i fattori contingenti dell'incontro di Dio con l'uomo, ma implica un novità nella stessa relazione originaria di Dio con la sua creatura (elevazione trascendentale dell'uomo ad un nuovo livello di unione con il Mistero Santo). In tal senso va letta la «predestinazione di Gesù Cristo»: l'evento cristologico non è frutto di un'improvvisazione di Dio per riparare i guasti dell'uomo, ma è fin da principio nell'intenzione di Dio come elemento costitutivo del rapporto di Dio con ogni creatura. Ciò che si compie in Gesù Cristo mette dunque in gioco qualcosa di originariamente costitutivo della relazione di Dio col creato. Anzi, occorre procedere oltre e osservare che, se è vero che Dio si dona a noi così come è, ciò che è in gioco nella relazione salvifica realizzatasi in Gesù Cristo è l'essere stesso di Dio e quindi il rapporto di Dio con sé. L'equivoco sta nel ritenere di poter identificare questo rapporto originario in sé e per sé, indipendentemente dalla sua realizzazione in Gesù Cristo e di fare della «nuova relazione» di Dio con la creatura un dato sussistente dall'origine, indipendentemente o previamente al mistero di Gesù Cristo. Questi sarebbe ridotto a rappresentare la mediazione categoriale più perfetta di un dono o di un rapporto che comunque si dà, previamente e indipendentemente dalla sua realizzazione storica.

In termini più vicini al discorso rahneriano, è come se l'autocomunicazione di Dio che costituisce l'esistenziale soprannaturale, ossia l'elevazione dell'orizzonte trascendentale dell'esperienza umana a una nuova vicinanza con Dio, venisse considerata in sé e per sé,

indipendentemente dalla sua realizzazione fontale in Gesù Cristo, che è espressione originaria dell'autocomunicazione di Dio stesso (Verbo) nell'altro da sé (creatura). In tal modo l'autocomunicazione di Dio costituirebbe un'attività salvifica universale e a priori, che il Verbo realizza concretamente nelle varie mediazioni storico-categoriali, tra cui quella cristologica. In questa prospettiva qualunque dichiarazione di un nesso speciale tra l'autocomunicazione trascendentale-universale di Dio nel Verbo e la mediazione storica in Gesù Cristo risulterà estrinseca e quindi debole. *Ne deriva che l'autocomunicazione di Dio in senso trascendentale non va ipostatizzata come realtà a sé, attribuibile al Verbo indipendentemente o previamente al dono di Gesù Cristo, ma va tenuta legata, mediante la nozione della predestinazione della creazione in Cristo, all'avvenimento cristologico concreto.* L'autocomunicazione di Dio nel Verbo non è che la condizione di possibilità ultima dell'evento cristologico, colto in tutta la sua portata²⁹.

La mancata chiarificazione del rapporto tra questi elementi genera l'impressione di una dissociazione tra il Logos e Gesù, tra l'attività salvifica del Verbo e la mediazione di Gesù Cristo, una «dissociazione» che risulta estranea alla coscienza di fede cristiana³⁰.

A questo livello del discorso ci pare di poter cogliere la pertinenza dell'obiezione fatta da P. Coda:

«L'unità nella distinzione tra il Logos eterno e la sua incarnazione in Gesù Cristo può essere intesa nel senso di lasciare spazio, prima e dopo Gesù Cristo, all'opera illuminatrice del Logos fuori di lui? In quale senso e fino a che punto se si intende restare fedeli all'originalità dell'evento cristologico? Quel che difetta, in genere, è un adeguato e originario scavo ontologico, nella direzione – a mio avviso ineludibile e promettente – di un'ontologia relazionale della dedizione»³¹.

²⁹ Si ripropone quindi in qualche modo, nell'ambito del confronto interreligioso, l'equivoco delle discussioni su una comprensione naturale dell'uomo previa e autonoma rispetto alla storia della salvezza. Il fatto che le religioni, come la razionalità autonoma e «naturale» dell'uomo, offrano una comprensione originale del destino dell'uomo e della sua relazione con Dio sembra significare che Gesù Cristo è realtà successiva e non già da sempre presente all'originario costituirsi della realtà in rapporto a Dio.

³⁰ «È quindi contrario alla fede cattolica non soltanto affermare una separazione tra il Verbo e Gesù o una separazione tra l'azione salvifica del Verbo e quella di Gesù, ma anche sostenere la tesi di un'azione salvifica del Verbo come tale nella sua divinità, indipendente dall'umanità del Verbo incarnato», CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Notificazione a proposito del libro di J. Dupuis*, Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 2001, 5.

³¹ P. CODA, «L'incarnazione del Figlio di Dio vocazione del figlio dell'uomo», *Filosofia e Teologia* 1 (1999) 41.

In una riflessione successiva³² emerge con chiarezza che il senso dell'osservazione è anzitutto quello di richiamare il nesso inscindibile tra la *forma* definitiva e universale della mediazione cristologica e il suo *contenuto* kenotico-agapico (pasquale) e quindi relazionale, che rimanda al mistero trinitario. Il valore universale della mediazione di Gesù Cristo non può essere dissociato dalla forma concreta del suo avvenimento storico e quindi dal contenuto che si realizza nella storia singolare di Gesù. Il tentativo di dire l'universalità di Gesù Cristo distinguendo tra attività del Logos e mediazione di Gesù rivela una non adeguata elaborazione a livello ontologico (e quindi dell'essere di Gesù in quanto Logos/Figlio) della novità cristiana di Dio:

«Il cristianesimo, infatti, si costituisce sulla base della fede in Gesù Cristo crocifisso e risorto quale vertice dell'autorivelazione di Dio, il quale attua un evento paradossale di manifestazione storico-salvifica di Sé (come Dio/Figlio e come uomo, nell'identità della propria unità e unicità personale) nella simultanea relazione agapica all'A/altro (come Dio/Padre e come creatura umana) in forma di kenosi (cf Fil 2,7), e cioè di espropriazione di sé. Si tratta – per usare un linguaggio paolino – di quel “farsi tutto a tutti” (1Cor 9,19-22) che coincide con l'espressione massima della propria identità/libertà»³³.

L'identità cristiana consiste precisamente nell'identificarsi con Cristo nella sua dedizione agapica e quindi nel trasmettere/realizzare la propria identità nella relazionalità radicale e nel dono totale. Qui si radica l'universalità del cristianesimo. Solo così infatti si giunge a «rivestire» Cristo. Non si tratta di un'ennesima strategia di conquista dell'altro, poiché «rivestire» Cristo significa precisamente esercitare la stessa donazione in un dinamismo di identificazione oblativa, che Gesù Cristo rivela e comunica come adempimento della vocazione di ogni autentica identità religiosa. In altri termini: Gesù Cristo è universale proprio per il suo *fuori-uscire* nel dono di sé (croce) in modo da essere *al-di-dentro* di ogni situazione religiosa come spinta oblativa verso un *al-di-là* comune che è l'agape di Dio, ricapitolativo e autenticamente plurale. La dinamica dell'oltrepassamento di Sé in relazione a noi, compiuta da Dio nell'evento pasquale del crocifisso, dischiude escatologicamente per mezzo di Gesù Cristo risorto e nello Spirito santo, lo spazio della relazionalità con Dio e fra gli uomini, sia nelle loro relazioni interpersonali sia nelle relazioni fra le loro esperienze e tradizioni religiose e culturali. Si tratta insomma di una ricompre-

³² P. CODA, *Per un'ermeneutica cristologico-trinitaria del pluralismo delle religioni*, in M. CROCIATA (ed.), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Milano, Paoline, 2000, 45-69, in particolare 57-67.

³³ *Ivi*, 59.

sione in chiave cristologico-pasquale e trinitaria-relazionale della teoria «inclusivista», al di là della dottrina dei «semi del Verbo», che rischia di dimenticare la relazione costitutiva delle tradizioni religiose con Gesù Cristo (e non solo col Verbo «prima» di Gesù o al di là di lui), ma anche al di là di un inclusivismo cristocentrico astratto, incapace di mettere a tema la realtà oblativo-relazionale del dono che è il Figlio di Dio. C'è, in sostanza, uno spazio di relazionalità che va dischiuso *dall'interno dell'evento cristologico*, e non prima o accanto ad esso, come nell'«inclusivismo logocentrico», che fa della rivelazione di Dio in Cristo una fra le molte manifestazioni del Logos. Questo spazio relazionale non è dischiuso dalla distinzione tra il Logos e Gesù, ma è racchiuso nell'originale attuazione storica della verità cristiana di Dio nella vicenda pasquale di Gesù e quindi è incluso nella stessa identità di Gesù Cristo quale Figlio inviato dal Padre. Occorre perciò mantenere l'identità tra Gesù e il Logos, rivedendo l'ontologia che tutela questa identità a partire da una comprensione dell'essere sensibile alla novità pasquale. Si tratterà di un'ontologia relazionale (e quindi trinitaria) e attenta alla logica del dono di sé (quindi oblativo-kenotica).

Raccogliamo da queste considerazioni di P. Coda due esigenze. La *prima* è quella di mantenere in primo piano la *storicità della verità di Dio* apparsa in Gesù: se la verità di Dio è legata all'accadere storico-concreto di un avvenimento, per cui questa *si manifesta* proprio perché *accade* nella vicenda di Gesù, è proprio quell'evento ad essere insuperabile e normativo per tutta la storia, non semplicemente la sua dimensione trascendente e divina (il Verbo al di là di Gesù, eppure unito a lui). Il caso serio della pretesa cristiana è precisamente quello secondo cui la verità di Dio non semplicemente *si manifesta* in occasione di un avvenimento, ma *avviene*, si realizza in un evento storico. Occorre trovare un tipo di pensiero all'altezza di questa pretesa. Ma se *la storia di Gesù è costitutiva* della verità di Dio precisamente *nella sua qualità di evento* che *accade* e perché accade, essa non è solo il luogo in cui *si manifesta* nel tempo la verità eterna di Dio, il luogo in cui si viene a conoscere il mistero salvifico, ma è l'evento in cui esso accade. Altrimenti si riduce la rivelazione a una rappresentazione, sul palcoscenico del mondo, di una verità eterna, precostituita al suo accadere storico. In tal modo la storia di Gesù è non solo manifestativa, ma costitutiva della verità di Dio: Gesù rivela definitivamente Dio, non perché ci dice che egli è Dio come «Padre», ma perché nel suo compimento la storia di Gesù è svelata da Dio come la sua stessa storia, come la storia in cui «ne va» di Dio stesso. *La storia di Gesù realizza la verità di Dio che manifesta*. In essa Dio ha agito definitivamente, perché Dio l'ha patita. La passione di Dio nell'esistenza di Gesù è la condizione perché l'agire di Dio non sia più solo un'azione di Dio

esterna a Dio, ma riguardi l'essere stesso di Dio. Il senso della divinità di Gesù è proprio l'identificazione di Dio con la sua storia.

La *seconda* esigenza è quella di non sganciare la *pretesa di assolutezza* di Gesù dal *contenuto* di tale pretesa. In Cristo forma e contenuto sono inscindibili e vanno tenuti insieme. Se Gesù ha manifestato la pretesa di essere mediatore definitivo e insuperabile dell'amore incondizionato di Dio Padre per ogni uomo, un'interpretazione escludivistica, settaria, totalitaria della sua pretesa è esclusa dallo stesso contenuto. Ma deve restare chiaro che nel caso di Cristo il costituirsi di questa verità salvifica è inseparabile dal suo realizzarsi concreto nell'evento storico della vita di Gesù. Nella pretesa (forma) vanno tenute insieme due dimensioni inscindibili e imprescindibili del dono di Dio che è Gesù Cristo (contenuto): l'universalità dell'offerta di salvezza di Dio e la sua realizzazione storica concreta. Non si dà una verità precostituita al suo accadere e considerabile in sé e per sé, indipendentemente dalla sua storica realizzazione, soprattutto se si tratta della verità definitiva di un amore incondizionato³⁴.

3. IL SENSO MITICO O METAFORICO DELL'INCARNAZIONE: L'EQUIVOCO SUL VERSANTE DI GESÙ

Se si accede all'idea di una distinzione tra il Logos e Gesù, diventa evidente l'esigenza di ripensare al senso dell'«incarnazione» del Logos. In che senso Gesù, una figura storica finita e limitata, può essere identificato col Logos divino? Si tratta di un'identificazione reale, sostanziale, «letterale» o di un modo di dire, di una figura espressiva della relazione speciale di Gesù con Dio, ovvero dell'esperienza di un incontro particolare con Dio propiziato da Gesù? Questo tipo di domande suggeriscono l'idea che pensare al fondamento della mediazione salvifica di Gesù Cristo a partire dall'idea di un'«incarnazione di Dio» non significhi altro che esprimere in modo mitico-poetico-metaforico il significato di Gesù per i cristiani. Una rilettura della fede cristologica di questo genere permetterebbe peraltro di superare le assolutizzazioni di certe forme della teologia «cristocentrica», aprendo al dialogo interreligioso. Si comprende, in questa strategia di pensiero, il senso della proposta di ripensare il tema dell'incarnazione del Logos in termini mitici e metaforici:

³⁴ Per una più ampia riflessione sul nesso tra la nozione di verità e l'accadere cristologico che la determina in modo affatto originale si vedano le interessanti riflessioni di A. MILANO, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, Bologna, Dehoniane, 1999, 367-389.

«L'incarnazione sarebbe un'espressione non oggettiva, ma metaforica, poetica, mitologica: essa vuole soltanto significare l'amore di Dio che si incarna in uomini e donne la cui vita riflette l'azione di Dio. Le affermazioni dell'esclusività salvifica di Gesù Cristo possono essere spiegate con il contesto storico culturale: cultura classica (una sola verità certa e immutabile), mentalità escatologico-apocalittica (profeta finale, rivelazione definitiva) e atteggiamento di una minoranza (linguaggio di sopravvivenza, un unico salvatore)»³⁵.

La necessità di ripensare in modo «metaforico» e «non-oggettivante» l'incarnazione rimanda in particolare alle opere di J. Hick³⁶. Il significato per la cristologia della sua riflessione non può essere limitato al livello dell'analisi del linguaggio né al dibattito sulla teologia pluralista delle religioni. Si tratta piuttosto di una seria provocazione che esige di chiarire qual è il *referente* del discorso cristologico, «ciò di cui parla» la cristologia e «ciò a cui rimanda» la confessione di fede cristiana (il suo «tema»). Solo sulla base di un simile chiarimento è possibile tentare di recuperare il senso del discorso sull'«incarnazione del Logos»³⁷.

3.1. *Dal mito dell'unicità di Gesù al mito dell'incarnazione*

L'esigenza di «de-assolutizzare» la cristologia, ridimensionando la pretesa di unicità-esclusività di Gesù Cristo nell'ambito del pluralismo religioso, ha indotto i teologi pluralisti a rileggere la pretesa cristiana

³⁵ CTI, «Il cristianesimo e le religioni», *La Civiltà Cattolica* 148 (1997) 152.

³⁶ Ricordiamo qui solo i due contributi centrali sul nostro tema: J. Hick (ed), *The Myth of God Incarnate*, London, SCM Press, 1977; IDEM, *The Metaphor of God Incarnate*, London, SCM Press, 1993. Solitamente il dibattito sull'incarnazione è ricondotto alla problematica della teologia pluralista, che rimanda ulteriormente all'analisi della filosofia della religione soggiacente alle posizioni assunte da J. Hick: G. GADE, «Gott und das Ding an sich. Zur theologische Erkenntnislehre John Hicks», *Theologie und Philosophie* 73 (1998) 46-69; C. SEDMAK, «Wittgensteins Sprachspielmodell und die pluralistische Religionstheorie», *Zeitschrift für Katholische Theologie* 117 (1995) 393-415. In realtà il dibattito sul senso «mitico dell'incarnazione» è meglio illuminato se collocato all'interno degli sviluppi della teologia anglicana degli ultimi centocinquanta anni. Per questo tipo di ricerca si veda U. LINK-WIECZOREK, *Inkarnation oder Inspiration. Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. Qualche indicazione sintetica ma lucida si trova anche in I. DALFERTH, «Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 84 (1987) 321-344.

³⁷ Su questa problematica si veda A. AMATO, *Cristo, il Figlio di Dio fatto uomo. Riflessioni sul mistero dell'Incarnazione del Verbo*, in I. SANNA (ed), *Gesù Cristo speranza del mondo*, Roma, Mursia-PUL, 2000, 213-235. Il saggio era già apparso in *Estudios Trinitarios* 32 (1998) 357-385.

in senso non-letterale e quindi a partire da una ricomprensione del funzionamento del discorso di fede. Ne è derivata una lettura «mitica» dell'affermazione cristiana dell'unicità di Gesù: i cristiani, quando dicono che Gesù è l'unico, fanno come l'innamorato che professa di aver incontrato «l'unica donna della sua vita». Questa strategia di discorso mantiene per i cristiani il senso dell'assolutezza e imprescindibilità del riferimento a Gesù Cristo, mentre permette di relativizzare la pretesa cristiana di fronte alle altre religioni³⁸. L'interpretazione «letterale» di una simile affermazione invece è frutto di esigenze storiche e sensibilità culturali determinate (nozione greca di verità, contesto originario di minoranza e persecuzione nel mondo greco-romano), che vanno superate per recuperare il senso originario della professione di fede in Cristo. Fa parte di questa purificazione anche l'esigenza di superare una comprensione «letterale» dell'unità-identità di Gesù con il Figlio di Dio, miticamente espressa nella dottrina dell'«incarnazione». Questa dottrina, infatti, va letta all'interno della strategia di discorso «mitizzante» sopra indicata. Si tratta cioè di un modo per esprimere il significato di Gesù per i cristiani e non della descrizione di uno stato di cose. L'interpretazione letterale e quindi equivoca di tale dottrina è sorta – secondo J. Hick – quando la Chiesa operò un mutamento del «tema» (ossia di ciò di cui si parla) della confessione cristologica. Ponendo come referente della professione di fede non più Gesù di Nazareth ma il Logos o Figlio di Dio quale soggetto proprio delle predicazioni cristologiche, la teologia cristiana ha compiuto un passo decisivo dalla fede in Gesù «Figlio di Dio» all'idea di Gesù «Dio Figlio». Il cambiamento di soggetto implica un mutamento nella strategia del discorso: mentre la professione di fede «Gesù è il Figlio di Dio» aveva carattere metaforico, l'espressione «Gesù è Dio Figlio» ha un carattere metafisico e implica un equivoco passaggio dal senso mitico di una metafora religiosa al senso metafisico, che pretende di dire qualcosa di una figura divina appartenente alla realtà. Ma l'interpretazione metafisica e letterale della fede in Gesù Cristo si scontra con l'impossibilità di dare alle affermazioni cristologiche così intese un significato logico coerente e plausibile. Se infatti si deve intendere un'identità reale tra Gesù e Dio Figlio, si devono poter predicare dei due le stesse qualità: ma in che senso si può dire che Dio Figlio soffre al Getsèmani o piange davanti alla morte di Lazzaro o ha sete al pozzo di Giacobbe? E in che senso si

³⁸ Si veda J. HICK - P. KNITTER, *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Assisi, Cittadella, 1987. Sul senso «mitico» dell'affermazione dell'unicità-esclusività di Gesù e sull'analogia con l'innamorato si veda soprattutto P. KNITTER, *Nessun altro nome? Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali* (= Gdt 207), Queriniana, Brescia, 1991.

può dire che Gesù è onnisciente e onnipotente? La regola della *communicatio idiomatum* più che risolvere il problema è segno del disagio e il suo esito è inevitabilmente «nestoriano» (tende a distinguere tra l'uomo e il Dio Figlio) o comunque impone di ripensare all'identità tra Gesù e Dio Figlio meno in termini sostanziali e più in termini dinamici o qualitativi. Ma in tal caso o Gesù «diventa» il Figlio nella successione dei tempi oppure va inteso come l'incarnazione o la storicizzazione dell'azione/dell'amore di Dio. Siamo così tornati al senso metaforico dell'identificazione cristologica. Eppure il dogma della Chiesa esige di interpretare l'identità in senso sostanziale/reale e quindi l'incarnazione in senso letterale (Gesù è proprio Dio Figlio incarnatosi). In tal modo si è costretti, nell'interpretazione letterale dell'affermazione cristologica, a scegliere qual è il soggetto e quale il predicato. Ricompaiono pertanto le aporie della tradizione cristologica: se soggetto è il Dio Figlio, la storia di Gesù rischia di essere apparente (docetismo), mentre se il soggetto è Gesù si deve accedere all'idea di un Dio mutevole o inferiore, incarnatosi in Gesù. In entrambi i casi si conferma la difficoltà della teologia cristiana a comprendere in un sistema di pensiero coerente il mistero di Gesù a partire da un'interpretazione letterale dell'incarnazione e quindi dell'identità tra Gesù e Dio Figlio. Ne consegue che l'interpretazione letterale delle affermazioni cristologiche è impossibile, dal momento che l'interpretazione realista e sostanziale dell'identità di Gesù con Dio Figlio porta ad aporie insolubili. Non resta che interpretare metaforicamente (ossia in senso non descrittivo di stati di cose) le affermazioni sull'identità di Gesù col Logos e quindi di rileggere l'incarnazione come un mito. Si tratta di un mito religioso usato per dire l'importanza di Gesù per l'uomo.

Una discussione puntuale delle analisi logico-linguistiche della confessione cristologica fatte da J. Hick è sinteticamente offerta da I.U. Dalferth, a partire da diverse opere del teologo inglese³⁹. La ripresa di queste analisi è utile per mostrare come il problema dell'incarnazione non sia semplicemente una questione di funzionamento linguistico della professione di fede (letterale o metaforico?) né tantomeno un problema di rivestimento culturale più o meno pertinente del mistero di Gesù. È in gioco il «tema» stesso della cristologia, ciò di cui parla la professione di fede della Chiesa. La discussione tra sostenitori della dottrina dell'incarnazione e propugnatori di una lettura mitica, infatti, non è semplicemente un dibattito su una forma particolare di rappresentazione del «tema» della cristologia, ma è una disputa su

³⁹ I.U. DALFERTH, «Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 84 (1987) 329-338.

questo stesso «tema». È insomma una discussione su «ciò che» (*was*) la confessione di fede porta a linguaggio e non solo sul «come» (*wie*) lo esprime (miticamente o meno). L'alternativa può essere individuata in questi termini: l'evento dell'incarnazione è il «tema» fondamentale delle affermazioni cristologiche o la cristologia dell'incarnazione è solo un modo erroneo di dire il «tema» cristologico? È evidente che non si può rispondere alla domanda senza chiarire «ciò di cui ultimamente trattano» le affermazioni cristologiche. J. Hick contesta precisamente che le affermazioni cristologiche abbiano un unico «tema» con cui cade o sta la fede cristiana. Si deve piuttosto dire che la confessione di fede in «Gesù Cristo Figlio di Dio» cerca di esprimere con diversi titoli, aventi valore metaforico, il significato di Gesù per i suoi discepoli. Se si ammette che la confessione cristologica ha un'unica struttura normativa, si deve ammettere che il suo significato è letteralmente vero, per cui Gesù è il Figlio di Dio. Ma un simile significato realistico-letterale implica precisamente quel mutamento di referente già segnalato: da Gesù «Figlio di Dio» al Dio Figlio incarnatosi in Gesù, col corrispondente passaggio dal senso metaforico a quello metafisico. L'impossibilità di interpretare in senso letterale queste affermazioni cristologiche, nel senso di un'identità sostanziale e numerica, spinge Hick ad interpretare l'identità come «continuità», una continuità non essenziale ma «di evento»: tra Gesù e Dio vi è una sorta di «*homoagape*» (anziché *homoousia*, in cui peraltro *ousia* sarebbe un concetto meno chiaro di quello di «*agape*»), per cui l'amore di Gesù è un prolungamento storico dell'amore di Dio stesso. Gesù è un «evento complesso» in cui si realizza in maniera unica l'amore di Dio, al punto che si può dire: «Jesus was God's attitude to mankind incarnate».⁴⁰ L'identità tra Gesù e il Logos è dunque quella di una «continuity-of-agapeing». Dicendo che «Gesù è il Figlio di Dio» si cerca di esprimerne il significato per i discepoli: Gesù «storicizza» per noi l'azione amorevole di Dio. Dunque le affermazioni cristologiche vanno lette come un «mito religioso». Un mito non dice qualcosa in senso letterale, ma interpreta il significato e il valore di una cosa per colui che parla: il mito racconta una storia o offre un'immagine che significano per chi parla e per chi ascolta un atteggiamento, un'impressione suscitate dalla cosa di cui si parla. Il discorso mitico ha valore metaforico, non descrittivo. L'affermazione «Gesù è il Figlio di Dio» non è vera o falsa, ma dice con un motivo mitico il significato di Gesù per il mondo. Gesù è colui alla cui sequela entriamo alla presenza di Dio in modo che quest'incontro cambi la nostra vita. Ma una simile inter-

⁴⁰ J. HICK, *Christ and Incarnation*, in IDEM, *God and the Universe of Faith. Essays in the Philosophy of Religion*, London, 1973, 163.

pretazione rispetta il «tema» della confessione cristologica o lo fallisce? Queste analisi di Hick presentano di fatto un duplice aspetto problematico: da un lato annullano il valore semantico delle affermazioni cristologiche (il senso espresso) nella dimensione pragmatica (il significato per me o per noi) e dall'altro smarriscono il vero referente della confessione cristologica (è davvero semplicemente Gesù di Nazareth nel suo significato per l'uomo?). Il problema aperto quindi non è solo quello di verificare se nell'interpretazione metaforica piuttosto che letterale è esattamente inteso «ciò che si dice di Gesù», ma se si coglie veramente «ciò di cui si parla» quando si dice che Gesù è il Figlio di Dio. Di cosa parla la fede cristiana? Parla semplicemente dell'uomo di Nazareth proiettando su di lui significati salvifici mediante miti più o meno di moda?

L'acquisizione preziosa di queste discussioni sul funzionamento delle affermazioni di fede cristologiche è la necessità di verificare la *res de qua agitur*: non si tratta di dibattiti accademici su una possibile forma rappresentativa (incarnazione) del referente del discorso cristologico, ma di un dibattito sullo stesso referente della professione di fede della Chiesa e quindi della cristologia. A questo livello emerge con chiarezza l'equivoco del procedimento di J. Hick: la sua prospettiva cristologica rimane ancorata all'idea che la confessione in Gesù si riferisca semplicemente al Gesù di Nazareth afferrabile storicamente, per esprimerne il significato per i discepoli. Siamo nell'orizzonte della separazione tra fatto e senso, evento e suo significato, dove l'evento/fatto compare come un dato pacifico e in sé sussistente e il significato un'operazione ermeneutica operata dal soggetto credente in modo più o meno coerente e plausibile. Ma è sufficiente una simile comprensione del senso della confessione cristologica? Occorre, con I.U. Dalferth, contestare anzitutto questa comprensione del «tema» della cristologia. Le confessioni di fede non esprimono il significato (più o meno mitico) di un giudeo vissuto molti secoli fa, ma esprimono il riconoscimento del Gesù risuscitato da Dio come Cristo e presente ad ogni uomo in ogni tempo come garanzia di liberazione dal peccato e dalla morte. La fede non rimanda al dato storico «Gesù» dicendone il significato per l'uomo, ma rimanda al Gesù risuscitato da Dio come salvatore di ogni uomo. Questo è il «tema» della fede cristologica, ciò di cui parla ultimamente la confessione di fede e ciò per cui sta o cade il cristianesimo.

In tal senso occorre fare tre precisazioni. *Anzitutto* si deve dire che la fede non esprime «un certo significato» di Gesù, ma confessa il «significato salvifico» realizzato da Dio con la risurrezione di Gesù dai morti. L'affermazione «Gesù è il Figlio di Dio» non è una metafora perché un predicato mitologico è attribuito a un personaggio storico della Giudea, ma perché qui si cerca di portare a linguaggio l'espe-

rienza del Crocifisso risorto, attualmente vivente e presente nella potenza di Dio. Proprio perché al presente media il nostro legame con Dio, Gesù ha un significato salvifico. Ciò di cui parla la confessione di fede è precisamente questa vita del Risorto nella potenza di Dio, quale offerta di salvezza per noi. L'errore fondamentale di Hick è quindi quello di ridurre il referente cristologico della confessione di fede alla figura storica di Gesù di Nazareth e al suo significato esemplare per noi: è qui presupposta una «visione pelagiana» della salvezza portata da Gesù, ridotto a realizzazione esemplare dell'amore di Dio, che ci introduce a un nuovo stile di vita. In *secondo luogo* si deve precisare che il valore pragmatico dell'enunciazione di fede si fonda sul suo valore semantico, ossia sulla pretesa non di dire solo qualcosa di significativo su Gesù, ma di portare a parola ciò che veramente è il centro del mistero cristologico. Gesù non è solo «un certo significato per noi», un modello, un impulso all'amore, il cui valore sta nell'introdurre al vero amore di Dio. Solo su uno sfondo di questo tipo si può distinguere tra dimensione proposizionale e performativa del discorso: ciò che diciamo di Gesù ha valore ermeneutico provvisorio e relativo, poiché alla fine conta solo ciò che il significato riconosciuto a Gesù ci spinge a fare. In verità la confessione di fede esprime un dono di Dio più radicale, che *si realizza* in Cristo (e non solo si significa nella sua vicenda in maniera esemplare) e mediante la sua morte e risurrezione si partecipa a noi come dono di vita nuova. La professione di fede «Gesù è Figlio di Dio» esprime dunque un dono di Dio che si realizza nella vicenda di Gesù, dischiudendo un mondo nuovo. La confessione di fede pretende di cogliere questo evento salvifico nella sua verità ultima e non semplicemente secondo un certo significato. *Infine* occorre precisare che la fede cristiana non rimanda come suo referente a una figura del passato e quindi a una storia umana-empirica isolata e conclusa, la cui relazione con Dio sarebbe un'interpretazione successiva ed estrinseca. La confessione cristologica rimanda piuttosto a un evento escatologico in cui si realizza un'unità singolare di Dio con l'uomo. Il referente della confessione cristologica non è dunque un Gesù storico afferrabile per sé, ma Gesù il Cristo glorificato da Dio e presente ad ogni tempo come mediazione di questa venuta salvifica di Dio nella storia. Questo *evento escatologico* è portato a linguaggio nelle metafore cristologiche che confessano diversamente «Gesù è il Signore, il Cristo, il Figlio di Dio». È questo il «tema» costante delle confessioni cristologiche, che la dottrina dell'incarnazione cerca di dire in una nuova prospettiva, più attenta al problema dell'origine che all'orizzonte escatologico originario.

Pur sottoscrivendo le osservazioni critiche di I.U. Dalferth e in particolare il suo richiamo al vero referente delle confessioni di fede

cristologiche, occorre ulteriormente chiarire il «tema» della cristologia. Si deve infatti senz'altro dire che la professione di fede «Gesù è il Figlio di Dio» cerca di esprimere l'identità di Gesù in quanto primogenito dei risorti: nell'«è» della formula di fede si esprime l'evento escatologico della risurrezione di Gesù, costituito Signore e Cristo da Dio Padre suo. Non si tratta perciò di dire un possibile significato salvifico di Gesù per noi, ma di portare a discorso la presenza del Glorificato, che vive ora della potenza di Dio e ci dischiude un mondo nuovo. Si potrebbe però ulteriormente domandare se la confessione cristologica esprime la verità attuale del Cristo vivente *anziché* il ricordo del Gesù della storia. In altri termini: la confessione «Gesù è il Cristo o il Figlio di Dio» non dice soltanto la verità di Gesù nell'evento escatologico del Dio che risuscita, ma cerca di porre un'identità tra Gesù e il Cristo. Vuole, insomma, cogliere la continuità nella differenza dei tempi, costitutivi della vicenda di Gesù: la fase terrena pre-pasquale e quella glorificata. Dicendo che Gesù è Figlio di Dio non si vuole solo tentare di formulare l'attuale presenza di Gesù come Risorto, portando a espressione l'evento escatologico in cui Dio realizza la nostra salvezza, mentre si identifica con la vicenda di Gesù, confermandone la missione al di là della morte. La confessione cristologica vuole anche dire l'identità ultima di Gesù Risorto, cogliendo in qualche modo quell'elemento costitutivo che fa l'unità nella discontinuità dei tempi e delle condizioni. L'«è» della professione di fede non dice solo l'evento escatologico in cui Dio si identifica con la storia di Gesù, ma indica anche l'identità personale ultima del Figlio che ha vissuta tra noi fino alla morte di croce ed è attualmente presente ad ogni tempo come il Cristo glorioso. Questa verità del Figlio non identifica una specie di fase previa della vita di Gesù Cristo, ma cerca di dire la profondità che unifica le due fasi della vita del Nazareno, quella terrena e quella gloriosa. Ne coglie insomma la radice in Dio, individuando la «trascendenza costitutiva» della vicenda di Gesù, ossia la profondità teologica del suo agire terreno (il Regno che viene nei gesti di Gesù) e la gloria divina della vita nuova del Risorto. Questa «trascendenza» non è genericamente l'evento escatologico del venire di Dio, che si fa vicino all'uomo identificandosi con la storia di Gesù, ma è piuttosto la realtà del Figlio, che vive storicamente la sua relazione col Padre suo in una vicenda autenticamente umana, distinta in una fase kenotica e in una fase glorificata. La confessione di fede cristologica *esprime il riconoscimento dell'identità del Figlio nella differenza tra Gesù e il Cristo glorificato*: non si tratta del significato salvifico di una figura storica del passato, ma neppure della verità escatologica del Risorto che toglie il rimando a quella figura storica, dicendone il vero segreto. Si tratta invece del mistero che unifica i due tempi della rivelazione di Gesù nella sua identità profonda, in cui è in gioco

l'essere stesso di Dio *nella differenza del Figlio*. Solo la storia concreta di Gesù poteva svelare, nel suo libero accadere, la libertà personale del Figlio che si riceve dal Padre e a lui si dona fino alla morte di croce. La risurrezione appare così come la risposta del Padre, il compimento di quel dialogo interpersonale che costituisce il cuore della vicenda di Gesù. Se la risurrezione, in continuità con le opere potenti che manifestavano l'autorità singolare di Gesù, svela pienamente l'identificarsi di Dio con quella storia – per cui il segno Gesù media una nuova immediatezza con Dio nella quale dono e Donatore, messaggero e messaggio, contenente e contenuto si identificano – l'unità di Dio con Gesù rivela una nuova differenza, che è quella del Figlio inviato e del Padre inviante. In questa nuova differenza si iscrive l'identità del Figlio Gesù e la verità di Dio.

Cerchiamo allora di approfondire questo aspetto, riprendendo le indicazioni sul funzionamento metaforico della confessione di fede cristologica.

3.2. *L'incarnazione come metafora*

Si è già accennato all'alternativa posta da J. Hick tra interpretazione letterale e mitica dell'incarnazione. L'impossibilità dell'interpretazione letterale si radica nell'impossibilità di comprendere in modo coerente e plausibile l'identità posta dalla professione di fede tra Gesù e il Figlio di Dio. Se ne deve concludere che nella confessione di fede non si vuole «descrivere uno stato di cose», che può essere vero o falso e quindi avrebbe valore realistico e un senso metafisico. Si intende piuttosto esprimere metaforicamente il significato di Gesù per noi, a partire da un mito religioso (l'incarnazione), in modo da suggerire la «continuità» tra la storia di Gesù e l'agire di Dio. La professione di fede, letta come metafora alla luce del mito dell'incarnazione, permette di cogliere nella vicenda di Gesù la «storicizzazione conseguente dell'amore di Dio», l'«incarnazione dell'agape divino». È questo il senso «metaforico» dell'idea di incarnazione e quindi dell'identificazione/unità di Dio e uomo in Gesù⁴¹. Ma questa interpretazione del «senso metaforico», inteso come discorso «non descrittivo» di un significato per l'uomo della figura storica di Gesù è riduttivo nei confronti della stessa comprensione attuale della metafora⁴². Presup-

⁴¹ Si veda su questo J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, London, SCM Press, 1993. Un'ampia recensione dell'opera si può trovare in G. O'COLLINS, «The Incarnation under Fire», *Gregorianum* 76/2 (1995) 263-280.

⁴² Convengono in questo tipo di obiezione sulla comprensione riduttiva della metafora U. LINK-WIECZOREK, *Inkarnation oder Inspiration. Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie*, Göttingen,

pone infatti una comprensione della metafora come abbellimento retorico, strategia comunicativa di persuasione al di là del discorso scientifico, discorso poetico teso a suscitare emozioni più che a «dire cose». In verità la metafora è una forma di discorso che ha la pretesa di far conoscere la realtà a un nuovo livello dell'esperienza. È un tipo di discorso «euristico», capace cioè di far scoprire nuovi nessi tra le cose, introducendo a un nuovo livello di comprensione del mondo in cui si abita. Il valore metaforico della confessione cristologica indica allora quel tipo di discorso che ridecrive il mondo in relazione al farsi vicino escatologico e salvifico di Dio, un farsi vicino che si realizza nella forma del crocifisso-risorto. Il cristiano parla di Dio in Gesù, corrispondendo al venire di Dio nel mondo, un venire in cui Dio si fa vicino in maniera inaudita alla sua creatura (risurrezione) pur nella permanente dissomiglianza (croce). La metafora cristologica dischiude nel mondo la percezione del venire di Dio, racconta questo farsi vicino di Dio che trasforma il mondo come la risurrezione di Gesù ha trasformato il suo destino, al di là della morte e del peccato. J. Hick utilizza dunque un concetto ristretto di metafora, che lo porta a ridurre il discorso cristologico in termini funzionali e relativistici:

«Con l'affermare il carattere *metaforico* dell'incarnazione, J. Hick viene a ridurre la dimensione ontologica della cristologia ad un significato puramente funzionale: Gesù Cristo incarna la realtà e l'amore di Dio. Se l'incarnazione di Dio ha questo significato metaforico-funzionale, «diventa naturale affermare che tutte le più grandi figure religiose abbiano 'incarnato' in vario modo l'ideale della vita umana in risposta alla realtà divina»... In tutte le religioni tradizionali si realizza la stessa dinamica soteriologica fondamentale: la trasformazione dall'*egocentrismo* all'*allocentrismo*. È dunque possibile, afferma Hick, che ci siano state altre incarnazioni in altre religioni ed è da escludere la superiorità del cristianesimo sulle altre religioni. [...] Affermare il carattere *metaforico* dei titoli cristologici e del termine *incarnazione* non significa dissolvere l'unicità e la definitività dell'evento escatologico e nemmeno ridurre il significato ontologico della cristologia a quello meramente funzionale. Questo è possibile, tuttavia, se si abbandona la concezione aristotelica della metafora come linguaggio improprio. La distinzione che J. Hick compie tra significato letterale e significato metaforico dell'incarnazione, a cui corrisponde a livello teologico quello tra cristologia ontologica e cristologia funzionale, ha origine da una comprensione riduttiva del rapporto tra essere e parola»⁴³.

Vendenhoeck § Ruprecht, 1998, 334-349, e P. GAMBERINI, *Rilevanza metaforica della Cristologia*, in M. FARRUGIA (ed.), *Universalità del cristianesimo. In dialogo con J. Dupuis*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996, 211-231.

⁴³ *Ivi*, 227-228.

In queste considerazioni critiche di P. Gamberini, che riprende le indicazioni di E. Jünger sul valore metaforico del discorso teologico⁴⁴, ritroviamo le obiezioni di I.U. Dalferth: una concezione inadeguata del senso del discorso metaforico implica una separazione tra dimensione proposizionale e performativa (tra ciò che si dice e l'effetto del discorso) e questo conduce alla riduzione della salvezza a «trasformazione» dell'egoismo in apertura all'alterità, sulla scorta dell'amore divino. All'origine di tutto c'è una comprensione semplicistica del rapporto tra parola ed essere, tra fatto e significato, che riduce il linguaggio a un sistema di segni inventato per indicare degli oggetti. Ma la parola non è solo segno o immagine della realtà. Il linguaggio dischiude un suo orizzonte di senso, nel quale le cose dette assumono una nuova dimensione e quindi un nuovo significato. La parola ridefinisce la realtà, svelandone dimensioni nuove che permettono di abitare diversamente il mondo. È quanto avviene al discorso mitico assunto nella Scrittura:

«Quando il linguaggio biblico media figure mitologiche, queste vengono trasferite dal loro orizzonte mitologico ed assunte in una prospettiva propriamente storica. In questo *metaforein* si realizza la demitizzazione di queste figure mitologiche... È invertito così il processo ermeneutico: non è più il contingente e storico, che vengono localizzati nell'orizzonte universale ed atemporale del mondo mitico, ma è questa realtà mitica che viene ora localizzata nel contingente e storico. *Sub Caesare Augusto, sub Pontio Pilato*. "In Gesù di Nazareth Dio manifesta la rivelazione storica della sua essenza nella forma particolare di un uomo giudeo, che visse in una situazione determinata, storicamente unica. Nel legame a questo unico evento storico consiste la *Christian uniqueness*". Come l'uso metaforico dei titoli cristologici non dissolve affatto l'unicità e la definitività dell'evento escatologico, così l'uso metaforico del mito evita ogni forma mitologica di confusione tra l'umano e il divino, senza dover ridurre il significato ontologico dell'incarnazione a quello meramente funzionale»⁴⁵.

La qualità metaforica del discorso cristologico esprime quindi la vicinanza escatologica di Dio nella singolare storicità di Gesù, una vicinanza che mantiene la «differenza concreta» tra Dio e uomo (differenza significata dalla croce più che da una trascendenza astratta). Il titolo «Figlio di Dio» è assunto in senso metaforico se narra *breviter* la storia di Gesù di Nazareth, avvicinando l'uomo a Dio, più di quanto l'uomo sia prossimo a se stesso. Il senso metaforico dell'incarnazione rimanda, ancora una volta, all'evento escatologico del farsi vicino di Dio, al suo venire nella storia di Gesù, identificandosi con

⁴⁴ P. RICOEUR – E. JÜNGER, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso* (= Gdt 113), Brescia, Queriniana, 1978.

⁴⁵ *Ivi*, 228-229.

questa vicenda singolare. Le metafore cristologiche cercano di cogliere questo evento, portandolo a linguaggio nel discorso di fede. Nelle metafore cristologiche non si uniscono Dio e uomo come un significato ad un fatto storico dato, ma come due mondi che sono accostati nella metafora perché si percepisca la realtà a un nuovo livello di profondità, quello del venire di Dio stesso in relazione all'uomo.

Anche qui, però, emerge un'ulteriore domanda sul funzionamento della «metafora cristologica»: si tratta semplicemente di una trascrizione dell'evento escatologico del venire di Dio, che trasforma la realtà, oppure la metafora cristologica coglie un nesso, un legame più profondo nella vicenda di Gesù, identificando il livello della libertà personale del Figlio in relazione al Padre? In altri termini: il «referente» della metafora è l'evento del farsi vicino di Dio in Gesù o non indica anche un «di più di senso» che identifica la profondità teologica dell'agire personale di Gesù, inteso come la storia del Figlio di Dio tra noi?

3.3. *Il duplice equivoco sul versante di Gesù*

Come che sia di queste suggestioni sul discorso metaforico, la discussione con J. Hick ha permesso di mettere in luce due equivoci nella considerazione di Gesù Cristo. Il primo è quello di pensare al rapporto tra Gesù e Logos come al rapporto tra particolare storico e universale teologico, perdendo una considerazione unitaria del mistero di Gesù Cristo, cioè del crocifisso risorto, in cui si percepisca che è proprio la risurrezione a dire l'universale di Gesù, rimandando peraltro all'azione dello Spirito⁴⁶. Ciò che si fallisce in questo primo errore prospettico è proprio il referente del discorso cristologico, il «tema» della confessione di fede. Non si tratta infatti di una figura storica, intesa come un dato pacifico su cui proiettare significati salvifici, bensì dell'evento escatologico della glorificazione di Gesù crocifisso, in cui si manifesta il farsi vicino di Dio che apre un mondo nuovo e anticipa l'*eschaton*. Questo referente del discorso dischiude un mondo nuovo a partire dal venire di Dio in Gesù e quindi non può che essere detto in un discorso metaforico capace di dischiudere nuove dimensioni del reale.

Il secondo equivoco è quello di fare di Gesù una figura storica in sé compiuta, il cui riferimento a Dio compare come elemento successivo e quindi estrinseco, nell'ambito dell'interpretazione più o meno mitica del suo valore salvifico per noi. Questo significato salvifico sarebbe espresso dal termine generico «incarnazione», estensibile or-

⁴⁶ Per un approfondimento di questa notazione si veda M. BORDONI, *Singolarità e universalità di Gesù Cristo nella riflessione cristologica contemporanea*, in P. CODA (ed), *L'Unico e i molti*, Roma, Mursia-PUL, 1997, 67-108.

mai anche ad altre figure religiose, in cui si incontra l'amore di Dio in maniera trasformante. A parte la discutibilità della nozione di salvezza qui presupposta, questo errore di prospettiva sembra originato da una considerazione di Gesù e del suo rimando a Dio che tende a giustapporre i due termini come due realtà a sé stanti e autoconsistenti. È naturale che una simile considerazione non riesca a pensare l'identità/unità di Gesù col Figlio di Dio, dal momento che pensa al Figlio di Dio/Logos come a una realtà accanto a Gesù e quindi al Logos come a una fase previa della vita di Gesù. Una simile «fase previa», intesa in senso descrittivo, è certamente un mito religioso equivocado in senso «letterale». Ma la confessione di Gesù quale Figlio di Dio e la dottrina dell'incarnazione del Figlio intendono esprimere una simile realtà giustapposta alla storia di Gesù? Non indicano piuttosto la profondità teologica della vicenda di Gesù, identificando l'elemento di continuità nella discontinuità dei tempi tra il Gesù terreno e il Cristo glorificato? E questa identificazione non avviene proprio mediante un linguaggio metaforico che accosta due termini inconciliabili «in senso letterale», Gesù crocifisso e il Cristo glorificato, costringendolo a riconoscere la pertinenza della loro predicazione a un altro livello di lettura del reale, un livello che dischiude una nuova percezione di ciò che è in gioco nella vicenda di Gesù, fino a far cogliere in quella storia il *dono trinitario del Figlio* ? Questo è precisamente ciò che cerca di esprimere la dottrina dell'incarnazione, che si presenta come strumento utile per cogliere il referente ultimo della vicenda di Gesù, il suo mistero radicato in Dio.

4. CONCLUSIONE: LA VERITÀ DEL FIGLIO E L'EVIDENZA DELLA STORIA DI GESÙ

Il dibattito recente sul rapporto tra il Verbo e Gesù pone l'esigenza di ri-precisare il senso di tre dimensioni irrinunciabili per la cristologia: la storicità di Gesù, la verità del Figlio e il significato della «preesistenza».

4.1. *La storicità di Gesù.* La cristologia, intesa come riflessione critica su ciò che la fede sa, conosce di Gesù Cristo, deve partire dal fondamento e dall'oggetto proprio di questa stessa fede e non da altre istanze estrinseche o sovrapposte ad essa. Ma cosa sa la fede? La fede è la relazione adeguata con Gesù. In che senso? Nel senso che viene a sapere adeguatamente la verità di Gesù, non in occasione di Gesù o insieme a Gesù. La fede non viene a sapere di Dio in Gesù, né dell'uomo-Dio in Gesù. Non viene a conoscenza del significato universale del Cristo in occasione di Gesù, né dell'azione escatologica di Dio in relazione a Gesù. La fede sa *Gesù come il Cristo, cioè come*

il compimento della storia della salvezza, nella sua verità ultima di Figlio di Dio tra noi.

La fede *sa Gesù*, e quindi esige una cristologia *di Gesù*, còlto nella sua storicità singolare (assolutezza, normatività), la cui unità radicale, che è la ragione intrinseca per cui quest'uomo concreto è norma universale e ha in sé la ragione del suo essere tale, si trova nel mistero del Figlio che liberamente (preesistenza) ma veramente e definitivamente (incarnazione) si dà in Gesù (evento libero e storico).

Questa è la prospettiva di una cristologia della *singularità di Gesù*, che dice storicità e assolutezza. Non è possibile afferrare il contenuto ultimo in sé e per sé, al di là di Gesù, della sua storia singolare, che è il luogo concreto della sua emergenza, ma sempre e solo in relazione a lui. La fede ne coglie la singolarità, ossia il fatto che la normatività-ultimità-definitività di Gesù si trovano proprio nella sua identità storica concreta, nella sua vicenda.

Per mantenere questa prospettiva occorre elaborare una cristologia di Gesù, dove Gesù il Cristo sia quell'avvenimento veritativo, ultimativo, normativo, che viene messo a tema. Una simile cristologia adegua la fede cristiana, caratterizzata da un rapporto con Gesù che non è facoltativo, poiché trova precisamente in Gesù stesso la garanzia della sua legittimità. Questo rapporto non è riconducibile a quello di un esempio, fosse pure il più alto e il più grande, che ha la forza normativa del modello, ma non quella di giustificare da se stesso che proprio lui è l'esempio. È un rapporto che comporta il riconoscimento che la pienezza della rivelazione è avvenuta in Gesù e che quindi la verità va riconosciuta nell'avvenimento personale di Gesù e non in un sistema, di cui la comparsa di Gesù sarebbe una funzione privilegiata. Vi è insomma un rapporto strutturale di Gesù con la fede e la rivelazione cristiana: il riferimento a Gesù è determinante e normativo per il credere cristiano, così che credere non significa credere come Gesù o in occasione di Gesù (credere alla giustizia, all'uomo nuovo...) ma *credere Lui* e così venire a sapere la verità. Non dissociando un discorso sull'universale e sul normativo del cristianesimo (l'uomo nuovo, il Cristo, l'unità di finito e infinito, la liberazione) dal discorso su Gesù, in quanto i due discorsi coincidono *in Gesù*, si accede alla cristologia della singolarità di Gesù: dove Gesù è l'universale del cristianesimo e a lui va riconosciuta una storicità singolare e quindi il carattere assoluto del suo avvenimento.

La testimonianza apostolica dice che il *motivo* di questa ultimità-definitività di Gesù sta nel singolare rapporto di Gesù con Dio, Padre suo, rapporto che si rende evidente nella sua risurrezione, che invero compie la verità inscritta nella sua vicenda precedente. È la sua caratteristica di Figlio, ossia di uno che è talmente vicino a Dio, da dividerne le prerogative e da esserne l'immagine. Questo fa la

sua superiorità rispetto agli altri inviati e alle altre mediazioni di Dio.

La verità del Figlio che è Gesù va pensata, all'interno dell'alleanza e della sua storia, come avvenimento di un libero dono trinitario, che compie il senso della storia della salvezza. In Gesù si compie il dono di Dio al popolo eletto perché in lui si attua quel donarsi originario che è Dio stesso, in modo che il dono di Dio sia presente col suo fondamento. Il compimento dell'alleanza è un dono del Dio fedele *nel quale* (non solo in occasione del quale) si viene inseriti e resi partecipi del donarsi trinitario che è Dio stesso. Tale dono è precisamente il libero avvenimento del Figlio, che mette in comunione col Padre per la forza dello Spirito. L'essere Figlio di Gesù, quale compimento nel superamento delle altre mediazioni del farsi vicino di Dio, si definisce pienamente nel realizzarsi della *missione dello Spirito*: essere-figlio nel caso di Gesù significa finalmente poter inviare dal Padre e con il Padre lo Spirito promesso. È questo che fonda l'attualità-creatività del rapporto tra l'unico Gesù e ogni tempo, senza sacrificare la singolarità di Gesù e senza svuotare di senso il tempo dopo Gesù, pur mantenendo l'ultimità-definitività dell'avvenimento di Gesù. Gesù determina ogni tempo nello Spirito, che è lo Spirito del Figlio e del Padre. È questa la definitività di Gesù in quanto avvenimento assoluto di verità.

La confessione di Gesù come il Cristo dice precisamente la qualità definitiva della mediazione insuperabile di quel dono totale, in cui si manifesta e si comunica lo stesso Donatore nella potenza del suo donare originario, anzi del donarsi che è Dio stesso. Posso perciò ricevere questo dono solo partecipando al donarsi di Dio, lasciandomi consegnare a me stesso all'interno di questo comunicarsi di Dio. La mediazione di un tale dono, nella sua radicalità, non può essere mediazione di qualcosa che è precostituito rispetto ad essa e indipendente, ma la stessa mediazione è il costituirsi, l'accadere del dono nella sua mediazione. In quanto realizza il donarsi di Dio, la mediazione è definitiva e insuperabile. L'avvenimento di Gesù nella sua effettualità, nel suo accadere concreto, è costitutivo della verità di Dio e non una semplice manifestazione di qualcosa d'altro, dato indipendentemente dall'evento in cui si realizza. In questo senso radicale Gesù è il Cristo, cioè il compimento dell'alleanza, il mediatore definitivo di salvezza, proprio perché realizza il donarsi radicale di Dio, al punto che non posso accogliere questo dono che partecipando al donarsi di Dio in Gesù, cioè alla relazione tra Padre e Figlio (dono del loro Spirito). La verità del Figlio vuole esprimere proprio la radicalità del dono nella sua mediazione storica.

Alla luce di queste considerazioni si capisce in che senso *l'accadere stesso del dono nella sua mediazione è costitutivo della verità di Dio* e non semplice manifestazione di qualcosa di già dato, indi-

pendentemente dall'accadere concreto. Nella mediazione si sperimenta il compimento perché si costituisce nella sua radicalità il dono stesso. Nell'accadere della mediazione, il Dio che si dona e l'uomo che riceve un mondo nuovo, creato dal dono stesso, *si determinano reciprocamente* in modo nuovo, definitivo e insuperabile: l'evento cristologico è il *medio* nel quale si istituiscono originariamente la differenza creaturale fra Dio e l'uomo e la destinazione egualmente originaria dell'uomo alla vita di Dio. Anzitutto c'è *una nuova determinazione dell'uomo* di fronte al dono di Dio. L'uomo accede al dono definitivo di Dio se si lascia consegnare a se stesso in modo nuovo dal donarsi di Dio e nella fede si consegna a Dio partecipando allo stesso donarsi di Dio, così da essere introdotto nel mirabile scambio che regge tutta l'economia della salvezza e la stessa vita trinitaria. Ma ciò significa che non è possibile accogliere autenticamente il dono di Dio in Gesù riconducendolo a elementi previ: non c'è un senso accessibile indipendentemente dall'evento e dalla necessità unica che lo regge. Nessuna idea di Dio o dell'uomo può predisporre a riconoscere il senso della vicenda di Gesù se non si sottomette al criterio che promana dalla sua realtà. La parola di Gesù non mette in gioco una verità generale, che sarebbe vera sempre e ovunque, ma chiede di diventare vera poiché Dio vi è all'opera per farla diventare vera. L'annuncio di Gesù si produce sempre a commento di un agire, che ha come scopo di mostrare che Dio è *all'opera* in quell'annuncio. Si tratta dell'annuncio di un dono che eccede ogni possibile attesa e che ogni uomo può riconoscere come la sua evidenza prima, non subordinata ad altro. In *secondo luogo* e corrispondentemente la radicalità del dono implica che *Dio è determinato* in modo nuovo dalla storia di Gesù. La Pasqua rivela l'identificazione di Dio stesso con l'atto storico di Gesù: *la storia di Gesù realizza la verità di Dio che manifesta, perché Dio vi si è identificato*. Nella fede cristologica il riconoscimento dell'identità teologica di Gesù è inseparabile dal riconoscimento che il fondamento di questa identità consiste nell'autoidentificazione di Dio con la storia di Gesù. La fede cristologica è risposta a questa evidenza. La verità teologica percepita in Gesù non riguarda un concetto di Dio definito a prescindere dalla storia di Gesù, ma l'essere di Dio che questa storia determina. La storia di Gesù non costituisce uno stadio preliminare che potrebbe essere superato una volta raggiunta la verità teologica di Gesù, ma è la forma permanente dell'accesso a questa verità. In tal senso *la divinità di Gesù non significa che l'esistenza di Gesù è la forma dell'uomo conforme a Dio, ma piuttosto la forma umana dell'essere di Dio. Gesù non è un uomo divinizzato, ma l'incarnazione di Dio*. La storia di Gesù riguarda Dio in qualità di *soggetto che la patisce* e perciò è costitutiva della sua identità. Ma Dio può lasciarsi determinare dalla storia di

Gesù perché in se stesso è reciprocità, relazione nell'autodistinzione personale. La verità trinitaria è la condizione di possibilità radicale dell'identificazione di Dio con l'evento di Gesù. La fede riconosce Gesù come l'evento *di Dio* (genitivo soggettivo).

Il «luogo» in cui si accede alla percezione della radicalità del dono nella sua mediazione definitiva e insuperabile è *la libertà storica del mediatore* stesso, che anticipa la verità che diviene evidente con la Pasqua. Gesù si appropria liberamente del suo destino a partire da un'esigenza interiore che i discepoli riconosceranno nella sua relazione singolare col Padre. Non si tratta di un legame estrinseco alla storia di Gesù, ma del movimento stesso della sua vita. La singolarità di Gesù consiste nel fatto che egli realizza attivamente quella verità di Dio che non può essere saputa se non perché egli l'ha istituita ed è saputa perciò nella differenza tra lo svolgimento di questa storia e il riconoscimento del suo senso da parte dei discepoli. In questa polarità di svolgimento (costitutivo della verità) e riconoscimento (manifestativo della sua evidenza) si conferma la centralità della mediazione singolare di Gesù, che è costitutiva della verità di Dio che rivela. Perciò la verità di Dio in Gesù non può essere saputa indipendentemente dal suo costituirsi nell'evento del suo concreto accadere.

Ne deriva che anche l'accesso a tale verità è possibile solo nella forma della ripresa memoriale del movimento dell'avvenimento storico, ossia della vicenda di Gesù, nella sua concreta attuazione.

4.2. La *verità del Figlio* è l'*evidenza della storia di Gesù*, così che, confessandola, si corrisponde all'esigenza di verità inscritta nella vicenda di Gesù costituito in potenza Cristo e Signore mediante la risurrezione, ma che il Nazareno aveva già anticipato nella sua libera disposizione di sé fino alla croce.

Col termine «verità del Figlio» non intendiamo semplicemente e immediatamente la predicazione (neotestamentaria) del titolo Figlio/Figlio di Dio a Gesù, attestata già a Cesarea di Filippo (secondo Matteo) e pienamente affermata dopo la risurrezione, qualunque sia il significato biblico-giudaico da attribuire a un simile titolo (elezione regale, figura messianica, predilezione divina per il giusto, profeta escatologico). Il termine vuole indicare piuttosto quella comprensione radicale e complessiva del mistero di Gesù che si radica nella percezione della sua vera relazione con Dio, pienamente manifestata nella gloria di Pasqua e rivelatasi più forte della morte e quindi al di là delle condizioni spazio-temporali della sua realizzazione storica. Questa «verità del Figlio» non è colta in sé e per sé, indipendentemente dalla storia di Gesù, né è una nozione disponibile a chiunque consideri il mistero di Dio e sia disposto a verificarne la realizzazione in Gesù. Piuttosto, una simile verità appare, si mostra come l'unico

orizzonte adeguato di *comprensione della vicenda* di Gesù, per cui si deve dire con certezza di lui che è il Figlio. Vuole mantenere in vista precisamente questa prospettiva l'indicazione del funzionamento della confessione del Figlio nella fede cristologica che riconosce Gesù come il Cristo: il Figlio non indica una fase precedente la vita-morte-risurrezione di Gesù, ma individua la profondità personale che in esse si realizza e ne motiva l'unità nella differenza dei tempi e nella discontinuità delle condizioni (è il senso della preesistenza, intesa meno come una prima fase che farebbe numero con la fase kenotica e poi gloriosa, ma come la profondità e quindi la verità ultima di ciò che c'è ultimamente in gioco nella vita di Gesù).

Il rapporto tra vita terrena, glorificazione e verità del Figlio va articolato come segue. La glorificazione di Gesù come il Cristo non indica una fase successiva della sua esistenza, ma il suo ingresso definitivo nella verità di Dio e quindi la manifestazione della sua verità ultima, che adempie l'alleanza e conferma che in Gesù è dato il compimento delle promesse di Dio. Tale compimento era anticipato nell'agire di Gesù come il farsi vicino escatologico di Dio (il Regno), in cui si manifesta la verità di Dio come identica con la vicenda di Gesù. Nel riconoscimento del Figlio si esprime adeguatamente questa unità di Dio con Gesù, che non può essere intesa come un atto di Dio esterno a Dio stesso, riducendo Gesù a un mediatore di qualcosa d'altro, bensì come l'agire stesso di Dio, il dono che rende presente il Donatore. Ma poiché la glorificazione del Risorto non dice solo il significato eterno del Gesù terreno crocifisso, ma realizza una condizione di vita nuova di Gesù, la verità del Figlio appare come la profondità ultima che unifica nella differenza dei tempi e delle condizioni l'evento di Gesù Cristo come avvenimento del Figlio. La verità del Figlio appare come l'evidenza ultima della vicenda di Gesù, l'unità nella differenza, la profondità in cui si radica l'unità personale di quella storia cominciata in Galilea e conclusasi a Gerusalemme. È l'origine che si partecipa nel libero avvenimento della storia di Gesù e il cui vero senso è svelato alla fine.

Proprio l'unità nella discontinuità tra Gesù prepasquale e Risorto glorificato, percepibile nello scarto tra la storia di Gesù narrata nel suo sviluppo e la sua piena comprensione alla luce di Pasqua, il cui elemento di continuità è la pretesa di Gesù che ne anticipa il senso ultimo, si fonda ultimamente nella verità del Figlio inviato, che è l'«evidenza ultima» dell'affermazione di fede «Gesù è il Cristo». Alla luce di questa evidenza il credente narra la storia di Gesù al modo di un invio del Figlio (missione divina) che torna al Padre dopo aver purificato l'umanità (Eb 1,1-4) o ancora come la discesa (kenosi) e ascesa (glorificazione) di Colui che è nella condizione di Dio (Fil 2) o infine come la comparsa di colui che viene dal Padre e a lui ritorna

dopo averne compiuto le opere (Giovanni). La verità del Figlio dice il principio immanente al movimento della storia di Gesù e fonda la continuità tra ministero terreno e presenza del glorificato: la rivendicazione della funzione rivelatrice e salvifica mediatrice della persona di Gesù è l'elemento di continuità decisivo tra il Gesù predicante e il Cristo predicato dopo Pasqua. Il fondamento di tale nesso tra salvezza-rivelazione e persona di Gesù è manifestato dalla risurrezione come identificazione di Dio con la storia di Gesù nell'unità dell'essere divino.

In questa «evidenza» della storia di Gesù si accede alla verità del fondamento, al mistero di Dio Padre, ossia a quella verità del Dio che si determina nella storia di Gesù al modo della novità assoluta di un inizio che attualizza ciò che è dall'origine (il dono radicale), di un dono in cui si comunica lo stesso donatore. Perciò, proprio nella confessione di Gesù come Cristo l'uomo si scopre donato a se stesso in modo nuovo, coinvolto nel donarsi originario di Dio Padre al Figlio, che fonda una libertà nuova, una libertà filiale che chiama a una relazione nuova.

L'esperienza storica, a differenza degli accadimenti naturali, è appello, esigenza di decisione, presa di posizione che segna un inizio, stabilisce date significative, nella tensione tra un mondo affidato come promessa/compito e un significato in cui il soggetto nella decisione anticipa un senso con cui corrisponde al donarsi originario, all'esigenza della verità. È quanto avviene nella confessione cristologica: dicendo «Gesù è il Cristo», l'uomo si lascia interpellare da un mondo che gli dischiude una promessa e gli affida un compito, interpellandolo a decidere di sé di fronte alla pretesa di Gesù, così da lasciare che avvenga un dono originario (la verità del Figlio) che precede e fonda i due tempi dell'evento cristologico (la storia di Gesù e la sua glorificazione come Cristo) e consegna lo stesso credente a se stesso in modo nuovo. La domanda di Gesù («chi dite che io sia?»), attualizzata dalla lettura credente della testimonianza apostolica, invita ad anticipare nella vicenda di Gesù un senso che corrisponde a un donarsi originario che precede e fonda i tempi della vicenda storica di Gesù ed è pienamente manifestato nella risurrezione come ciò che era da sempre dato con la sua comparsa. Corrispondere a quest'appello significa decidere di sé di fronte al donarsi del Padre nella libera consegna del Figlio venuto tra noi. La fede si sa autorizzata ad anticipare questo senso radicale del donarsi di Dio, anzi del donarsi che è Dio (Trinità) nella storia di Gesù, proprio in relazione al comportamento di Gesù, che anticipa e realizza nella sua vita questa verità originaria. A questo livello si scopre l'assolutezza della vicenda storica concreta di Gesù, ossia la sua singolarità, che può essere saputa solo nella fede e dalla fede. Verità dogmatiche come quella dell'incarnazione del Figlio e dell'autocomunicazione di Dio nella storia cercano

di esprimere la percezione di questo donarsi originario che precede, fonda e accompagna le dimensioni dell'evento di Gesù Cristo, pienamente attuato nella fede del discepolo.

Riguardo al funzionamento del *riconoscimento della verità del Figlio* è opportuno fare due precisazioni.

Anzitutto: la *verità filiale* non può essere colta al modo di una semplice identificazione tra Gesù e il Cristo, quasi che la verità di Gesù sia riconducibile al compimento di un ruolo, alla realizzazione di una figura salvifica o di una missione prestabilita e confermata nella sua vita. Del resto lo scandalo della croce infrange qualunque facile identificazione di Gesù coi mediatori riconosciuti e attesi per compiere l'alleanza ed esige di trovare a una profondità nuova la ragione del compimento in Gesù morto e risorto dell'alleanza e della conoscenza di Dio. Né, d'altra parte, in relazione a Gesù i diversi titoli cristologici diventano equivalenti in funzione di un significato nuovo, e quindi equivoci. L'avvenimento di Gesù renderebbe vana la storia della rivelazione, che in lui si compie senza essere tolta o resa superflua (Mt 5,17-19). La predicazione a Gesù dei titoli cristologici (Messia, Kyrios, Figlio) vuole invece dischiudere il senso della vicenda di Gesù alla luce del compimento dell'alleanza, della relazione di elezione-dialogo tra il Dio di Israele e il suo popolo, così che emerga la portata e il mistero profondo dell'identità di Gesù. Si deve inoltre tenere conto del fatto che i titoli cristologici non esprimono semplicemente il significato universale e/o salvifico del fatto storico concreto che è Gesù, ma piuttosto la condizione gloriosa del Risorto, identificato col Crocifisso nella novità della sua condizione glorificata, la quale a sua volta rimanda al «di più» di senso inscritto nella pretesa espressa nel suo comportamento prepasquale. Il Risorto è la verità di Gesù, costituito nella gloria e nell'autorità del *Kyrios* (Cristo, Figlio di Dio in potenza) per effondere lo Spirito. Alla luce della novità della Pasqua si rivela chiaramente che in Gesù era in gioco *l'essere stesso di Dio*, per cui Gesù non è un atto divino estraneo all'essere di Dio stesso, ma è il «mettersi in gioco» di Dio nella storia dell'alleanza, anzi è il compimento definitivo e insuperabile di questo mettersi in gioco di Dio. È questa la radice ultima dell'assolutezza dell'evento di Gesù.

In secondo luogo: alla luce di queste considerazioni la verità del Figlio che è Gesù ci appare come *«verità metaforica»*. Essa rimanda alla capacità del linguaggio di ridescrivere la realtà, sospendendo il potere di referenza immediata del discorso mediante l'accostamento inusuale di termini non predicabili normalmente l'uno dell'altro, in modo da dischiudere un senso più profondo del reale. Il discorso metaforico propizia quelle situazioni di *disclosure*, di apertura del mistero della realtà a una profondità nuova, che illumina di nuova luce gesti, persone, circostanze, e permette di comprendere meglio ciò che forse in

qualche modo già si intuiva, ma non si riusciva a comprendere adeguatamente. È in questo senso che la formula di fede «Gesù è il Cristo» dischiude la verità metaforica del Figlio: la predicazione della messianicità a un crocifisso è impertinente, ma esigita dai gesti fatti da Gesù e dalla pretesa inscritta nella sua azione (Regno). L'incontro col Risorto propizia la predicazione del titolo a Gesù, apprendone però il senso a un livello nuovo di profondità, in cui appare il mistero ultimo di Gesù nella sua identità personale, che rimanda al mistero stesso di Dio: ciò che unisce Gesù a Dio (Padre) è Dio (non una missione profetica o una mediazione messianica predeterminata).

4.3. Alla luce di quanto detto possiamo precisare il senso della nozione di «preesistenza» nella considerazione del mistero di Gesù Cristo.

L'apporto dell'idea di «preesistenza» è di un altro ordine rispetto a quelle di «kenosi» e di «glorificazione», in quanto non indica più un tempo dell'avvenimento, ma la dimensione profonda dell'avvenimento, che si riflette come «tempo del discorso» sull'avvenimento. Emerge infatti dalla riflessione della generazione apostolica come verità dell'evento cristologico e capovolge l'impostazione della cristologia, partendo dall'alto. In ciò porta a compimento il capovolgimento iniziato con la glorificazione, che introduceva una considerazione del mistero di Gesù-il Figlio a partire dalla gloria stessa di Dio (ricevo l'identità ultima e il senso della storia di Gesù dalla risposta escatologica di Dio Padre). La risurrezione dice che la verità di Gesù può essere colta solo in Dio. Tutto il movimento precedente termina col dire che la profondità ultima di Gesù è il suo essere Figlio, considerato in senso assoluto. *In Gesù Dio non ha trovato un Figlio. In Gesù Dio ci ha donato suo Figlio.* Il termine Figlio, che trova il suo contenuto nella relazione tessuta da Gesù col Padre suo nell'avvenimento della sua vita-morte e resurrezione, giunge a dire l'identità ultima e quindi l'origine di Gesù, quale avvenimento del Figlio, nel quale Dio stesso assume veramente eppure liberamente la storia di un uomo e in essa vive realmente ciò che è dall'eternità e per l'eternità.

La «preesistenza» dice quindi la libertà dell'avvenimento del Figlio in Gesù come dominio sul tempo. Gesù implica una trascendenza sulla temporalità nella temporalità stessa. Egli è avvenimento reale, realmente situato entro le coordinate spazio-temporali. Ma la sua temporalità è quella del Figlio: vera e tuttavia libera nel suo accadere e nel suo rapportarsi ai tempi. La «preesistenza» perciò non dovrebbe essere mai posta come un *prius per se notum*, ma va posta come l'implicazione della verità della storia di Gesù, ossia la storia di colui che è il Figlio.

DON ALBERTO COZZI

Seminario Pio XI

21040 Venegono Inferiore (VA)