

Alberto Cozzi

L'ESIGENZA DI PENSARE LA «SINGOLARITÀ DI GESÙ»

Tracce di ricezione per apprezzare l'attualità di una lezione

SOMMARIO: I. UN DATO CURIOSO NELLA RICEZIONE DELL'IDEA DI «SINGOLARITÀ»: 1. *Un'ipotesi esplicativa: due tipi di ricezione*; 2. *Una verifica del nesso di metodo e contenuto: alcune categorie strategiche*; 3. *L'esigenza di una fondazione metodologica della singolarità: dalla «fenomenologia di Gesù» all'«ermeneutica della singolare esperienza religiosa» del Figlio* – II. VERSO UNA NUOVA DETERMINAZIONE TRINITARIA DELLA «SINGOLARITÀ» IN UN CONTESTO PLURALISTA: 1. *La singolarità del Figlio e l'universalità dello Spirito: fondamento della mediazione salvifica di Gesù*; 2. *Una fondazione trinitaria e pneumatologica della singolarità universale di Cristo*; 3. *Spunti per riascoltare la lezione di Moiolì sulla singolarità in un contesto pluralista* – III. CONCLUSIONI

Spesso le intuizioni geniali sono grezze. Lanciano bagliori che gettano fasci di luce e aprono prospettive inedite, capaci di unificare diversi percorsi di pensiero a profondità nuove. Irraggiano insomma una certa luminosità in diversi ambiti, rivelando la loro fecondità, ma non argomentano nei dettagli, né si affannano a documentare tutti i passaggi. Funzionano pertanto come pungoli per il pensiero, che si vede costretto a spingersi oltre, inquieto e insoddisfatto, sempre alla ricerca della formulazione che meglio esprime l'intuizione di partenza.

La lezione di G. Moiolì sulla «singolarità di Gesù» funziona proprio in questo modo¹. Per questo scegliamo di studiarne la ricezione nell'ambito della cristologia considerandola al modo di un'«esigenza teorica», più che come «tema». In effetti la «singolarità» si impone come esigenza di elaborare una «cristologia di Gesù», corrispondente a ciò che la fede viene a sapere in relazione a Gesù di Nazaret: la fede sa di Gesù come verità di Dio

¹ Per una prima verifica di questo modo di funzionare dell'idea di singolarità e in generale della lezione teologica di Moiolì, si vedano le ricadute in altri ambiti, analizzate dalle seguenti tesi: per l'ecclesiologia G.C. PAGAZZI, *La singolarità di Gesù Cristo come criterio di unità e differenza nella Chiesa*, Glossa, Milano 1997; per la teologia spirituale G. CAZZULANI, *Giovanni Moiolì. Gesù di Nazaret, il cristiano e la storia*, Glossa, Milano 2002; per la morale P. MIRABELLA, *L'esistenza cristiana: vita nello Spirito e decisione morale. Un confronto con il contributo di Giovanni Moiolì*, Glossa, Milano 1997.

e dell'uomo, come il Salvatore che compie l'alleanza mediante il dono dello Spirito. Non sa la verità in occasione di Gesù, né dell'uomo nuovo che si realizza anche in Gesù e tantomeno dell'uomo-Dio in Gesù. La singolarità tiene in vista il referente del discorso teologico cristiano e tutela il fatto che la fede non viene a sapere qualcosa che possa essere elaborato «superando» o «oltrepassando» l'evento cristologico, andando «al di là» della sua contingenza e storicità, verso una verità più grande.

Alla luce di questa impostazione, vogliamo prendere in considerazione alcuni esempi di ricezione della «singolarità». La «ricezione» viene qui intesa come un processo di ripresa e quindi un «agire» (non un passivo ricevere) che si lascia istruire, normare e guidare dall'intuizione iniziale.

I. UN DATO CURIOSO NELLA RICEZIONE DELL'IDEA DI «SINGOLARITÀ»

Non si tratta di porre una questione di «paternità». Probabilmente l'intuizione era «nell'aria». Ma in alcuni saggi di ricostruzione della cristologia italiana il nome di Moioli è associato proprio all'esigenza di elaborare una cristologia della «singolarità di Gesù» quale via promettente per superare i limiti della manualistica e le istanze di certo pensiero di derivazione illuminista, che tende a dividere la storia di Gesù dal suo significato universale e quindi rinnova la separazione tra Gesù della storia e Cristo della fede². Risulta perciò curioso notare come in altri autori, che pur trattano ampiamente della singolarità di Gesù nel contesto di ricostruzioni della riflessione recente, non compaia alcun riferimento alla proposta di Moioli³.

² Un esempio limpido di tali ricostruzioni, attente al contributo di Moioli nel contesto del rinnovamento post-manualistico della teologia italiana, si trova in S. DE MARCHI, *La Cristologia in Italia (1930-1990)*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1994, 199-203; 224-243.

³ Si vedano ad esempio i saggi sulla cristologia italiana in G. IAMMARRONE (ed.), *La Cristologia contemporanea*, Edizioni Messaggero, Padova 1992. Ma anche il più recente contributo di R. NARDIN, «Cristologia: temi emergenti», in G. CANOBBIO - P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, vol. II, *Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, 23-81, cita il contributo di Moioli sulla singolarità come una delle varie versioni del cristocentrismo della teologia attuale. Anche il precedente saggio di M. BORDONI, «Cristologia: lettura sistematica», *ivi*, 5-22, non cita mai il contributo di Moioli, ma la prospettiva è più orientata al dibattito attuale, prodotto dalla svolta pluralista e quindi lontano dalle problematiche con cui si era misurato Moioli.

1. Un'ipotesi esplicativa: due tipi di ricezione

Si potrebbe interpretare questa differenza come una diversità di stile o di attenzione: i saggi con intento di ricostruzione della storia della cristologia e del suo rinnovamento sono più sensibili e attenti al contributo di Moioli, mentre i saggi con interesse prospettico (orientato cioè ai problemi nuovi) o sistematico (preoccupati di elaborare una propria proposta) appaiono meno sensibili. Una simile lettura ha le sue buone ragioni. Ma sembra più pertinente l'ipotesi di una diversa impostazione teorica: le ricerche sensibili alla questione metodologica più ampia riescono ad evidenziare meglio il contributo di Moioli sulla singolarità di Gesù. Le proposte più preoccupate del livello contenutistico o di singoli aspetti del mistero cristologico risultano meno attente⁴. Questa spiegazione rende ragione del fatto che in alcune cristologie italiane recenti gli accenni alla singolarità di Gesù risultano marginali o compaiono in alcune enunciazioni altisonanti, che poi però sono prive di riscontri oggettivi. Non si tratta cioè di un'esigenza strutturante la proposta sistematica. Si può verificare questa diagnosi – che non ha alcun intento polemico o rivendicativo⁵, ma che vorrebbe solo invitare a una verifica comune – analizzando le ricadute dell'esigenza della singolarità sul funzionamento (ma più originariamente sulla «semantizzazione») di alcune nozioni chiave della cristologia quali la «preesistenza», l'«incarnazione», il «cristocentrismo» o la «predestinazione di Cristo». Si tratta di nozioni e categorie che strutturano e danno senso a una proposta sistematica e quindi non vanno ritenute pacifiche e per sé evidenti.

⁴ Qualcosa del genere si può già verificare nella differente lettura del contributo di Moioli in L. SERENTHÀ, «Un'opera italiana di cristologia sistematica», *Communio* 42/43 (1979) 131-147, e in C. PORRO, «Principali orientamenti delle cristologie recenti», *Rassegna di Teologia* 30 (1989) 48-52. Mentre il primo recensore è sensibile alle implicazioni della nuova impostazione metodologica e alle sue ricadute sulla proposta teologica complessiva, il secondo è preoccupato di verificare a livello dei singoli contenuti (quale idea di preesistenza e/o di incarnazione; quale comprensione del dogma calcedonese) le novità o le lacune della proposta di Moioli.

⁵ Intendiamo dire che le domande che C. Porro pone a Moioli sull'attenzione all'incarnazione o su una possibile ricomprensione dell'unione ipostatica e quindi di Calcedonia, hanno la loro importanza e pertinenza, soprattutto se si tiene conto del contesto cristologico turbolento di quel periodo (cristologia olandese). Ci si deve però chiedere se tali domande abbiano veramente assunto l'istanza di metodo inscritta nell'intuizione della singolarità di Gesù.

2. Una verifica del nesso tra metodo e contenuto: alcune categorie strategiche

L'assunzione dell'esigenza teorica della «singolarità», così come Moioli la propone, implica da subito uno sforzo di ricomprensione delle categorie chiave del discorso cristologico. Non possono più «funzionare» come prima, quando erano assunte in un orizzonte metafisico o nel contesto di certo «dottrinalismo manualistico». A titolo di esempio richiamiamo qualche indicazione di Moioli, consapevoli del carattere rapsodico, allusivo ed embrionale delle indicazioni, che però conservano ancora una forza estremamente stimolante. Per sviluppare fino in fondo certe intuizioni ci vorrebbe niente meno che un'altra ontologia o un'altra antropologia o una differente comprensione del nesso verità/storia. Richiamiamo alcune di queste nozioni strategiche.

«Cristocentrismo. La formula “cristocentrismo” non intende dire altro che la singolarità di Gesù. Così è contenutizzata l'immagine del centro, nelle sue dimensioni di punto di convergenza del reale e di comprensività. “Singolarità” dice la condizione unica di Gesù, che è precisamente quell'avvenimento che – unico – porta in sé le ragioni della propria assolutezza, della propria ultimità e universalità. In tal senso Gesù è avvenimento di verità. “Cristocentrismo” dice la singolare posizione di Gesù, non di una sigla o struttura salvifica, né il nome dell'azione escatologica di Dio. Tale singolarità si mantiene sul piano dei fatti storici e dice che il divino e l'umano concreto sono, secondo verità e libertà, determinati in relazione a Cristo. Il “cristocentrismo” quindi non deve condurre quel concreto-universale che è Gesù ad essere sigla della totalità, unità del reale, simbolo del nuovo essere, legge del processuale divenire del tutto. In questa direzione la mediazione di Cristo dovrà essere evenemenziale e storico-salvifica, non cosmico-strutturale⁶.

⁶ G. MOIOLI, «“Cristocentrismo”. L'acquisizione del tema alla riflessione teologica recente e il suo significato», in *La teologia italiana oggi*, La Scuola - Morcelliana, Milano 1979, 146-147; si veda anche ID., *Cristologia. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1989, 45. A livello più complessivo questa lezione sembra essere stata raccolta dalla COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Desiderium et cognitio Dei: Theologia – Christologia – Antropologia*, in *Enchiridion Vaticanum* 8, EDB, Bologna 1984, 418: «Mettendo da parte nozioni meno adeguate, il cristocentrismo connota propriamente la cristologia che ha per oggetto Gesù di Nazaret e che, presa nella sua intenzione più profonda, esprime la “singolarità” di Gesù. Ora, tale singolarità di Gesù si accorda propriamente con la rivelazione della Trinità, poiché essa si definisce, da un lato, mediante la relazione singolare di Gesù stesso con il Padre e lo Spirito santo e di conseguenza, dall'altro, mediante la condizione singolare secondo cui Gesù esiste *con* e *per* gli uomini». In verità questa intuizione non organizza il resto del discorso e rimane un po' marginale nell'insieme del documento. Ma è significativo il fatto che la singolarità non sia intesa come una possibile forma di «cristicentrismo», ma

Preesistenza. Dice 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. Una temporalità singolare. La preesistenza non dovrebbe essere 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. La preesistenza va letta nello schema triadico, in cui dice la profondità ultima, su un diverso piano, dei due momenti irriducibili e intoglibili della kenosi e dell'esaltazione, ossia le due fasi dell'esistenza di quell'unico che è il Figlio⁷.

Predestinazione di Cristo. Sottolinea il mistero di assoluta libertà che si esprime in quest'avvenimento di verità che è Gesù. Un avvenimento di verità, perché in Gesù solo il divino si dice-esprime in termini di esistere umano. Avvenimento di libertà, perché neppure in Gesù il divino è l'umano (identità nella differenza) né il divino è esaustivamente detto nell'umano (trascendenza), benché sia definitivamente e ultimamente detto. Pertanto Gesù non può essere posto se non come dono trinitario, per una decisione gratuita, in cui si rivela fino a che punto

al contrario è questo a rimandare, quale suo significato radicale, alla singolarità di Gesù. È proprio in Gesù che si coglie il centro del cosmo e della storia e non in una Sapienza preesistente o in una regola del processo evolutivo che si realizzerebbero anche in Gesù. Sarebbe interessante verificare questo tipo di lettura del «cristocentrismo» nei saggi della poderosa indagine curata da P. SCARAFONI (ed.), *Cristocentrismo. Riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 2002. La lezione di Moioli sull'argomento è esplicitamente messa a tema solo nel contributo di L. Maggiali, alle pp. 327-328.

⁷ G. MOIOLI, ««Cristocentrismo». L'acquisizione del tema alla riflessione teologica recente e il suo significato», 136-137; si veda più ampiamente ID., *Cristologia. Proposta sistematica*, 319-333, dove si trovano stimolanti precisazioni, che lasciano intuire tutta la forza di provocazione metodologica dell'intuizione. Moioli sta spiegando che la «preesistenza» dice l'essere «prima» del Figlio Gesù rispetto ai tempi. Ma subito precisa: «L'affermazione di una «preesistenza» di Gesù non potrebbe essere posta come affermazione di partenza: se non precisamente supponendo di «oggettivare» l'affermazione di Dio» (329). Occorre invece pensare alla «preesistenza di Gesù», che non è «un caso particolare di rapporto tra finito e infinito, assoluto e contingente, e simili; ciò che ci è dato è un avvenimento storico, appunto l'avvenimento singolarissimo di Gesù» (333). Si noti però che «non viene annullato con questo il mistero della ontologia di Gesù: ma appunto viene colto, tale mistero, non come alternativo o parallelo a quello della sua storicità, bensì come interamente dato in essa e da essa emergente. In tal senso l'affermazione «calcedonese» dell'unità di Gesù può essere letta come la «preesistenza» che si dà nell'avvenimento di Gesù; dunque, non solo *nella* storia, ma *storicamente* nella storia, e tuttavia secondo una *libertà* e un'*assolutezza* che appunto «trascendono», cioè dominano, la storia in cui e secondo cui quella «preesistenza» «avviene»» (332). Le notazioni di Moioli offrirebbero interessanti criteri per valutare la proposta di una rinnovata comprensione dello «spazio teologico della preesistenza» fatta da J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Cerf, Paris 1993, 623-706.

il mistero di Dio è misericordia-agape. L'affermazione della predestinazione di Gesù deve risolversi nell'affermazione della libertà della missione del Figlio che è Gesù. La vicenda storica-reale di Gesù è identicamente la missione del Figlio. In quest'avvenimento personale si realizza la libertà del dono di Gesù, un dono in cui la verità-unicità del suo rapporto filiale con Dio si mantiene in sintesi con l'evidenziarsi di una libertà dell'accadimento e nell'accadimento singolare che è il suo. Il rapporto singolare con Dio, Padre suo, determina tutto l'evento di Gesù e massimamente la sua Pasqua, come dono trinitario⁸.

L'incarnazione non va intesa in senso descrittivo. Essa significa che anche nell'unità singolare che è Gesù la "differenza" o la "asimmetria ipostatica" che vi si coglie non elimina il rapporto assolutamente libero, fondativo e assolutamente prioritario del divino nei confronti di ciò che non è divino, quindi dell'umano concreto di Gesù. Significa pertanto, ancora una volta, che anche in questo Dio fatto uomo o manifestato nell'uomo e come uomo, bisogna ugualmente confessare che Dio, il Figlio di Dio, non è come un uomo e l'uomo, in quanto tale, non è mai "l'uguale a Dio". E tuttavia ciò si dà in Gesù in una maniera assolutamente singolare, precisamente perché egli, ed egli solo, è quella *unità*. Il termine "incarnazione" circoscrive dunque le condizioni obiettive, ontologiche, fondative, di un'autentica presenza umana del divino come tale, nel Figlio: precisamente perché né il divino né l'umano vengono ridotti, neppure sul piano dell'obiettivo priorità dei rapporti, a motivo dell'unità, che rimane singolare, unica, irripetibile, non generalizzabile né riducibile a caso particolare di una struttura ontologica generale»⁹.

Queste poche citazioni strategiche vorrebbero aiutare a percepire come sia in gioco niente meno che una revisione di interi capitoli della teologia (della rivelazione, del soprannaturale, della grazia, della creazione) e non il semplice aggiustamento di qualche contenuto del trattato di cristologia. È quanto Moioli lasciava intuire quando proponeva un avvicinamento al tema che guadagnasse l'intuizione della «singolarità» proprio a partire da una revisione della teologia della rivelazione/fede, al di là delle derive dottrinaliste e apologetiche, o ancora della teologia del soprannaturale o di quella della storia della salvezza. Si tratta in concreto di preparare un pensiero critico

⁸ G. MOIOLI, «"Cristocentrismo". L'acquisizione del tema alla riflessione teologica recente e il suo significato», 134.

⁹ G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta Sistemica*, 286-287. L'incarnazione, così intesa, non si limita a mettere a tema l'unità e la costituzione ontologica di Cristo, ma rimanda anche alla dimensione soteriologia e quindi alla storia della salvezza. Ma anche nel trattare dell'unità ontologica lascia intuire la «complessità del dato originario» (l'asimmetria ipostatica e le tensioni di identità-differenza), che la mediazione dogmatica non smarrisce, ma riconsegna all'intelligenza della fede.

riguardo alle facili giustapposizioni tra storia ed eternità, temporalità e immutabilità, immanenza e trascendenza. Per comprendere ciò che avviene in Gesù Cristo occorre rimettere in discussione il proprio orizzonte di senso e trovare un metodo all'altezza di ciò che si realizza nel dono del Figlio.

In concreto ci pare di poter raccogliere due indicazioni irrinunciabili per tenere in vista la lezione sulla singolarità: una sul referente e una sulla logica del discorso.

La prima notazione riguarda *il referente*. In una cristologia della singolarità è proprio «Gesù», nel suo concreto avvenimento e quindi nella sua storicità, il referente del discorso teologico, ossia ciò «di cui» si parla. Non si deve dire nulla «in occasione di Gesù» o che sia «presente anche in Gesù». In tal senso la storia di Gesù non può diventare a nessun titolo il «predicato» di un altro soggetto: né della verità della rivelazione di Dio, tanto meno il nome di un preesistente (Verbo, Sapienza) che è «anche» Gesù; né il nome definitivo della predestinazione dell'uomo alla comunione con Dio, né infine la concretizzazione del ritmo trinitario dell'amore eterno di Dio. La teologia riscopre il suo vero tema e lo tiene in vista: si tratta di Gesù nella sua storicità concreta.

A livello di *logica del discorso* ne deriva che non si deve aver fretta di superare la storia di Gesù verso la sua verità al modo di un passaggio dal tempo all'eterno, dal mutevole all'immutabile universale razionale, dal contingente finito al necessario infinito. Ciò vale anche del discorso su Dio: a meno di oggettivare Dio come cosa accanto al finito e alla storia, o la verità della rivelazione come qualcosa di precostituito rispetto alla sua manifestazione piena. Occorre piuttosto tenere in vista che la verità di Dio è il fondamento di quell'avvenimento singolare che «si iscrive tra i tempi eppure li domina» fino a costituirne la norma, proprio perché è il libero dono di Dio nel Figlio. Ma questa notazione implica che si deve assumere la storia di Gesù quale referente del discorso cristologico, proprio perché è lì che si ha l'accesso alla verità di Dio e dell'uomo, una verità che si manifesta pienamente in quanto si realizza in modo definitivo e insuperabile. Ciò significa precisamente che la storia di Gesù «oppone resistenza» a ogni facile assorbimento del significato di Gesù nel processo del comunicarsi dell'Assoluto o nella logica dell'Infinito, che pone il finito per poi superarlo verso nuovi orizzonti. «Superare Gesù o renderlo occasione per sapere altro» sarebbe un'operazione illecita anche per la fede che cerca la ragione del senso salvifico universale di Gesù. Non lo può trovare «al di là» della sua storia o «oltre» il suo avvenimento contingente e finito. Piuttosto, la storia di Gesù

è proprio nella sua individualità il luogo del costituirsi della verità che la fede viene a sapere su Dio e sull'uomo.

3. L'esigenza di una fondazione metodologica della singolarità: dalla «fenomenologia di Gesù» all'«ermeneutica della singolare esperienza religiosa» del Figlio

È invece più sensibile all'istanza metodologica connessa all'intuizione della «singolarità» di Gesù il lavoro di un gruppo di teologi, che potremmo qualificare come discepoli, continuatori ed estimatori della lezione di Moioli, i quali fanno propria l'esigenza critica di elaborare una teologia all'altezza di «ciò che la fede sa di Gesù». In questo ambito occorre segnalare anzitutto l'interessante proposta di una «fenomenologia di Gesù»¹⁰. Si tratta di un progetto che raccoglie le istanze di F.G. Brambilla di una «fondazione della cristologia della singolarità di Gesù», con speciale attenzione alle vie di accesso alla domanda cristologica (una «fenomenologia della vicenda di Gesù» che tenga insieme Gesù prepasquale e Cristo pasquale, onorando l'itinerario di scoperta dei discepoli così come è depositato nella memoria confessante della narrazione evangelica) e alle ricadute metodologiche su altri ambiti della ricerca teologica (la comprensione della rivelazione/fede, l'antropologia, la soteriologia, l'interpretazione del racconto evangelico)¹¹. A livello teorico si cerca di sviluppare le potenzialità di un approccio fenomenologico per le sue qualità di metodo rispettoso della «singolarità di Gesù» e precisamente del suo essere la manifestazione definitiva della verità di Dio e dell'uomo proprio perché la realizza nel suo avvenimento storico (e non al di là o in occasione di esso). Il vantaggio del metodo fenomenologico sta infatti nella sua capacità di abitare la «fatticità», che è costitutiva dell'evidenza originaria della coscienza, dal momento che la questione del senso si dà sempre insieme alla sua genesi. Si può così apprezzare come in Gesù la verità di Dio si identifica col processo storico che l'ha istituita e

¹⁰ Si vedano i contributi di A. Bertuletti, F.G. Brambilla, P.A. Sequeri nel fascicolo di *Teologia* 23/3 (1998) 241-329.

¹¹ Oltre a fare il punto sulle dimensioni della lezione di Moioli nell'ampia introduzione alla *Cristologia. Proposta sistematica*, 9-24, F.G. Brambilla ha analizzato con acume le ricadute dell'intuizione di Moioli sulla comprensione della redenzione, sulla teologia della risurrezione, sul nesso tra antropologia e cristologia e, più di recente, sul funzionamento della narrazione confessante dei Vangeli in relazione alla «notitia Jesu». Non è qui possibile citare tutto il materiale.

quindi il volto del Dio rivelato da Gesù si dà nella sua vicenda, compresa nella giusta prospettiva. La verità di Dio è inseparabile dalla storia di Gesù poiché la storia di Gesù è costitutiva della verità di Dio. Quindi la verità di Dio è *cristologica*, perché la storia di Gesù è *teologica*.

Questa proposta ha avuto risonanze positive ed è stata spesso ripresa¹². Ma la sua esecuzione ha imboccato sentieri che ne hanno inclinato il percorso verso una sorta di «interiorizzazione» del campo di indagine, applicandola alla coscienza o al sentire e/o fare esperienza propri di Gesù. Una prima linea propone infatti di studiare «gli affetti e i legami» di Gesù quale luogo di rivelazione e di accesso al fondamento¹³. Si tratta di un tipo di approccio che vorrebbe metterci in contatto con quel «sentire di Gesù» che lo Spirito attualizza in noi. L'intuizione è stimolante nella misura in cui ricorda che la rivelazione non è la comunicazione asettica di contenuti veritativi divini «attraverso» l'umanità assunta. Se la rivelazione ha a che fare con l'evento totale del Cristo, con la sua umanità singolare, ciò significa che i suoi affetti, sentimenti, modi di sentire le cose e le situazioni sono già manifestazione della verità di Dio nell'umano. Il problema è se e in che misura abbiamo accesso a tale «sguardo del Figlio» o «sentire di Gesù». Detto altrimenti: cosa la fede «sa di Gesù»? Possiamo dire che la fede sa del «sentire» (sentimenti, affetti, sensi) di Gesù? E se anche questo fosse vero (almeno perché Paolo esorta ad avere in noi il «*phronein*» di Cristo: Fil 2,5), si riesce a dire quale stato di coscienza o quale modalità della fede «viene a sapere» dello sguardo filiale sulle cose, proprio di Gesù: si tratta di stati mistici, di grazie speciali o dell'azione ordinaria dello Spirito in noi?

In altri percorsi la fenomenologia di Gesù è stata interpretata come «ermeneutica della sua singolare esperienza religiosa»¹⁴. Il riferimento è alla relazione unica del Figlio con l'*Abbà suo*, che costituisce sia il punto di innesto di Gesù nella tradizione ebraica che il punto di superamento e

¹² Si veda a titolo di esempio P. CODA, «Fenomenologia e ontologia dell'evento», *Lateranum* 65/3 (1999) 463-480.

¹³ Alludiamo alla proposta di F. MANZI - G.C. PAGAZZI, *Il Pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Cittadella, Assisi 2001; G.C. PAGAZZI, *In principio era il legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*, Cittadella, Assisi 2004.

¹⁴ Per farsi un'idea di questa linea si veda M. GRONCHI, «Gesù l'uomo che è il Figlio di Dio. L'esperienza religiosa di Gesù come principio ermeneutico della sua singolare universalità», in G. BOF (ed.), *Gesù di Nazaret... Figlio di Adamo, Figlio di Dio*, Paoline, Milano 2000, 211-254. Se ne veda l'impressionante esecuzione sistematica in M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, Queriniana, Brescia 2008, 113-310. Utile è anche il numero di *Lateranum* 65/3 (1999) 481-552.

quindi, ad un tempo, il luogo di apertura del fenomeno cristologico al suo fondamento e il luogo della sua apertura universale a ogni esperienza religiosa, che nella relazione filiale si compie proprio mentre viene «portata oltre». È interessante notare come la «singolarità» sia predicata dell'esperienza religiosa del Figlio, più che della sua storia. Ci si deve però chiedere ancora che tipo di approccio ci permette di cogliere questa «relazione filiale»: è una realtà contenutizzabile in sé e per sé, come un elemento auto-consistente, prima del compimento pasquale della vicenda di Gesù? Ma se è riconosciuta alla luce del compimento pasquale, benché anticipata nel ministero, in che misura ne abbiamo accesso diretto? È interpretabile, nella sua «superiorità» rispetto alle esperienze veterotestamentarie dell'alleanza, come un'intuizione religiosa che sta al di là dell'esperienza di Israele col suo Dio? Va notato come in questo ambito la «singolarità» tende a identificare la qualità unica, irripetibile e superiore del fenomeno cristologico e rimanda subito, come suo fondamento implicito, al mistero del Figlio in Gesù: nella sua relazione filiale Gesù realizza «nel tempo il legame eterno e trinitario col Padre»¹⁵. In tal senso si accede al fondamento (trinitario) a partire dal fenomeno e si fonda la portata universale dell'offerta di Gesù mediante il dono dello Spirito, che realizza in ogni esperienza religiosa quel legame filiale singolare, vissuto da Gesù nella sua storia. La correttezza del passaggio al fondamento nel rispetto della singolarità del fenomeno sarebbe garantita dal fatto che la verità del fondamento mantiene la «forma kenotica», caratterizzata dal dono di sé e quindi da una logica di dedizione incondizionata, tipica della storia di Gesù. Il fondamento è colto solo in una «ontologia della carità o della relazione», che ha nella forma trinitaria la sua piena realizzazione. L'accesso alla verità del senso della storia di Gesù rispetta la genesi del costituirsi di tale verità. Ma rimane l'impressione che il modo di funzionare del passaggio dal fenomeno al fondamento, inteso come giudizio di fede (ecclesiale e dogmatica o teologica) che coglie la verità del fenomeno «accanto ad esso» o «al di là», funzioni ancora al modo della «vecchia metafisica», benché aggiornata nel contenuto. La verità trinitaria di Gesù identifica un al di là, che si radica certo nella singolare esperienza religiosa del Figlio, ma già

¹⁵ Questo procedimento è limpidamente esposto in M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, 193-194; 196. Si noti il «salto dogmatico» di questa «parte biblica»: «Nel linguaggio della vita umana si traduce l'eterna relazione col Padre, da cui egli proviene: egli viene a essere chi egli è, ovvero il Figlio di Dio, e come tale si esprime. È un io divino che prende umanamente coscienza di sé».

rimanda a un oltre eterno, che trova nella forma trinitaria la sua verità. La «singolarità» non è predicata della storicità di Gesù, ma di altro, che pure è «presente in Gesù».

Non è possibile in questa sede documentare e analizzare tutti questi sviluppi. Ci limitiamo a verificare alcuni aggiornamenti del tema di fronte alla sfida pluralista.

II. VERSO UNA NUOVA DETERMINAZIONE TRINITARIA DELLA «SINGOLARITÀ» IN UN CONTESTO PLURALISTA

La singolarità di Gesù implica una stretta relazione tra contenuto e metodo. Questa regola di fondo, che tutela la radicalità dell'intuizione, può forse aiutarci a spiegare la disparità di ricezione della lezione di Moioli. Pare che il discorso sulla singolarità venga elaborato senza riferimenti espliciti (cioè non solo nominali e allusivi) alla proposta di Moioli quando viene assunto immediatamente a livello di contenuti particolari del trattato sistematico di cristologia, senza la preoccupazione di mettere a tema le implicazioni metodologiche e la conseguente revisione di molte categorie chiave. Di fatto, però, la contestazione della cultura pluralista nei confronti della pretesa assolutezza/unicità/singolarità di Gesù, ha costretto i teologi a misurarsi in maniera radicale con la comprensione della «singolarità» di Gesù, al di là di facili aggiustamenti di contenuto. Vediamo due esempi di questo sforzo.

1. La singolarità del Figlio e l'universalità dello Spirito: fondamento della mediazione salvifica di Cristo

In un ampio saggio sull'unicità/singolarità di Gesù Cristo, con intento sistematico e critico in ordine al chiarimento del significato di tale nozione, N. Madonia analizza una vasta gamma di cristologie¹⁶. Il riferimento immediato per la messa a tema della nozione è meno una convergenza di percorsi teologici, quanto piuttosto la comprensione della nozione che emerge dalla *Tertio Millennio Adveniente* di Giovanni Paolo II. Siamo nel contesto della preparazione al grande Giubileo, nell'anno dedicato al Figlio. La preoccupazione è subito quella di giustificare l'unicità di Gesù Cristo quale

¹⁶ N. MADONIA, «Unicità e singolarità di Gesù Cristo. Alcune chiavi di lettura», *Rassegna di Teologia* 39/2 (1998) 207-238.

salvatore del mondo e quindi la superiorità della sua offerta salvifica, anche rispetto alle attese messianiche del giudaismo del tempo. Dunque la singolarità rimanda, come sfondo biblico e giudaico, alla «superiorità» di Gesù rispetto ad altre figure e personaggi biblici (Mosè, Davide, i profeti). Il tema della «singolarità» è funzionale al chiarimento della radice di tale superiorità. Occorre dire, però, che il senso del concetto è ancora «inclusivo», capace cioè di tenere insieme varie dimensioni del mistero che si realizza in Cristo, giustificandone il valore insuperabile:

«A che cosa si riferisce la singolarità di Gesù? Che cosa vuol dire che egli è unico, che non ha confronti? Bisogna anzitutto precisare che questa singolarità ha una doppia dimensione, una si riferisce alla sua identità personale, e l'altra alla sua capacità salvifica, spiegabili a partire da due approcci che potremmo definire ontologico-constitutivo, riconducibile al modello della cristologia dall'alto, il primo e storico-funzionale, collegabile alla cristologia dal basso, il secondo. Entrambi gli approcci, pur usando processi argomentativi diversi e motivazioni differenti, giungono alle stesse conclusioni... Oggi l'idea della singolarità di Cristo è spiegata guardando, più che alla sua origine, alla sua funzione rivelatrice e salvifica. Il motivo di questa singolarità è dato dal fatto che egli è il rivelatore definitivo ed escatologico di Dio, primogenito di coloro che risorgono. La sua capacità di totale obbedienza al Padre e di profonda solidarietà con gli uomini è uno degli argomenti attraverso cui si evidenzia l'assoluta singolarità di Cristo. Come si nota il metodo è quello della cristologia dal basso»¹⁷.

L'autore ha buon gioco nel mostrare come questo tipo di comprensione della singolarità di Cristo attraversa il magistero di Giovanni Paolo II, più attento al compimento in Cristo dell'umano e quindi alla sua storia: Gesù è il dono di Dio all'umanità in cui trova il suo approdo e si compie ogni ricerca umana di Dio. Può allora concludere che «la capacità salvifica universale di Cristo è l'altro aspetto della sua singolarità»¹⁸.

Sulla base di queste indicazioni inizia una lunga analisi di diverse cristologie italiane (Bordoni, Amato, Forte) e straniere (Kasper, Moltmann, Hick, Knitter, Panikkar, Dupuis), per mostrare come funziona e qual è il senso dell'idea di singolarità. Tale analisi però rivela due limiti nella comprensione della «singolarità» di Madonia. Il primo riguarda l'indeterminatezza della predicazione del termine «singolarità»: di cosa lo posso predicare in modo pertinente? Di ogni dimensione del mistero o della storia di Gesù? In tal

¹⁷ N. MADONIA, «Unicità e singolarità di Gesù Cristo», 208.

¹⁸ N. MADONIA, «Unicità e singolarità di Gesù Cristo», 209.

senso, ad esempio, nell'analisi della proposta di Amato, la singolarità emerge con forza dalla sua comprensione dell'incarnazione, ma anche nel modo di vedere la Pasqua e in particolare la risurrezione e la pentecoste:

«La riflessione centrale sulla singolarità e sulla salvezza di Cristo nel volume del nostro autore è contenuta nel tema dell'incarnazione. Amato, comunque è convinto che si arriva all'«in sé» di Cristo, partendo dal «per noi». Si arriva cioè all'ontologia del Cristo osservando la sua funzione salvifica. Il «per noi» si ricava dalla sua esistenza storica, soprattutto dalla Pasqua, l'«in sé» dalla sua protologia, dalla sua comunione intratrinitaria»¹⁹.

Sembra che il termine «singolarità», identificato con la sua unicità/superiorità salvifica, rimandi come tale all'incarnazione, ossia al suo essere Figlio di Dio tra noi, ma senza dimenticare la sua esistenza concreta, ridotta al «per noi», alla sua dedizione pasquale e quindi escatologica a nostro favore. Invece nella parte dedicata alle cristologie nel contesto del pluralismo religioso, laddove emerge una comprensione equivoca e problematica della singolarità, l'autore sottolinea con Dupuis che il vero senso di questa non rimanda al funzionamento di un simbolo religioso superiore, bensì all'essere personale del Figlio fatto uomo:

«La sua singolarità non deriva dal fatto che egli è il miglior simbolo per incontrare il Mistero... ma dal suo essere l'Unigenito Figlio di Dio, incarnato nella persona storico-concreta di Gesù di Nazaret. Essendosi incarnato una volta per sempre in Gesù di Nazaret, la sua esistenza umana è per tutti i luoghi e per tutti i tempi sacramento dell'incontro tra Dio e gli uomini»²⁰.

Il meno che si può dire in base a questi esempi è che la «singolarità» di Cristo rimanda alla sua unicità di Figlio incarnato. Assistiamo a una sorta di «slittamento semantico» del termine ovvero a una sorta di delimitazione del suo senso: la «singolarità» indica ormai l'unicità, la definitività e la superiorità del Figlio incarnato, che come dono di Dio realizza l'umano autentico e ha un valore universale. Ma questa universalità «di diritto» va guadagnata poi «di fatto» mediante l'azione universale dello Spirito. Emerge così l'urgenza di integrare la «singolarità» di Cristo con una «cristologia pneumatologica»:

«Ci pare opportuno aggiungere quella che, a nostro giudizio, potrebbe costituire una prospettiva unificante per la comprensione della singolarità di Cristo e

¹⁹ N. MADONIA, «Unicità e singolarità di Gesù Cristo», 216.

²⁰ N. MADONIA, «Unicità e singolarità di Gesù Cristo», 234.

della sua dimensione salvifica universale e non solo. Ci riferiamo alla cristologia pneumatologica... In questo processo unico del “farsi uomo” del Figlio di Dio ci piace vedere non solamente il momento in cui si realizza l’unione ipostatica e il soggetto è costituito nella sua identità unica e singolare, umano divina, ma il più ampio processo, durato tutta la vita, in cui il Figlio di Dio incarnato per opera dello Spirito Santo si umanizza, divenendo nella sua costituzione e nel suo modo di esistere l’uomo autentico»²¹.

Condotta dallo Spirito, il Figlio incarnato giunge al dono totale di sé nella Pasqua e alla glorificazione:

«È proprio in questo contesto glorioso, in cui, per opera dello Spirito, il Cristo raggiunge la pienezza della sua umanità ed è nel contempo nella pienezza dei poteri divini che egli manifesta la sua straordinaria singolarità e la sua universalità salvifica. Egli è infatti il nuovo Adamo, l’inizio dell’umanità nuova. Ed è anche in questa fase che lo Spirito opera per universalizzare Gesù il Cristo e la sua opera salvifica»²².

Occorre riconoscere in questo percorso il valore della puntigliosa sottolineatura della dimensione storica della singolarità di Cristo: Gesù è il Figlio incarnato che realizza la salvezza proprio «nella sua umanità concreta», che compie l’uomo autentico *con la sua storia* culminata nella morte e risurrezione, *non al di là di essa*. Lo Spirito universalizza questa umanità del Glorificato.

2. Una fondazione trinitaria e pneumatologica della singolarità universale di Cristo

Questo tendenziale «scivolamento semantico» o «delimitazione contenutistica» della singolarità di Cristo, identificata con l’unicità del Figlio incarnato da comporre poi con l’universalità dell’azione dello Spirito per giungere a costituire la mediazione insuperabile e definitiva (unica) della salvezza, ha un suo autorevole riferimento in M. Bordoni²³. Misurandosi con le recenti istanze della cristologia pluralista, che tende a proporre una comprensione «mitologica» della singolarità-universalità di Gesù, Bordoni si impegna a rispiegare il senso teologico della singolarità-universalità di

²¹ N. MADONIA, «Unicità e singolarità di Gesù Cristo», 236.

²² N. MADONIA, «Unicità e singolarità di Gesù Cristo», 237.

²³ Ci limitiamo, per comodità, a rimandare al saggio di M. BORDONI, «Singolarità e universalità di Gesù Cristo nella riflessione cristologica contemporanea», in P. CODA (ed.), *L’unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Pontificia Università Lateranense - Mursia, Roma 1997, 67-108.

Cristo (e quindi dell'unicità della sua mediazione salvifica). La prima sottolineatura riguarda proprio la ragione *teologica e non culturale* della singolarità-universalità di Cristo. Tale ragione teologica rimanda da subito alla storia di Gesù, più che al mistero dell'incarnazione:

«Il motivo fondamentale della singolarità-universalità di Gesù Cristo va ricercata anzitutto nella sua pretesa anticipatoria del Regno di Dio nella prassi di Gesù e nella sua predicazione... La pretesa anticipatoria... trova un suo momento forte nell'evento della sua morte e risurrezione... Sulla pretesa escatologica di Gesù confermata e attuata nell'evento pasquale, si fonda un secondo argomento... con l'avvento di Cristo è giunta la pienezza del tempo»²⁴.

È interessante la precisazione che la singolarità-universalità di Cristo significhi una «pienezza»: in Gesù Dio unifica e ricomincia una storia di salvezza e rivelazione frammentata e dispersa, rifondandola nel suo Figlio. Si tratta di una «pienezza inclusiva ed espansiva», e quindi filiale e pneumatologica. Ma a questo punto si deve operare il passaggio dalla storia all'essere:

«La singolarità-universalità dell'evento cristologico non è “teologicamente” comprensibile sul piano della sola storicità, prescindendo dalla verità della sua incarnazione. Essa non può essere spiegata, pertanto, restando solo al piano storico-singolare per quanto riguarda l'evento in sé considerato, ed affermando l'universalità solo sul piano della “efficacia salvifica” dovuta alla forza del messaggio che tale evento apporta all'uomo. In tal caso, infatti, l'universalità salvifica sarebbe da attribuire solo *all'efficacia del messaggio* e non della *stessa persona*»²⁵.

È invece un'esigenza epistemologica che l'accesso dell'uomo alla verità abbia la forma non di un'attesa e di una ricerca senza esito, bensì quella di un *incontro*, nel quale la verità si fa «evento oggettivo e personale», che interpella l'uomo aprendolo alla verità dell'essere. Tale evento va compreso nella sua strutturatrinitariaepneumatologica. Ritroviamo qui quel «completamento» della singolarità di Gesù che permette di comprenderne l'universalità salvifica e l'unicità/definitività della mediazione:

«La singolarità poggia soprattutto sull'eterna generazione del Figlio in quanto questa si prolunga nella storia, nella missione temporale di incarnazione, per cui questo individuo umano, storico Gesù è l'unico, perché è “personalmente Figlio di Dio”, mentre l'universalità può essere meglio sviluppata sul fondamento

²⁴ M. BORDONI, «Singolarità e universalità di Gesù Cristo», 87-94.

²⁵ M. BORDONI, «Singolarità e universalità di Gesù Cristo», 95.

della *ékporeusis* (spirazione) dello Spirito Santo che si prolunga temporalmente nella sua missione e per cui il “concreto-singolare storico”: Gesù di Nazaret, può essere considerato “l’universale”, in quanto realizza la sua “presenza salvifica” nella totalità della storia umana»²⁶.

Per rispondere alle derive di certe cristologie pluraliste occorre dunque completare l’unicità singolare di Cristo, Figlio incarnato, col rimando all’universalità dell’azione dello Spirito, mentre si deve precisare che la superiorità di Cristo non è quella di un simbolo religioso o «dello Spirito» particolarmente efficace, ma è quella della persona incarnata del Figlio. La prospettiva trinitaria riporta equilibrio nella comprensione della singolarità-universalità di Cristo. Anche qui occorre dare atto all’autore di aver cercato fino in fondo di tenere in vista come lo Spirito universalizza l’umanità concreta di Gesù e quindi la sua storia singolare. Gesù non è salvatore universale perché Dio e quindi al di là dell’umano, ma con la sua umanità singolare.

Eppure, al di là della precisazione pertinente sull’umanità singolare di Gesù universalizzata come mediazione unica e definitiva di salvezza, questa distribuzione delle parti tra il Figlio, che fonda la singolarità di Gesù, e lo Spirito, che ne garantisce l’universalità, benché abbia il merito di ricollocare l’evento cristologico in un orizzonte trinitario, non convince fino in fondo. Forse un certo “disagio speculativo” deriva dall’impressione di un certo scollamento tra il contenuto della singolarità e il metodo della ricerca, che si manifesta soprattutto nel passaggio fondativo dalla storia all’essere e dalla vicenda alla persona. C’è come un momento, nella logica del discorso, in cui la singolarità è predicata del Figlio che si incarna, mentre l’universalità è dello Spirito che glorifica. L’incarnazione del Figlio fonda l’unicità-singolarità di Gesù, mentre l’azione dello Spirito ne garantisce l’universalità. Ma il «referente» della singolarità è ancora la storicità di Gesù oppure sono il Figlio incarnato e lo Spirito universale, che rimandano alla dinamica trinitaria della rivelazione?

3. Spunti per riascoltare la lezione di Moioli sulla singolarità in un contesto pluralista

In Moioli il termine «singolarità» indica l’assolutezza, la normatività e quindi l’universalità di diritto di questo individuo storico concreto che è

²⁶ M. BORDONI, «Singolarità e universalità di Gesù Cristo», 100.

Gesù. La «singolarità» è un predicato della storicità di Gesù: «La singolarità esprime la storicità propria di Gesù di Nazareth, ovvero il suo modo proprio di essere un'individualità storica»²⁷. Più diffusamente:

«Forse è tempo che la cristologia cattolica metta a tema l'affermazione, senza dubbio di fondamentale importanza per la fede cristiana, della “singolarità” di Gesù Cristo. Metterla a tema: cioè non considerarla come semplicemente implicita o darla acriticamente per equivalente all'affermazione della divinità di Cristo e quindi dell'unione ipostatica. Poiché se è vero che colui che riconosce la divinità di Cristo, ne riconoscerà perciò stesso la “ultimità”, la “definitività”, la “novità” ecc., è pur vero che tutto ciò non deve essere surrettiziamente ricondotto ad affermazioni teologiche di portata generale. Se l'affermazione in questione deve rimanere “cristologica”, bisogna che venga rapportata o trovi il proprio “luogo” di emergenza nell'esistenza concreta, individua di Gesù di Nazareth. È dunque l'*assolutezza* non di Dio, né di una struttura umano-divina, ma di *questo concreto esistente* che deve essere ritrovata e riconsiderata: perciò anche il carattere paradossale della sua storicità, e l'incidenza sconvolgente che il riconoscimento di esso esercita sulla meditazione teologica della storia. Così, parlare di “singolarità” di Cristo è parlare finalmente di quella che qui consideriamo soltanto come “*storicità singolare*” o anche – se si vuole – “*storicità assoluta*”: dove «storicità» richiama il carattere individuale, cronologicamente concluso, contingente, libero dell'esistenza di Gesù di Nazareth... e l'aggettivo “assoluta” indica la definitività di diritto, la normatività, l'ultimità, la novità radicale, l'escatologicità, l'insuperabilità di *questa storia*, rispetto alla “storia”»²⁸.

Il disagio segnalato potrebbe derivare dall'impressione che il rimando allo Spirito o alla vita trinitaria potrebbe funzionare come «un significato universale a lato della storia di Gesù». È evidente che ciò non si riscontra esplicitamente nelle intenzioni delle proposte analizzate. Ma ci si potrebbe chiedere se non risulti, inevitabilmente e involontariamente, dallo schema teorico utilizzato, ossia dal modo di «passare dal fenomeno al fondamento» che viene messo in opera proprio per fondare l'universalità di quel singolare che è Gesù. Valga come monito quanto annotava Moioli:

«La fenomenologia dell'umano di Gesù conduce insomma (o può farlo) *verso* il mistero di Gesù; ma a condizione di lasciarsi criticare da questo stesso mistero, cioè dalla sua singolarità, e quindi dalla sua ontologia propria. È l'intuizione, ci

²⁷ G. MOIOLI, «Per l'introduzione del tema della singolarità di Gesù nella trattazione cristologica», *La Scuola Cattolica* 103 (1975) 725-777: qui 775.

²⁸ G. MOIOLI, «Per l'introduzione del tema della singolarità di Gesù», 725.

sembra, che ha guidato Balthasar: facendogli sì svolgere una cristologia fenomenologica, ma partendo risolutamente dall'accettazione della singolarità o della non-analogia del "centro" della figura di rivelazione, che è appunto Gesù nella sua Pasqua»²⁹.

Il rimedio, chiaramente, starebbe più a livello di metodo che di contenuto. Forse si potrebbero identificare tre piccole correzioni di prospettiva.

(a) La prima consiste nel determinare *il senso dell'universale/universalità*. Ci si deve chiedere se non si sia acriticamente accettata dalla posizione pluralista una comprensione dell'universalità (dell'esperienza religiosa o della razionalità umana o della natura comune) che andrebbe invece discussa. Nel dono trinitario che è Gesù anche l'orizzonte di senso attraverso cui l'uomo accede alla verità dell'essere è dischiuso in modo nuovo, secondo una "destinazione epocale" dell'essere che va interpretata. In concreto, Moiola proponeva di soffermarsi sul significato dell'universalità di diritto della storicità singolare di Gesù, contenutizzandola con tre predicati:

«"Singolarità" di Cristo indica dunque che egli è simultaneamente figlio della storia, condizionato da essa; e tuttavia – pur essendo parte, anzi proprio perché ne è parte – egli la misura tutta quanta e la trascende tutta quanta. Tutto ciò – indubbiamente paradossale – si può precisare rilevando, sul piano descrittivo, come "singolarità" equivarrà anzitutto a "ultimità", "definitività", "escatologicità" di questo fatto storico preciso che è l'essenza di Gesù di Nazareth; poi implicherà un riferimento alla "normatività" di Gesù; infine si caricherà di tutta la tematica della sua attuale "presenzialità", o – se si vuole – della sua "contemporaneità": badando ad ovviare al limite delle visioni... per le quali "contemporaneità" sia insomma ridotta ad un rapporto esistenziale... Ma dato tutto questo per positivamente risolto... si sarà inevitabilmente condotti dalla forza stessa di quei "predicati di singolarità" ad interrogarsi sul problema del "*darsi storicamente della Trascendenza in quanto tale nella storia*"... In ogni caso questo "*darsi storicamente della Trascendenza in quanto tale nella storia*" non dovrà restare un discorso formale o generale. Esso non è qui posto in sé e per sé, ma in riferimento alla storia concreta di Gesù, crocifisso e risorto»³⁰.

Una simile riflessione deve mettere a tema, nella meditazione sulla storia, l'implicazione di una storicità assoluta o di un'assolutezza storica, che non comporta la fine della storia, benché ciò che lì è dato come momento della storia (che non è né l'inizio di fatto né la fine) sia ultimativo e insuperabile.

²⁹ G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, 251-252.

³⁰ G. MOIOLI, «Per l'introduzione del tema della singolarità di Gesù», 773-774.

Questo darsi della trascendenza nella storia è identificato con la concreta storia di Gesù e col suo singolare rapporto con la storia intera.

(b) La seconda correzione rimanda proprio alla *verifica del modo di concepire questo «darsi della trascendenza nella storia»*. A questo livello del discorso ci sembra utile la precisazione di Moiola sul senso dogmatico di questo darsi della trascendenza del Figlio nella storia di Gesù. La riflessione si sposta allora sul darsi storicamente della trascendenza e dell'assoluto nella storia di Gesù, ove questo darsi della trascendenza non va inteso nel senso che Gesù venga assunto nella trascendenza, rendendo nominalistico il suo darsi storico, ma significa che Gesù è letto come il darsi storico della trascendenza:

«È comunque in questa relazione, in quanto vissuta da Gesù di Nazareth, che il tema del “darsi storicamente della Trascendenza nella storia di Gesù” viene circoscritto e presentato nei suoi termini reali: la trascendenza “si dà” storicamente nel darsi del rapporto filiale unico che *Gesù* vive col Padre e da cui trae ultima spiegazione il suo pro-esistere per noi»³¹.

In questo «darsi della trascendenza nella storia» si può cogliere il fondamento ultimo costituito dall'identità del Figlio come problema (dogmatico) dell'unità di Gesù:

«Questo “darsi storicamente della Trascendenza” nel rapporto filiale unico di *Gesù* col Padre, non può far preterire e deve obiettivamente incontrare il problema della unità reale, personale di Gesù, Figlio unigenito-consustanziale al Padre... Ponendoci dal versante “calcedonese”, tutto ciò farà riflettere che l'affermazione dell'unità di Cristo nella più invalicabile distinzione dell'umano e del divino, non è tanto la posizione di un problema astratto di pensabilità di una struttura salvifica, quale sarebbe un Uomo-Dio; e quindi anche – ma solamente – il ritrovarsi di fronte ad un caso sconcertante di rapporto tra finito e infinito. È invece sempre il problema dell'unico Gesù di Nazareth che vive il suo singolarissimo rapporto col Padre. Di fronte ad esso, affermare l'umanità vera e “consistente” del Figlio di Dio in Gesù di Nazareth... equivale ad affermare perciò stesso la storicità concreta, effettiva; e porre quindi – per principio – la singolarità di una storia nella Trascendenza, e di una Trascendenza nella singolarità di una storia. Diviene infatti impossibile, se si legge il dogma calcedonese (i quattro celebri averbi) non nell'orizzonte semantico di un fondamentale problema metafisico, ma in quello della comprensione dell'esistente concreto e individuo che è Gesù di Nazareth Salvatore: sia optare per un assorbimento della sua vicenda storica in una trascendenza separata; sia

³¹ G. MOIOLI, «Per l'introduzione del tema della singolarità di Gesù», 775.

pensare ad un rapporto estrinseco tra storicità di Gesù e Trascendenza del Figlio; sia ipotizzare una sintesi (“confusione”) di trascendenza e di storia (quasi un al di là dell’una e dell’altra)»³².

Non si deve «assorbire» la vicenda storica di Gesù in una trascendenza separata, auto-consistente e per sé evidente, quasi che il fondamento sia qualcosa che sta a sé, al di là del fenomeno e accanto ad esso:

«In sostanza, si tratta dell’esigenza di porre come primario, in cristologia, il dato del rapporto di tutta la realtà unitaria di Gesù con il Padre: non di partire, come da un “per se notum”, dall’affermazione “trinitaria” del Figlio, e ritenere esclusivamente cristologico il rapporto tra “l’uomo Gesù” e “la persona” del Figlio di Dio. E si tratta pure di non trascurare che il rapporto *primario* di Gesù di Nazareth con il “Padre suo” si dà a vedere nella sua storia»³³.

Per farsi un’idea di questo funzionamento del rimando al Figlio, connotato radicalmente dalla singolarità di Gesù, si rilegga con attenzione questa acuta notazione di Moiola sulla «singolarità della predestinazione» di Gesù, tesa tra l’opposta deriva del nestorianesimo o del subordinazionismo:

«Il dilemma è certamente inevitabile e insolubile, se esso finisce per risolversi nella domanda: è l’umanità di Gesù il termine della predestinazione divina ad essere l’umanità del Figlio di Dio; o è il Figlio di Dio, la seconda persona della Trinità, ad essere predestinato all’unione? Così svolto, infatti, si vede bene che il dilemma inevitabile nasce da una cattiva impostazione del problema: parlare di “predestinazione”, *nel caso di Gesù*, non può essere né parlare del Figlio di Dio “predestinato”, come fosse altro da Dio; né parlare dell’uomo Gesù “predestinato”, come fosse “altro” dal Figlio di Dio *che è Gesù*. Anche la sua predestinazione, dunque, è singolare, come è singolare in lui il rapporto tra la “verità” del suo essere-Figlio (quindi del suo rapporto col Padre), e la “libertà” del suo esserlo: precisamente in quanto quel personaggio concreto, storico, determinato che ha nome Gesù»³⁴.

Ne deriva, ancora una volta, una speciale attenzione al «referente» della singolarità:

«La singolarità è allora l’unicità di diritto di Gesù, che è misurata ultimamente dalla singolarità del suo rapporto col Dio dell’Alleanza. A livello di descrizione della vita di Gesù come evento salvifico, questa singolarità del Figlio in Gesù è

³² G. MOIOLI, «Per l’introduzione del tema della singolarità di Gesù», 776.

³³ G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, 220.

³⁴ G. MOIOLI, «“Cristocentrismo”. L’acquisizione del tema alla riflessione teologica recente e il suo significato», 133-134.

la ragione ultima della sua mediazione definitiva di salvezza: Gesù è mediatore definitivo perché il Figlio si è espresso nel modo di essere uomo proprio di Gesù... Questa singolarità è verificabile nella situazione esistenziale unica in cui Gesù ha realizzato il suo essere uomo vero»³⁵.

(c) Si noti che la singolarità, colta nel suo fondamento ultimo, non è astrattamente «il Figlio in Gesù», ma «l'esprimersi del Figlio nell'essere uomo proprio di Gesù». In tal senso, forse – ed è la terza precisazione – si deve sottolineare che la singolarità è un predicato dell'umanità di Gesù «che è l'umanità del Figlio» e come tale il compimento universale insuperabile dell'umano posto dal Dio creatore. Tale umanità, nella sua singolarità che domina i tempi e ne costituisce la norma ultima, «oppone resistenza» a qualunque facile assorbimento in un processo divino, fosse pure ritmato sulla pericorese trinitaria anziché sulla dialettica dell'Assoluto. La singolarità allora custodisce proprio la normatività e universalità di questo umano concreto del Figlio:

«Ci troviamo di fronte ad un umano vero, ma assunto in una situazione esistenziale unica, che gli dà dei contorni, lo fa portatore e rivelatore di una unicità di diritto, che è misurata ultimamente dalla singolarità di un rapporto unico col Dio delle promesse e dei compimenti. È l'umano vero del Figlio unico di Dio. Ma tutto questo è sempre e solo la realtà unitaria di Gesù di Nazareth»³⁶.

Va però corretta, proprio in considerazione dell'umanità singolare di Gesù, l'idea della singolarità intesa come «superiorità/superamento» delle figure e dei personaggi dell'Alleanza, al modo di un oltrepassamento inatteso, che porta Gesù al di là o fuori del giudaismo³⁷. Gesù è, con la sua umanità singolare, la piena realizzazione e quindi l'effettività delle promesse e quindi il compimento, non qualcosa al di là delle promesse e delle figure salvifiche. Ne va del senso autentico della mediazione e della possibilità di decifrarne il compimento:

«In tal senso, la verità non solo strutturale, ma di valore dell'umano in Gesù, è sintetizzata con la “singolarità” di questo umano stesso. In altre parole, nel contesto storico concreto del popolo dell'Alleanza, riferendosi al popolo dell'Alleanza, l'umano vero di Gesù di Nazareth non poteva non essere l'umano del “giusto” e del “servo”. Ma questo “umano” riceve la propria unicità e novità in Gesù di Nazareth, dal fatto che esso è piegato ad esprimere un rapporto “unico” con Dio... L'umano vero che può

³⁵ G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, 150.

³⁶ G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, 245.

³⁷ Questa interpretazione forte della singolarità di Gesù rispetto all'AT si trova più esplicitamente in M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, 67-137.

esprimere questo rapporto è dunque propriamente soltanto l'umano dell'Alleanza. Ma non vi è coincidenza tra l'umano dell'Alleanza, per quanto "perfezionato" e portato al limite, e la novità-singularità della sua espressione in Gesù di Nazareth: perché questo perfezionamento al limite non adegua... il rapporto di Figlio unico di Dio. Si tratta dunque di un umano "aperto"»³⁸.

Gesù è mediatore definitivo non perché nella sua umanità si realizzano in un modo speciale le figure storiche dell'alleanza, in base a doti di sapienza, santità, coscienza... particolari. Piuttosto: in lui le figure mediatrici sono compiute perché la sua vera umanità, umanità dell'uomo chiamato all'alleanza, è quella del Figlio unico.

III. CONCLUSIONI

La nostra indagine, per quanto superficiale e approssimativa (e comunque bisognosa di approfondimenti), ha richiamato il funzionamento teorico dell'«esigenza» di pensare la singularità di Gesù. La domanda che ne è emersa potrebbe essere sintetizzata come segue: è indifferente ciò di cui si predica la «singularità»? Oppure occorre essere attenti e prudenti dal momento che, se si sbaglia il soggetto di predicazione, si rischia di perdere proprio quel vero referente del discorso cristologico che è Gesù. Insomma: è possibile che a causa di un'inadeguata comprensione della singularità, si smarrisca proprio la storia di Gesù e si finisca per parlare d'altro.

È interessante notare come questo equivoco si verifichi proprio di fronte alle sfide più attuali e radicali della cristologia. Possiamo verificarlo a tre livelli esemplari.

Sul *tema dell'incarnazione*. Se tale categoria teologica parla di Dio che si fa vicino all'uomo o di un modo di immaginare la presenza di Dio nella sua rivelazione e non è uno strumento per interpretare la vicenda di Gesù nei suoi presupposti storico-salvifici e nel suo compimento inatteso, la teologia dell'incarnazione si può abbandonare a un'interpretazione «mitologica», che ne ridimensiona il senso storico reale, fino all'equivocità di intenderla in un «senso metaforico» relativizzabile³⁹.

Qualcosa di analogo vale per la «risurrezione». La proposta di ripensare al senso della risurrezione dell'uomo e quindi a quella di Gesù, sostituendo

³⁸ G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, 246.

³⁹ Per maggiori spiegazioni si veda A. COZZI, *Gesù Cristo tra le religioni. Mediatore dell'originario*, Cittadella, Assisi 2005, 21-40.

l'annuncio del Risorto con raffinate ermeneutiche culturali sulla speranza riguardo all'«al di là» e al «dopo morte», tradisce ancora una volta un equivoco riguardo al referente della fede e quindi della teologia. La risurrezione non è più il riconoscimento della verità di Gesù in Dio, che compie la storia dell'alleanza. Non dice quindi la verità salvifica di Gesù, il suo essere vivente e vittorioso al di là della morte, ma dice della speranza umana sull'al di là, in modo più o meno adeguato. Gesù è ridotto a cifra, segno o caso esemplare di una speranza che vale sempre e ovunque. Non è il centro della storia e la misura e norma dei tempi⁴⁰.

Infine qualcosa di analogo si realizza nelle cosiddette «*cristologie contestuali*». Si tratta di ricerche teologiche in cui il soggetto credente e indagante si sa determinato o costituito dal suo contesto culturale. È proprio a partire da questo che si interroga sul significato salvifico di Gesù, un significato che varrebbe per la cultura in cui e da cui riceve identità, più che per la sua vita personale e la sua libertà. Viene da chiedersi se la fede è ancora un fattore che con-constituisce il soggetto credente proprio in base alla relazione con Gesù Cristo. Resta comunque l'impressione che l'uomo confessa che Gesù è il Cristo in quanto giudeo o greco, uomo o donna, schiavo o libero, e non in virtù dello Spirito di Gesù che gli è comunicato⁴¹.

Sono solo casi esemplari, da cui si può cogliere come si sia smarrita la forza radicale dell'esigenza della singolarità e quindi il referente del discorso cristologico e la sua logica propria. Gesù diventa l'occasione per parlare d'altro, una traccia sul cammino dell'uomo verso l'assoluto o il mistero. Una traccia funzionale ad altro, che media una verità indipendente dalla sua realizzazione storica in Gesù stesso.

ALBERTO COZZI
Galliate Lombardo (VA)

8 settembre 2009

⁴⁰ Su questa problematica si veda A. COZZI, «Ripensare la Risurrezione e/o annunciare il Risorto?», *Teologia* 34/2 (2009) 185-222.

⁴¹ Si veda A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede. Una cristologia*, Cittadella, Assisi 2007, 465-495.

SUMMARY

This paper analyses the various ways in which Moioli's intuition about the «singularity of Jesus» has been read in actual Christology, trying to demonstrate which kind of reading is able to actualise its force as a «critical need», putting together thought and the original knowledge typical of faith. According to this analysis, the lesson of the Milanese theological man is better understood by a setting which cares about the binding between Christological contents and theological method, but especially it demonstrates the fecundity of an intuition which, also today, give us «something to think about».