

*Simone Duchi* \*

## ENIPOSTASIA

### Proposta per una verifica del concetto

SOMMARIO: I. TRADIZIONE ED AGGIORNAMENTO: EREDITARE CON BENEFICIO D'INVENTARIO – II. NASCITA E SORTE DEL CONCETTO – III. UN'ESPRESSIONE VERSATILE – IV. NUOVA OCCASIONE STORICA – V. UNA RICALIBRATURA ALLA PROVA DELLA PROPRIA COERENZA – VI. TERZA OCCASIONE: UN COMPITO ATTUALE – VII. LA VITALITÀ D'UN LESSICO ANTICO

#### I. TRADIZIONE ED AGGIORNAMENTO: EREDITARE CON BENEFICIO D'INVENTARIO

Anziché ingombrare un archivio inerte, la storia della teologia dispone d'un potenziale di prim'ordine. La sua costanza nella professione di fede resiste alla caducità del tempo, fornendo in ogni epoca saggezza e limiti delle precedenti: le stesse difficoltà che la costellano da un lato mettono in guardia da generici smantellamenti, dall'altro spronano ad opportune innovazioni. Sia nel metodo che nel merito, dispute antiche possono istruire meglio problemi più attuali; questioni identiche possono celarsi dietro mutati linguaggi ed intenti; persino le eresie meritano stima per la fatica ingaggiata dai nostri predecessori nella fede. Accanto all'estinzione di alcune controversie, rigidità ed errori possono persistere sotto altra forma, così come virtuosi guadagni decadere a motivo d'una intelligenza teologica fattasi opaca. Marcando un indice di qualità della vita cristiana, questa storia è in costante fermento, almeno fin quando saprà sottrarsi all'insignificanza culturale del pensiero credente, a tutto danno della stessa tradizione della fede.

Il rischio di smarrire la continuità del credo in un dedalo di voci impone la stima di tanta eredità e la ricerca d'un suo ordine interno, un in-

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

ventario volto a sostenerne la testimonianza<sup>1</sup>. Per quanto limitata rispetto ad un lavoro così esteso, pare opportuno in proposito dedicare cura ad un concetto refrattario al congedo: l'enipostasia. Tra le tante possibili, a mo' di esempio, la scelta onora un'idea capace non solo di fare sintesi d'una parabola teologica, ma di promuoverla per secoli, fino a sopravvivere alla decostruzione dell'assetto cristologico che l'aveva generata. Anziché lungo un'analitica collezione di ricorrenze, stilare le vicende di questo termine mediante i gangli essenziali del suo utilizzo può dunque servire bene le sfide dell'indagine contemporanea. Con ciò, il presente interesse per l'enipostasia non intende risolvere un antico problema di metafisica, affinando sempre più sottili definizioni di essenza, natura, persona, bensì illuminare il problema teologico che mette in gioco tali categorie. L'impresa travalica d'altronde le dimensioni di quest'articolo, che mira a rintracciare stimoli per l'attuale ricerca più che ad illustrare compiutamente i sistemi di pensiero ove li attinge. Al fondo d'una questione speculativa sta infatti la domanda spalancata dall'evento che regge la fede: se Gesù è veramente un uomo, come può essere Figlio di Dio, e viceversa? Più radicalmente, l'interrogativo chiede ragione del senso d'una rivelazione umana di Dio (genitivo soggettivo, solo perciò oggettivo): poiché il termine in esame venne addotto a risposta, da quest'intento è necessario cominciare.

## II. NASCITA E SORTE DEL CONCETTO

Nel quadro d'una comprensione metafisica della persona di Gesù, l'enipostasia designa il fatto che la sua natura umana esiste nella persona divina del Verbo: questa l'assume, dandole sussistenza. L'ultima lezione patristica precisa mediante tale nome la valenza del corrispondente aggettivo, enipostatico, già adottato in campo cristologico nel senso di *reale*,

<sup>1</sup> Il Magistero non ha mancato d'incoraggiare i teologi a tale impresa, dettando lo stile che pareva più efficace allo scopo: *vetera novis augere et perficere*. Cf LEONE XIII, *Aeterni Patris*, ASS 12 (1879) 111. Esaurito il contesto culturale ed ecclesiale che spinse papa Pecci al recupero della migliore tradizione speculativa disponibile, urge chiedere che corso dare oggi alla medesima istanza. A detrimento dell'intuizione leonina, ne suona inadeguata una lettura che dalla lode della Scolastica trae occasione per stendere una genealogia d'errori ed una complessiva condanna del pensiero moderno, cui quella fungerebbe da panacea. Cf N. PETRUZZELLIS, «Che significa *vetera novis augere et perficere*», in PONTIFICIA ACCADEMIA DI S. TOMMASO E DI RELIGIONE CATTOLICA (ed.), *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, vol. I, LEV, Roma 1981, 472-490.

concreto<sup>2</sup>. In difesa del giovane dogma che l'effigia, l'ortodossia calcedonese ribadisce così contro ogni sminuimento doceta la vera umanità del Figlio di Dio, dell'unico Cristo esistente in due nature.

A distanza d'un secolo, autori quali Leonzio di Gerusalemme, Massimo il Confessore, Giovanni Damasceno v'introducono uno slittamento di significato, declinando l'unione tra la realtà divina ed umana di Gesù secondo un rapporto di insussistenza<sup>3</sup>. La natura creata del Verbo esiste precisamente in quanto è la sua, nell'unità dell'ipostasi divina che la fa sussistere. Sotto la spinta d'una simmetrica evoluzione, l'aggettivo contrario, *anipostatico*, passa dal significato di *irreale* (inconsistente) a *non sussistente in sé*<sup>4</sup>. Quel che resta irreale è l'ipotesi reggente il termine: la natura umana di Gesù, proprio perché *di Gesù* non è mai anipostatica. Lo

<sup>2</sup> Tra i suoi padri s'annoverano Giovanni di Cesarea e Leonzio di Bisanzio, che tentano così di vincere sia l'ascendenza doceta del monofisismo, sia di gettare un ponte al miafisismo di scuola cirilliana. In risposta alla tesi per la quale, dove s'individua una natura, là sta un'ipostasi (non potendosi dare l'una senza l'altra), la teologia ortodossa argomenta come sia davvero impensabile una natura senza ipostasi, tant'è che le due sostanze dell'unico Cristo non sono distinguibili se non *in teoria*, per astrazione cioè da colui che in realtà è uno solo. Cf A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. La Chiesa di Costantinopoli nel VI secolo*, Paideia, Brescia 1999, vol. II/2, 103-110; *ivi*, 370-377; A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, EDB, Roma 1996<sup>2</sup>, 173-213; B.E. DALEY, «A Richer Union. Leontius of Byzantium and the Relationship of Human and Divine in Christ», *Studia Patristica* 24 (1993) 239-265; M. GOCKEL, «A Dubious Christological Formula? Leontius of Byzantium and the *anyhipostasis-enhypostasis* Theory», *Journal of Theological Studies* 51 (2000) 515-532; B. GLEEDE, *The Development of the Term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus*, Brill, Boston 2012.

<sup>3</sup> Cf G.W.H. LAMPE, ἄνυπόστατος, in *Id.*, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1968<sup>2</sup>, 164. Come *enhyposstatos* e *idiohyposstatos*, il concetto non entra in alcun dettato conciliare, restando parte del lessico sperimentale della teologia. Cf D.M. FERRARA, «Hypostatized in the Logos: Leontius of Byzantium, Leontius of Jerusalem and the Unfinished Business of the Council of Chalcedon», *Louvain Studies* 22 (1997) 311-327; C. DELL'OSSO, *Cristo e il Logos. Il Calcedonismo del VI secolo in Oriente*, I.P.A., Roma 2010, 21-53.

<sup>4</sup> Lo palesa questa breve citazione, avvantaggiata dalla doppia lettura, greca e latina, del Migne: «*non insubsistentem* [ἄνυπόστατον] *vobis hominem Dominicum ostendere volumus; absit! sed non proprie subsistentem* [ἰδιοὑπόστατον], *id est a Verbo distinctum*». LEONZIO DI GERUSALEMME, *Contra Nestorianos*, II, 10 (PG 86, 1555A). Rispetto all'arbitrato calcedonese donde prende avvio, il peso di tale opzione viene esplorato da J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti, Asti 1984, 53; P. BERNARDI, *Il Logos teandrico. La "cristologia asimmetrica" nella teologia bizantino-ortodossa*, Città Nuova, Roma 2013, 337-411.

sarebbe, se non fosse la sua, esistendo (ossia essendo reale) solo perché assunta dal Verbo. In ogni caso, essa è difatti enipostatica, cioè reale e sussistente, proprio in quanto natura umana del Figlio di Dio, che è Gesù, e come tale impensabile a prescindere dall'unione a colui che la fa esistere<sup>5</sup>.

Avvicinando il punto d'equilibrio tra le correnti alessandrina ed antiochena, gli ultimi esponenti della patristica greca sentenziano che l'unicità dell'ipostasi divina non confligge con la propria vera umanità, anzi, la garantisce. Compito dei dottori scolastici sarà quindi precisare non tanto *che*, bensì *perché* e *come* la natura umana di Gesù esiste in forza dell'incarnazione del Verbo, non quale ipostasi a sua volta, ma in quanto viene assunta dalla seconda persona della Trinità. Fornendovi un preciso ordine d'approccio, la sintesi patristica incarica di pensare in che modo, posta l'unità di Dio secondo la sostanza e la sua trinità secondo le persone, si debba dar ragione dell'unità di Cristo secondo la persona e della sua dualità secondo le sostanze.

Intenta ad armonizzare la pertinenza trinitaria e cristologica dei medesimi concetti (*hypostasis* - *persona*; *physis* - *natura*), la scolastica matura un affondo speculativo culminante nella disputa circa il costitutivo formale dell'unione ipostatica. Per la moltitudine di sentenze, il tema configura una vera e propria *crux* dei trattati *de Verbo incarnato*, tra i quali seleziono quelli di Billot e Lonergan, l'uno per la purezza tomista, l'altro per la chiarezza espositiva al termine della parabola neoscolastica. Secondo quel che si ritiene l'esito più coerente all'eredità dei Padri<sup>6</sup>, la natura umana di Gesù esiste perché riceve l'atto d'essere dal Verbo divino. La saldatura con l'antico concetto viene ben espressa da Billot: l'unione teandrica implica che «l'umanità comunichi al Verbo, di modo che esista in lui, e non in se stessa», sicché «l'essere personale del Figlio di Dio supplisce all'atto

<sup>5</sup> Tra i Padri latini, Agostino e Leone esprimono la medesima idea argomentando quanto all'umanità di Cristo la coincidenza di creazione ed assunzione. Cf AGOSTINO, *Contra sermonem Arianorum*, VIII (PL 42, 688); LEONE MAGNO, *Epistulae*, XXXV (PL 54, 807).

<sup>6</sup> Passata al vaglio dei dottori medievali, ne saggiano l'intrico J.B. TERRIEN, *Sancti Thomae Aquinatis doctrina sincera de unione hypostatica Verbi Dei cum humanitate amplissime declarata*, Lethielleux, Paris 1894; P. KAISER, *Die gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik*, Hüder, München 1968. In ogni modo, il Dottor comune non usa il termine *enhypostaticus*, pur ritenendolo il concetto. Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 2, a. 2-3.

creato d'esistenza»<sup>7</sup>. Poiché la natura è la sostanza che un ente (supposito) possiede in atto d'essere, cioè in concreta sussistenza, nella fattispecie tale supposito è la persona divina del Figlio di Dio. Stante la lezione filosofica chiamata ad irrobustimento della tesi, il suo *atto d'essere* corrisponde all'«atto dell'ente in quanto è ente», ossia in quanto esiste, e dunque «in senso vero e proprio non è attribuito che alla realtà per sé sussistente», che in Cristo è il solo Verbo<sup>8</sup>. Da questi attuata come propria, la natura umana palesa una corrispondente *potentia oboedientialis* ovvero una disposizione all'assunzione ipostatica, che «consiste nell'essenza individuale senza il proprio essere»<sup>9</sup>. Poiché l'umanità di Gesù è posta nell'esistenza (*substantificata*) dall'eterno soggetto divino, perfetto nella sua integrità metafisica<sup>10</sup>, la tesi chiede allora di precisare come un atto d'esistenza (divino) possa attuare una natura (umana) che non è la propria. Posto che «ciò viene dalla condizione d'atto puro ed assoluto, che Dio è»<sup>11</sup>, quale senso ha dire che s'incarna solo il Verbo, se da un lato il suo atto d'essere coincide con quello di Dio, e dall'altro il Verbo incarnato è sostanzialmente, non accidentalmente uno? Ne va della tenuta d'una cristologia imperniata sul rapporto tra Verbo e natura umana.

Mentre affida la risposta al distinto modo in cui lo stesso *actus* è proprio delle tre persone divine<sup>12</sup>, il manuale approfondisce quanto l'eredità patristica consegna, ossia che l'umanità di Gesù è una diretta creazione

<sup>7</sup> L. BILLOT, *De Verbo incarnato. Commentarius in tertiam partem s. Thomae*, Università Gregoriana, Roma 1927<sup>7</sup>, 123. Qui come nel seguito tutte le traduzioni sono dell'autore.

<sup>8</sup> Cf L. BILLOT, *De Verbo incarnato*, 137.

<sup>9</sup> B. LONERGAN, *De constitutione Christi ontologica et psychologica*, Università Gregoriana, Roma 1958<sup>2</sup>, 60. Per coerenza, «non assegniamo altra ragione al fatto che la natura assunta non sia persona, se non che manca del proprio essere», ovvero dell'atto d'essere. Cf B. LONERGAN, *De constitutione*, 82; ID., *De Verbo incarnato*, Università Gregoriana, Roma 1964<sup>3</sup>, 211-266.

<sup>10</sup> Cf L. BILLOT, *De Verbo incarnato*, 132-133.

<sup>11</sup> Cf L. BILLOT, *De Verbo incarnato*, 144. Nella sua perfetta semplicità, poiché Dio è uno, uno è il suo *actus essendi*. Cf L. BILLOT, *De Deo uno et trino*, Università Gregoriana, Roma 1935<sup>7</sup>, 79-94. Per questa ragione, in quanto dono d'essere, *creare* è comune a tutta la Trinità, e non può dirsi proprio d'alcuna persona. L. BILLOT, «De Deo prima causa efficiente, exemplari et finali universi», *Gregorianum* 1 (1920) 3-10.

<sup>12</sup> Cogliendo la problematicità del caso, si vedrà come Karl Rahner abbia raccolto la sfida definendo Gesù *simbolo reale* di Dio.

di Dio<sup>13</sup>: l'incarnazione del suo Verbo comporta il dono dell'atto d'essere alla sostanza di cui s'appropria. L'assunto si ripercuote sul piano operativo dell'unione teandrica, governandone l'intelligenza (*agere sequitur esse*, come nell'antico ditelismo). Per applicazione psicologica dei termini calcedonesi di persona e natura, Lonergan conclude che Gesù è consapevole della propria «identità divina» secondo la «soggettività umana» che lo contraddistingue quale Verbo incarnato<sup>14</sup>. Posto che l'uomo Gesù esiste in quanto è il Figlio di Dio, l'enipostasia esprime anche in tale frangente il rapporto tra il suo aspetto divino ed umano, fornendone il protocollo fondamentale.

Ad apice e limite di tale lezione, il concetto patristico si dimostra un mezzo utile al fine d'attestare la consistenza antropologica della rivelazione, fissandone come ragione il primato teologico. Lo scopo appare però raggiunto ponendo tra le due realtà una gerarchia volta a considerare l'umanità un accidente della persona divina<sup>15</sup> che la assume quale proprio strumento epifanico. L'unione ipostatica non supera perciò la più originaria estraneità dei termini che compone, ontologicamente codificati a prescindere dal loro legame. L'avvento di quest'ultimo (*incarnatio Dei* come *assumptio carnis*) deve quindi sacrificare qualcosa della *res humana* nell'ora della sua addizione da parte del Verbo: precisamente l'atto d'essere, divino e non umano, che riceve da lui.

### III. UN'ESPRESSIONE VERSATILE

A conferma d'una fortuna nient'affatto limitata al campo cattolico, è doveroso notare come la dottrina dell'enipostasia trovi un estimatore in

<sup>13</sup> La concezione verginale vi fa da riprova proprio mentre attesta la libera cooperazione umana a quest'evento (per quanto la concentrazione metafisica del trattato accantoni la gravidanza generativa dell'assenso di Maria).

<sup>14</sup> «La persona di Cristo è un'identità che è eternamente soggetto di divina coscienza e nel tempo diventò soggetto di una coscienza umana». B. LONERGAN, «Christ as Subject: a Reply», *Gregorianum* 40 (1959) 265.

<sup>15</sup> Cozzando contro il carattere sostanziale (ed irrevocabile) dell'unione, «l'accidente è ciò che sopravviene ad un soggetto già costituito nel proprio essere», qual è la persona divina. L. BILLOT, *De Verbo incarnato*, 133. Il trattato deve però appunto negare la natura accidentale dell'unione stessa (l'enipostasia serve a questo), sostenendo al contempo l'immutabile perfezione ontologica di Dio (a ciò corrisponde la sua *relatio rationis tantum* all'umanità assunta). Cf L. BILLOT, *De Verbo incarnato*, 160.

Karl Barth, il quale la pone non solo a «essenza e radice» della cristologia, ma pure a canone della scienza teologica in quanto tale<sup>16</sup>. Il noto teologo vi rinviene la propria basilare convinzione: se solo Dio può rivelare se stesso, allora solo in quanto *assunta* la natura umana di Gesù esiste quale sua *autenticata* rivelazione. Ottima lente per lo studio della persona di Cristo, che di questa rivelazione è paradigma, l'intuizione patristica attesta il rapporto cardine tra realtà divina e umana, la *analogia fidei*: poiché la natura e la grazia si comportano in maniera tale che l'una è qualcosa perché l'altra la costituisce così, ciò di cui la natura è incapace (*anipostasia*) avviene solo per grazia (*enipostasia*)<sup>17</sup>.

Quel che il precedente assetto afferma sul piano dell'essere, ad un livello teologico-fondamentale Barth l'accentua in quello del significato<sup>18</sup>: Cristo esiste come uomo solo in quanto rivelazione di Dio, rivelato da Dio e rivelante Dio. Senza abbandonare la tesi ad un esito nominalistico, il secondo registro palesa l'avverarsi del primo, che ne è dunque la condizione

<sup>16</sup> Cf K. BARTH, «Jesus Christus der Knecht als Herr», in ID., *Die kirchliche Dogmatik*, b. IV/2, TVZ, Zürich 1993, 100. Il Verbo divino è il solo ed unico soggetto performante ogni azione di Gesù: «certo, il Verbo incarnato – dunque il Verbo non senza la carne, bensì il Verbo nella carne e mediante la carne – ma il Verbo e non la carne!» K. BARTH, «Die Offenbarung Gottes», in ID., *Die kirchliche Dogmatik*, b. I/2, TVZ, Zürich 1989, 149-150. Cf ID., *Unterricht in der christlichen Religion*, b. I, TVZ, Feuchtswangen 1985, 193.

<sup>17</sup> Perentoriamente, «questo *theologoumenon* sta al cuore della cristologia di Karl Barth». U.M. LANG, «Anhypostatos-enhypostatos: Church Fathers, Protestant Orthodoxy and Karl Barth», *Journal of Theological Studies* 49 (1998) 630; B. DAHLKE, «Der wahre Gott ist auch wahrer Mensch. Karl Barth Christologie», *Catholica* 68 (2014) 1-33. Sminuisce questo rilievo P.D. JONES, *The Humanity of Christ. Christology in Karl Barth's Church Dogmatics*, T&T Clark, London 2008, 25-52. Ne evidenzia al contrario la dipendenza dalla teologia barocca (*altprotestantische Orthodoxie*) B.L. McCORMACK, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development*, Oxford 1995, 327-374. Cf D.O. SUMNER, *Karl Barth and the Incarnation*, Bloomsbury, London 2014, 71-153.

<sup>18</sup> Anteponendo l'azione della grazia ad ogni considerazione di carattere ontologico: il procedimento opposto farebbe dell'umana *potentia oboedientialis* un residuo di quella *analogia entis* deprecata in quanto spia d'una apertura del creato (uomo, mondo) a Dio, il quale semmai ne capacita l'obbedienza al proprio volere. Il veto espresso dal teologo riformato sembra tradire una versione rovesciata del limite riscontrato in campo cattolico: risulta infatti una falsa diatriba contendere se la natura umana sia o non sia *per sé* disposta all'iniziativa divina, giacché tale astrazione non esiste, sia per la più profonda unità dell'opera di creazione e salvezza, sia, a sua giustificazione, per la centralità dell'evento cristologico (cui entrambe sono ordinate).

di possibilità, attestata dalla disposizione divina<sup>19</sup>. In altri termini, Dio non chiama Figlio suo un uomo che non lo è, ma questi lo è perché Dio l'ha chiamato tale nel momento stesso in cui l'ha chiamato ad essere. L'entusiastica accoglienza dei due concetti in esame ben rende come Barth intenda l'umanità di Gesù in rapporto a Dio: la sua consistenza rivelativa (l'essere cioè ed il significato) le vengono dall'iniziativa divina, dalla quale dipendono come loro soggetto. Perciò tale soggetto in Cristo è unico ed è divino<sup>20</sup>, secondo quanto sentenzia la scolastica sia cattolica che protestante. La logica dell'intervento barthiano conferma dunque pregi e difetti già avvertiti a carico della sintesi manualistica: l'enipostasia esprime il modo in cui la grazia dà consistenza alla natura umana (alla storia, alla libertà) di Gesù, ma finisce per requisirla in nome della propria egemone iniziativa. L'asimmetria tra l'elemento divino e umano di Cristo si sbilancia in un assorbimento del carattere antropologico della rivelazione da parte del suo unico protagonista, Dio. Lo conferma il fatto che, a giudizio di Barth, anipostasia ed enipostasia stanno l'una ad implicazione dell'altra, su un versante ora privativo ora positivo: in sé inconsistente (insignificante) la natura creata diventa teologicamente significativa perché Dio l'assume per dire sé. Nel più antico registro sostanzialistico, invece, la natura umana di Gesù, proprio perché enipostatica, non è anipostatica, ovvero non è inesistente se non astraendo dall'unione nella quale sussiste ed è pensabile<sup>21</sup>. Ora, l'argomento che faceva leva su una possibilità irrealizzabile (anipostasia

<sup>19</sup> Sebbene proprio il richiamo all'enipostasia ne mostri la corrispondenza, più che illustrare un rapporto metafisico a Barth preme ribadire che l'uomo Gesù ha senso solo teologicamente, contestandone così alla radice una lettura liberale. Cf E. JÜNGEL, «Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes», in Id., *Unterwegs zur Sache*, Kaiser, München 1972, 134-140. D'altro canto, a meno di precludere la via ad un'oggettività del contenuto della fede (ovvero dell'evento cristologico), la domanda ontologica rimane ineludibile.

<sup>20</sup> In proposito LeRon Schults appoggia, contro il citato Lang, il radicamento patristico della lettura barthiana. Cf F. LERON SCHULTS, «A Dubious Christological Formula: from Leontius of Byzantium to Karl Barth», *Theological Studies* 57 (1996) 431-446. Analogo parere in C. DELL'OSSO, «Still on the Concept of Enhypostaton», *Augustinianum* 43 (2003) 63-80. Non va però dimenticato il diverso intendimento col quale procede la teologia protestante, ove la dialettica tra anipostasia ed enipostasia è effigie del *sola gratia*, tesi nella fattispecie calamitante (l'affermazione divina nel mondo – il Verbo fatto uomo – sottende tanto una radicale impotenza umana *ad hoc* quanto una totale dipendenza umana *propter hoc*).

<sup>21</sup> Cf A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 259-266.

della natura creata *di Gesù*)<sup>22</sup> finisce per governare l'effettiva condizione di pensabilità dell'evento cui afferisce, ossia l'unione ipostatica.

Riappare così chiaro che il concetto plasmato per attestare positivamente la singolarità umana di Gesù tende a caricarla negativamente. Poiché enipostatica nel Verbo, la natura creata di Gesù non ha (non è, per anipostasia) qualcosa che tutti gli uomini hanno, non essendo egli una persona umana. Negata questa, s'afferma esser Gesù una persona divina, giacché quest'ultima conferisce il proprio atto d'essere alla natura assunta. Come sopra notato, tale schema implica la considerazione di due sostanze a prescindere dal rapporto, appunto cristologico, che ora sopravviene alla loro definizione metafisica (da manuale) ora vede risolto (*à la* Barth) il proprio spessore umano in un'unilaterale affermazione del divino. In ambo i casi la realtà umana di Gesù s'esaurisce a funzione epifanica della realtà di Dio: paradossalmente piegata allo scopo (esiste per un atto d'essere divino), essa diventa l'occasione del suo storico apparire. Al variare dei rispettivi lessici, sia che tratti delle nature, ovvero della grazia e della libertà, o ancora del soggetto e della sua coscienza, la fattispecie manifesta un'identica pregiudiziale: l'affermazione di Dio comporta la negazione di qualcosa dell'umano. Forte del fatto che il lessico enipostatico venne modellato proprio con intento contrario a quest'esito, la teologia post-scolastica non ha mancato di saggiare tale difficoltà.

#### IV. NUOVA OCCASIONE STORICA

Ammettendo che Gesù non può essere uomo allo stesso modo in cui lo siamo tutti, poiché come nessuno è Dio, il portato classico a carico dell'enipostasia ottunde il (complementare) fatto che siamo tutti noi a non essere uomini come egli solo, il Figlio di Dio, è. Per capitalizzarne l'e-

<sup>22</sup> Come attesta la volgata scotista della *quaestio de unico esse Christi*, concepire l'assunzione come togliimento di qualcosa che ci sarebbe stato senza di essa (la natura umana di Gesù sarebbe stata persona, se non fosse stata assunta) palesa una logica di concorrenza cui la linea tomista s'opponne facendo leva sul fatto che tale natura esiste proprio perché attuata dal Verbo. Questi le dona di sussistere quale suo principio, ovvero portatore dell'atto d'essere divino. Cf L. BILLOT, *De Verbo incarnato*, 124-133. La correzione risulta tuttavia incompiuta a motivo dell'estrinsecismo che la pregiudica: quali che siano le precomprensioni filosofiche del caso, lo studio cristologico lavora infatti con concetti di *Dio* e *uomo* sui quali l'evento di cui tratta non incide, poiché elaborati a monte della loro (perciò avventizia) congiunzione.

redità, occorre allora discernere che cosa significa per Dio decidere di manifestarsi come uomo, e per l'uomo essere pensato in vista di quest'evento. Ancorata al nesso tra teologia ed antropologia che l'incarnazione sostanzia, la categoria sotto indagine fornisce a riguardo un punto d'osservazione strategico, tanto da sopravvivere alla crisi del manuale *de Verbo incarnato*. Proprio nel tentativo di superare quest'assetto cristologico, il gesuita olandese Schoonenberg fa dell'enipostasia il campo di decisivo confronto tra l'impostazione ricevuta da studente e la prova della propria maturità speculativa. Condividendone le ragioni con un'intera generazione di teologi, l'autore muove da una radicale critica al modello calcedonese, cui soprattutto rimprovera, nel merito, un astratto dualismo metafisico, nel metodo un complessivo sminuimento dell'umanità di Gesù per il favore accordato ad una cristologia discendente<sup>23</sup>. Senza con ciò volerlo smentire, Schoonenberg mira a produrre una migliore lettura del dogma cristiano. Il fatto che ne scelga a chiave l'enipostasia non tradisce un vezzo archeologico, bensì attesta la costante esigenza di rendere ragione della fede in cui il dogma radica.

L'esecuzione del progetto si concreta nel «sostituire il modello della persona divina, con due nature, due volontà e attività, con il modello della piena presenza di Dio nella persona umana di Gesù»<sup>24</sup>, protocollo entro cui rileggere l'enipostasia. Fissato il pilastro metodologico secondo cui Dio non si conosce che per autorivelazione (dunque dall'economia della salvezza)<sup>25</sup>, la sostituzione evolve in un rovesciamento: «In Cristo non è

<sup>23</sup> Cf P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini. Questioni di cristologia*, Queriniana, Brescia 1971, 58-60; ID., «Monophysitisches und dyophysitisches Sprechen über Christus», *Wort und Wahrheit* 27 (1972) 252-264; ID., «Denken über Chalkendon», *Theologische Quartalschrift* 160 (1980) 295-305; ID., «Alternativen der heutigen Christologie», *Theologisch-praktische Quartalschrift* 128 (1980) 349-357; ID., «Geschichtlichkeit und Interpretation des Dogmas», in ID., *Die Interpretation des Dogmas*, Patmos, Düsseldorf 1969, 58-110.

<sup>24</sup> P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini*, 152. Fissando un ordine d'evidenza, «tutto quanto ci viene attestato sulla persona divina e preesistente del Figlio [...], non potrà mai opporsi a quanto ci viene annunciato sulla persona di Gesù Cristo. Non potrà quindi opporsi al fondamentale e primigenio riconoscimento [...] condensato nell'affermazione che egli è una persona, e precisamente una persona umana. Ciò che viene affermato della persona divina preesistente non potrà mai dissolvere quest'unica ed umana persona». P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini*, 92. Il corsivo è dell'autore.

<sup>25</sup> Poiché la storia di Gesù è condizione euristica della Trinità, «non si ha alcun diritto di concludere che Dio sia trinitario "già" nella sua preesistenza. Ancor meno legittima

la natura umana, bensì quella divina che viene affermata anipostaticamente»<sup>26</sup>. Senza prender congedo dall'ottica sostanzialistica cui s'oppone, la divinità di Gesù diventa ora il resto di quell'evidenza donde parte lo studio cristologico, cioè l'umanità di Gesù. Benché per opposto motivo, similmente a Barth pure Schoonenberg sostiene quindi che «enipostasi e anipostasi logicamente si trovano sempre insieme»<sup>27</sup>. Secondo quanto rilevato, poiché l'una attesta la realtà dei fatti, l'altra una possibilità irreali (che vi si adduce a riprova), tale giudizio va però corretto rammentando che i due termini non colgono la medesima *res* in due aspetti simultanei. Senza Gesù, che è il Verbo incarnato, neppure sarebbe pensabile *quella* natura umana, che è la sua. Ora, applicando il concetto di enipostasia alla realtà divina, Schoonenberg deve appunto precisare che il Verbo non inizia ad esistere nel tempo, quasi che Dio vi diventasse trino<sup>28</sup>. Piuttosto il Verbo esiste *personalmente* in quell'uomo, che è Gesù, poiché costui è la condizione per definire tale sua sussistenza.

Nonostante le opposte garanzie, l'autore pare far di nuovo i conti con la medesima distretta cui si propone a rimedio, e della quale riproduce l'insita concorrenzialità, poiché lo cerca nel suo rovesciamento. Le dimensioni umana e divina di Gesù sembrano infatti portate a confliggere in ragione

sarebbe la conclusione che giunge a negare la Trinità preesistente». Nel contesto l'autore non intende per *preesistenza* una priorità temporale, bensì «un'immagine temporalizzata della trascendenza». P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini*, 93.

<sup>26</sup> Evidenzio la distinzione introdotta nel registro conoscitivo rispetto a quello ontologico: «anche se bisogna immediatamente aggiungere che ciò è motivato dal fatto che l'essere personale del Verbo non è *percepibile* senza l'uomo Gesù». P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini*, 98. Il Verbo «è quindi persona – ed è Figlio – non nei confronti dell'uomo Gesù, ma in lui; si trova enipostaticamente presente nell'uomo che è il Cristo, il Figlio del Dio vivente. Di un Verbo divino che prescinda dal Cristo [...] non possiamo affermare o negare alcunché». P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini*, 202. Con giudizio simile, «l'uomo Gesù è il motivo per cui possiamo denominare la realtà intratrinitaria col nostro concetto umano di "persona", perché l'uomo Gesù è identificato con la realtà intratrinitaria che in base all'uomo Gesù si chiama Figlio di Dio». E. SCHILLEBEECKX, *Gesù. La storia di un vivente*, Queriniana, Brescia 1980<sup>3</sup>, 700.

<sup>27</sup> P. SCHOONENBERG, *L'avventura*, 162.

<sup>28</sup> A riguardo si nota una certa oscillazione nel conciliare il fatto che «è proprio la natura divina a ritrovarsi enipostaticamente nella persona umana» (P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini*, 98) con la convinzione per la quale il Verbo è «persona – ed è Figlio – non nei confronti dell'uomo Gesù, ma in lui; si trova enipostaticamente presente nell'uomo che è il Cristo». P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini*, 202. È dunque l'intera natura divina o il solo Verbo ad esser enipostatico nell'uomo Gesù?

del termine *persona*, che designa modernamente l'uomo quale soggetto di coscienza e libertà<sup>29</sup>, così come classicamente ciascuna delle ipostasi divine. Da un lato, per quanto appaia problematica, Schoonenberg non cede all'impraticabilità del lessico antico. Dall'altro però, senza una più precisa chiarificazione delle sue mutate referenze, affermare che Gesù è «psicologicamente ed ontologicamente una persona umana, un io umano, un soggetto umano» significa agli occhi della tradizione dogmatica esser ora nestoriani, ora adozionisti, cosa che per onestà speculativa esula dalla critica moderna<sup>30</sup>. Se asserire che Gesù non è una persona umana equivale a dire che non è uomo, affermare che Gesù non è uomo come noi, perché non ha qualcosa che noi abbiamo (e che ci rende persone<sup>31</sup>), configura esattamente la fallacia retorica cui Schoonenberg reagisce. Come in antico la dicotomia tra le *nature* di Cristo non tradisce che una falsa alternativa, così oggi accade in rapporto alla *persona* umana e divina. Ora come allora, l'opera intellettuale dei credenti ha da caricarsi dell'incidenza non solo trinitaria, ma antropologica del discorso cristologico. A suo beneficio giova tener presente che, per classica logica, questa procede in senso discendente, dal Verbo a Gesù, mentre modernamente s' esegue l'opposto. La verifica dei due metodi non varia, anzi conferma l'identica nota di merito, la necessità cioè d'argomentare da un lato l'assoluta precedenza dell'iniziativa divina, dall'altro l'effettiva consistenza della sua identificazione umana. Per quanto si comprenda la bontà d'intenti con cui Schoonenberg afferma che Gesù «non è sotto alcun aspetto meno uomo di noi, anche e

<sup>29</sup> Cf P. SCHOONENBERG, *Un Dio di uomini*, 88. Analogo sentire è dichiarato da K. RAHNER, *Würde und Freiheit des Menschen*, SW 10, 184-206 e da G. ESSEN, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie*, Pustet, Regensburg 2001, 144-146.

<sup>30</sup> Allo stesso modo esula dalla sintesi antica dire che in Dio esistono tre volontà (o tre coscienze) distinte, secondo una loro equivoca lettura triteista. Cf P. SCHOONENBERG, «Trinität. Der vollendete Bund. Thesen zur Lehre vom dreipersonlichen Gott», *Orientierung* 37 (1973) 116. Dio è il fondamento di quella relazione (generazione, ossia rapporto del Padre e del Figlio nell'unico Spirito) che pone l'uomo Gesù nell'esistenza quale soggetto umano che è l'intenzionale autoespressione di Dio stesso. Cf ID., «Gott als Person und Gott als das unpersönlich göttliche Bhakti und Jnana», in G. OBERHAMMER (ed.), *Transzendenz Erfahrung, Vollzugshorizont des Heils*, Gerold, Wien 1978, 229-234.

<sup>31</sup> Qualsiasi cosa sia ciò, Gesù è in tutto simile a noi eccetto il peccato, e chiaramente *essere peccatore* non è elemento di definizione per *essere persona*.

soprattutto nell'essere personale umano»<sup>32</sup>, urge mostrare il modo in cui ciò onora la singolarità di chi, proprio essendo Dio, è veramente uomo.

Pur mossa dal desiderio d'appianare la falsante concorrenzialità tra le realtà coinvolte, Dio e uomo, l'opzione di Schoonenberg pare infatti ricadervi proprio perché la presuppone. Così facendo, si costringe a divaricare gli ambiti pertinenti all'uomo e a Dio per non contaminare l'unica persona Gesù attraverso l'unione di due soggetti, cioè di due coscienze, libertà, nature. Quale che sia il registro, tale limite permane anche nella correzione adottata dall'autore per la propria ipotesi di lavoro, limata nel senso d'una reciproca enipostasia (*gegenseitige Enhypostasie*) ovvero d'una «enipostasi senza anipostasi»<sup>33</sup>. Sebbene ritratti la sentenza per la quale enipostasi ed anipostasi stanno sempre insieme, il tentativo suona ancora viziato dalla concorrenza tra essere divino e umano dell'unico Cristo. Il modello della *piena presenza di Dio nella persona umana di Gesù* approda infatti alla convinzione che quella «non differisce sostanzialmente dalla presenza divina salvifica in altri uomini, in particolare nei profeti, ma differisce senz'altro di grado»<sup>34</sup>. Smarrendo la singolarità teandrica di Cristo, l'idea non esprime quel che pure ne sarebbe l'ottima intuizione, cioè che egli è l'uno (uomo) perché è l'altro (Dio). Anzi, che essere l'uno è per l'altro il modo di compiere il proprio essere.

Poiché a questo proposito Schoonenberg dichiara che la reciproca enipostasia altro non è che una declinazione dell'assioma fondamentale proposto da Karl Rahner<sup>35</sup>, appare doveroso stimarne l'apporto per completare il giudizio circa l'opera del teologo olandese.

<sup>32</sup> P. SCHOONENBERG, *L'avventura*, 158.

<sup>33</sup> Secondo la spiegazione resa, «intendo per enipostasi che la persona veramente umana di Gesù, oppure, Gesù che è in se stesso persona umana, è assunto nel Logos, sicché questo essere personale umano è approfondito, confermato e compiuto» (P. SCHOONENBERG, *L'avventura*, 165).

<sup>34</sup> P. SCHOONENBERG, *L'avventura*, 167. A motivo dell'insufficiente comprensione dogmatica della figura cristologica, reagisce a quest'ipotesi la SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, *Declaratio ad fidem tuendam in mysteria Incarnationis et Sanctissimae Trinitatis a quibusdam recentibus erroribus*, AAS 64 (1971) 238.

<sup>35</sup> Cf P. SCHOONENBERG, «Denken über Chalkendon», 302; ID., *Un Dio di uomini*, 18. In particolare, asserendo che «Dio in sé non è come tre persone, ma lo è nella storia della salvezza», l'autore nega che le tre ipostasi siano nominabili come persone nel senso moderno del termine. Nella storia della salvezza mantiene tuttavia proprio quest'accezione, sicché la tesi resta gravata da una terminologia equivoca. Cf P. SCHOONENBERG, *Trinität*, 115; ID., «Gott als Person/ als persönliches Wesen», *Concilium* 13 (1977) 172-179. Se-

## V. UNA RICALIBRATURA ALLA PROVA DELLA PROPRIA COERENZA

Per identico punto d'avvio, anche Rahner muove dalla constatazione di fede secondo la quale Gesù esiste in quanto Verbo incarnato, umana autoespressione di Dio. Rintracciandone le implicazioni, il trattato classico definiva la *dispositio* all'assunzione ipostatica come *potentia oboedientialis* della natura creata. In Gesù l'attuazione di questa potenza comporta però definire la natura alla quale appartiene una *essentia individua* priva del proprio atto d'essere (per anipostasia), cui supplisce quello divino (per enipostasia). Discutendo la conclusione, il gesuita tedesco concepisce piuttosto questa stessa *natura* come l'indigente potenza che Dio pone in vista della propria incarnazione: l'uomo è colui che esiste in vista di tale grazia. In forza d'un ricentrimento sulla sua realtà, che è veramente divina e umana, a partire da Cristo si comprende quindi la *potentia* in esame non come una possibilità umana accanto ad altre, bensì come il nome stesso dell'uomo quale possibile destinatario della rivelazione di Dio. Segnando il compimento di questa, la cristologia è dunque «fine e inizio dell'antropologia; e quest'antropologia nella sua più radicale realizzazione, la cristologia appunto, è in eterno teologia; la teologia, che Dio stesso ha pronunciato»<sup>36</sup>. Anziché menomato nel suo corredo metafisico o esistenziale, Gesù è perciò davvero uomo non nonostante, bensì esattamente perché è il Verbo incarnato. L'atto d'essere che riceve da Dio è il proprio, umano, non un altro da questo: liberata così l'enipostasia da un'eventuale deriva «criptomonofisita», davvero la «concreta umanità di Cristo può essere pensata diversa dal Logos solo in quanto gli è unita»<sup>37</sup>. La previa impostazione

condo quanto si mostrerà, in rapporto alle ipostasi divine Karl Rahner utilizza con maggior perizia una medesima accezione sia per l'immanenza che per l'economia, mostrando l'imprescindibile conformazione cristologica del lessico trinitario (e viceversa). Sebbene strutturale, non sviluppa tale istanza G. CANOBBIO, *Considerazioni sull'uso del concetto di persona in dottrina trinitaria*, in A. RUSSO - G. COFFELE (ed.), *Divinarum rerum notitia. La teologia tra filosofia e storia*, Studium, Roma 2001, 109-134.

<sup>36</sup> K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, 319. Cf Id., *Probleme*, 273. Non potendo qui svolgerne analiticamente l'impianto, mi permetto di rinviare a S. DUCHI, *Visio Dei, visio fidei*, Glossa, Milano 2018, 230-261.

<sup>37</sup> K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, SW 12, 286. Cf Id., *Zur Theologie der Menschwerdung*, 316-317. L'unione soprannaturale non configura quindi una postura innaturale per l'umanità assunta (priva del proprio atto d'essere): quest'assunzione è semmai il compimento della creazione dell'uomo in quanto immagine di Dio (Cristo è il *novissimus Adam*).

cristologica avvalora la tesi muovendo da un'aprioristica definizione delle sostanze umana e divina *quindi* studiate nella loro relazione ipostatica: se l'*actus essendi* è di Dio non può dunque essere umano. Rahner procede invece dall'identico legame ipostatico svincolandolo da una lettura estrinsecistica: proprio stante la «dottrina tomista secondo la quale l'umanità di Cristo esiste mediante l'essere del Logos»<sup>38</sup>, l'atto in questione è umano perché è divino, e viceversa, poiché l'uomo cui appartiene è Dio che rivela se stesso.

Per corrispondenza dei piani ontologico ed operativo, come metafisicamente Dio non tiene il posto d'un atto umano, ma fa essere quest'atto, così psicologicamente non tiene il posto che sarebbe d'un soggetto umano, ma fa essere quest'uomo soggetto<sup>39</sup>, soggetto precisamente *della* sua rivelazione. Allo stesso modo, Dio non tiene il posto d'una libertà creata, bensì la mette nella condizione di agire come tale. L'evidenziato genitivo non significa quindi né un'appropriazione *ad extra* né una risoluzione *ad intra* della realtà umana in quella divina. Esso attesta un'asimmetria (trascendentale) che si attua nella reciprocità (storica), secondo quanto comanda l'identificazione cristologica della Trinità immanente. A tal fine, *simbolo* è il concetto che Rahner mette in campo, affidandovi la trascrizione del rapporto classico tra persona e natura: così egli definisce quell'atto dell'essere che giunge a se stesso, la sua intenzionale identificazione<sup>40</sup>. La vicenda di Gesù, *simbolo reale di Dio*, non rappresenta l'eccezione ontologica ove una natura umana è impiegata ad utensile della rivelazione divina: l'incarnazione (*Menschwerdung Gottes*) corrisponde infatti all'attuazione di quell'essere umano (*Menschwerdung des Menschen*) che esiste in quanto tale esattamente quando Dio esprime se stesso<sup>41</sup>. In ottica trascendentale,

<sup>38</sup> Cf K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, SW 18, 438; D. COFFEY, «The Theandrical Nature of Christ», *Theological Studies* 60 (1999) 414-423.

<sup>39</sup> Cf K. RAHNER, *Dogmatische Erwägungen*, 338-352.

<sup>40</sup> «Il modo dell'autoconoscenza, dell'invenzione di sé» è detto *reale* per stornare l'inclinazione segnaletica, didascalica del *simbolo* in esame. Cf K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, 431. La stessa tesi chiarisce perché la natura umana non sia assumibile da una qualsiasi delle ipostasi divine, bensì dal solo Figlio (Verbo), il quale è appunto l'identico Dio-che-si-esprime.

<sup>41</sup> Cf K. RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, 319; ID., *Zur Theologie des Symbols*, 443; ID., *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, SW 12, 253-258. L'iniziativa divina non decide perciò solo la realtà, ma pure la verità e la giustizia di Gesù in quanto uomo.

la grazia (*in primis* increata, cioè Dio) non identifica dunque una *res* che agisce su una sostanza (la natura umana) già definita a prescindere da essa, bensì ne è l'esistenziale soprannaturale, precisamente cristologico<sup>42</sup>. Il carattere strumentale della natura umana di Gesù viene così smentito precisamente nel luogo in cui l'argomentazione scolastica lo collocava: perché Dio la suscita come propria, egli si determina in relazione a quella creatura, che ne diventa il simbolo.

La tesi non falsa infatti l'unità ipostatica di Cristo a patto che la s'intenda secondo la coerenza del proprio contesto speculativo e linguistico<sup>43</sup>. Assunto che Dio rivela se stesso nell'umano soggetto che è Gesù, nominarlo *persona* configura un problema antico quanto la cristologia, studio dell'Unico che è Dio e uomo. Laddove difatti il termine *soggetto* corrispondeva alla seconda persona divina, ora si propone che inerisca alla natura umana, intesa non come astratta sostanza, ma reale entità storica. Se non si proietta la griglia concettuale dell'uno sull'altro, in ambo i frangenti l'intelligenza della rivelazione cristologica di Dio non cade in alcuna deriva monofisita o nestoriana. Quando l'ermeneutica rahneriana sostiene essere Gesù il soggetto umano che è l'autoespressione (Verbo, Figlio) di Dio, non dice qualcosa d'opposto a quel che l'ermeneutica classica professa quando afferma essere l'ipostasi di Gesù unica e divina (sicché il Verbo è il soggetto della sua realtà umana)<sup>44</sup>. Quel che i Padri asserivano con il termine *enipostasia* può dunque ricevere nuovo lustro solo in un'ottica

<sup>42</sup> Sia che la s'intenda nella forma abituale d'una *qualitas* che in quella attuale d'un *auxilium*, la definizione di grazia come "modificazione reale accidentale" scricchiolava già quanto alla *gratia unionis*: per Gesù, il dono soprannaturale consiste infatti nella sua stessa esistenza. Perciò l'irrevocabile unione della persona divina con la natura creata non è detta accidentale, bensì sostanziale.

<sup>43</sup> Esponendo il proprio *Grundaxiom*, il gesuita tedesco deve dunque argomentare un monosoggettivismo trinitario senza conceder spazio ad un adozionismo cristologico. Cf K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendentaler Urgrund der Heilsgeschichte*, SW 22/1b, 513-628.

<sup>44</sup> La loro diversità attesta semmai che in ogni tempo il cristiano è interpellato ad esprimere la fede secondo le possibilità e i limiti del proprio contesto. Cf B. SESBOÜÉ, «Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives», *Recherches de science religieuse* 65 (1977) 45-80; J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974, 173-189. A motivo di ciò, per senso comune Gesù non può esser riconosciuto vero uomo senza esser detto persona umana, né si può addolcire la critica ripetendo che la persona divina del Verbo è veramente uomo, perché «è ormai per noi inevitabile pensare l'unità-unicità dell'essere cosciente e libero in termini di irripetibile singolarità personale». P. SEQUERI, «La nozione di persona nella sistematica trinitaria», *Teologia* 10

che al contenzioso delle competenze sostituisca una virtuosa reciprocità. Questa categoria sintetizza infatti la forma della relazione teandrica, della quale Rahner rintraccia l'ordine trascendentale in modo da vincere l'estrinsecismo della lettura scolastica, cui oppone un unificante paradigma cristocentrico.

Anziché invertirne, come in Schoonenberg, una dipendenza ipostatica, il gesuita tedesco mostra il primato di Dio nella rivelazione di sé proprio mentre afferma la potenzialità dell'uomo in essa coinvolta. Davvero dunque l'assioma fondamentale giustifica l'enipostasia reciproca proposta dal collega olandese, non però nel senso d'una presenza speciale (*gradu*) di Dio nell'uomo Gesù, bensì nel senso che l'uomo Gesù è Dio nell'espressione personale di sé. Il suo coinvolgimento nell'esistenza di quest'uomo (*la Trinità economica è la Trinità immanente*) risulta pari all'incidenza di questa stessa vita quanto alla propria identificazione (*la Trinità immanente è la Trinità economica*). Coerente alla propria centratura cristologica, la lezione trinitaria di Rahner interviene così sui classici termini del trattato, impegnato nel confronto tra Verbo (Dio in quanto si esprime) e natura umana (uomo Gesù in quanto simbolo di Dio) invertendo un piano di concorrenza in un'ottica di reciproca realizzazione<sup>45</sup>. Invece d'incrociare i nomi ereditati dal passato con nuovi significati, il teologo cerca d'argomentare che quanto era allora confessato in un modo può venir oggi espresso nell'altro. Quel che il dogma calcedonese compose nella prospettiva della sostanza, cioè delle nature (Gesù è vero Dio e vero uomo) chiede ora d'esser svolto secondo la prospettiva del soggetto (che ne problematizza daccapo il punto d'unità, la persona di Gesù), colto nella sua dinamica storica. Per non confinarlo ad un'intuizione formale, come l'affondo trascendentale ricomponne l'estrinsecità tra le realtà (nature) dell'unione teandrica, così lo stesso guadagno dev'essere conseguito quanto alla libertà di Dio (grazia) che si esprime nella libertà umana di Gesù. Irriducibile ad un puntuale incastro metafisico, diventare uomo implica difatti per Dio vivere una storia di libertà, la propria e quella dell'uomo che è Figlio suo: giusto in tale ottica l'enipostasia è stata nuovamente chiamata in causa.

(1985) 33. Cf A. BERTULETTI, «Il concetto di persona e il sapere teologico», *Teologia* 20 (1995) 142.

<sup>45</sup> La bontà del metodo deve istruire anche altri possibili approcci, per non fare del rapporto tra Gesù ed il Padre (mediante lo Spirito) l'esecuzione storica d'una trascendente realtà trinitaria.

## VI. TERZA OCCASIONE: UN COMPITO ATTUALE

Neppure la ridiscussione del secolare equilibrio cristologico-trinitario cala il sipario sul concetto in esame: se l'assetto impresso da Rahner ne mantiene sullo sfondo il valore per significare la consistenza antropologica del simbolo divino, il più recente impegno di Georg Essen l'investe addirittura d'un ruolo da protagonista. Preferito un approccio esistenziale (fenomenologico) ad uno sostanzialistico (ontologico), quest'autore intende performare l'intuizione patristica nel registro della libertà. In quest'ottica l'*enipostasia* viene declinata come *capacità d'essere soggetto* (*Subjekthaftigkeit*)<sup>46</sup> esercitata da Gesù in ragione dell'unione ipostatica. Il teologo utilizza il termine per argomentare l'identità di quest'uomo col Figlio di Dio<sup>47</sup>: come in antico con la natura, così nella nuova prospettiva l'enipostasia esprime il radicamento (in-sussistenza) della libertà di Gesù nell'ipostasi del Verbo. Con ciò, la tesi di Essen non si limita a declinare quanto ad una facoltà umana quel che già era stato definito quanto all'intera umanità di Cristo, bensì suggella il fatto che Dio «considera l'originalità della libertà di Gesù come inaggirabile istanza per la sua venuta nel mondo e nella storia»<sup>48</sup>. Rivelandosi, Dio si identifica con quella libertà che corrisponde alla propria esattamente affermandosi come altra da lui,

<sup>46</sup> G. ESSEN, *Die Freiheit Jesu*, 80. Tale categoria rivisita quel che la scolastica chiama *potentia oboedientialis*. Quanto al coinvolgimento dell'enipostasia nel proprio progetto, Essen v'addita anzitutto un punto di crisi della teologia antica: la sua «funzione diacritica-individuante da una parte e la funzione enotica dall'altra sono equivoche e non si lasciano integrare in un concetto d'ipostasi, che venga istruito dalle esigenze trinitarie e cristologiche». G. ESSEN, *Die Freiheit Jesu*, 48. Se l'opportunità d'un odierno recupero dell'enipostasia è data dalla sua capacità di mostrare «perché l'umanità di Gesù sia tanto importante», questo *ressourcement* non può ridursi ad una riproposizione d'antiche sentenze, come invece in I. DAVIDSON, «Theologizing the Human Jesus: an Ancient (and Modern) Approach to Christology Reassessed», *International Journal of Systematic Theology* 3 (2001) 130; ID., «Reappropriating Patristic Christology: one Doctrine, two Styles», *Irish Theological Quarterly* 67 (2002) 234-239.

<sup>47</sup> Cf G. ESSEN, *Die Freiheit Jesu*, 295.

<sup>48</sup> La storia della libertà di Gesù è di conseguenza «simbolo reale» dell'amore di Dio. Cf G. ESSEN, *Die Freiheit Jesu*, 274. Il debito verso Rahner ne inquadra l'eredità in un «gioco della libertà» che «è per Essen un elemento costitutivo in ordine all'*auto-rivelazione* di Dio». I. SALVADORI, *L'autocoscienza di Gesù*. «In tutto simile a noi eccetto il peccato», Città Nuova, Roma 2011, 316. Rimando all'opera ora citata per un'analitica ricostruzione del contesto speculativo nel quale Essen opera.

sicché la libertà di Gesù non può risolversi nell'autorealizzazione di Dio<sup>49</sup>, della quale è semmai condizione proprio a motivo della sua creata alterità.

Il guadagno raggiunto mostra tuttavia un risvolto problematico: evitare d'assorbire la prima a strumento della seconda non deve infatti comportare, per vizio inverso, lo sdoppiamento del Figlio (*persona* divina) e di Gesù (*persona* umana). In tal caso l'identificazione dell'uno con l'altro non basterebbe a sanarne la dualità ipostatica, bensì appunto la implicherebbe: si nominano infatti sì due *soggetti* (modernamente, due libertà) *identici*, ma non un *unico soggetto* che è vero Dio e vero uomo. Stanti le possibilità ed i limiti disposti dall'uso terminologico odierno, la libertà umana di Gesù è certo condizione rivelativa del rapporto tra il Figlio ed il Padre, ma asserire che Gesù è un soggetto umano ne fa necessariamente un *io* accanto ad un altro *io*, il soggetto divino (Figlio) cui è identico per la relazione a un terzo soggetto, il Padre<sup>50</sup>. Distanziandosi da Rahner, la pluralità delle *persone* intese come *soggetti* è evidente dal fatto che Essen parli di «rapporto di libertà» (*Freiheiten*) riferendosi al Padre ed al Figlio nell'immanenza divina. Colto come tra i due esiste un'eterna relazione d'amore, l'autore definisce queste libertà «fondamento possibilitante» della vicenda cristologica. Notato che «Dio si determina a farsi determinare dalla libertà umana»<sup>51</sup>, sembra perciò apparire un soggetto di troppo tra Gesù e il Padre, cioè il Figlio, o tra il Figlio ed il Padre, cioè Gesù: alle due libertà (*Freiheiten*) in Dio, quelle del Padre e del Figlio (e dello Spirito, il

<sup>49</sup> L'imputazione nasce nel confronto con Pannenberg, che a questo ridurrebbe (con esito affine a Barth) l'enipostasia di Gesù. Cf G. ESSEN, *Die Freiheit Jesu*, 240-241; W. PANNENBERG, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Morcelliana, Brescia 1974, 470-486. Posto invece che «la libertà di Gesù proprio in quanto umana è il medio dell'autorivelazione di Dio», allora «il Figlio divino è la persona umana di Gesù e la persona del Figlio di Dio è veramente umana»: in tal senso (per *identificazione indiretta*, direbbe Pannenberg) Gesù è per Dio quel che in Dio è la seconda persona verso la prima. Cf G. ESSEN, *Die Freiheit Jesu*, 297.

<sup>50</sup> Anche guadagnato che «il problema non è più come sia da garantire nell'unica persona divina del Dio-uomo l'unità della libertà divina e umana nella simultanea differenziazione», bensì che «quest'unica libertà, in quanto è una libertà autenticamente umana, è la libertà del Figlio divino» (G. ESSEN, *Die Freiheit Jesu*, 299), resta il fatto che in Dio il Figlio è detto soggetto accanto al Padre ed allo Spirito. Considerando quindi Gesù un soggetto umano ed essendo egli il Figlio di Dio, due appaiono i soggetti. Finché non si dirime il senso di quest'ultimo termine, a rimedio dell'equivoco non è sufficiente asserire che, rispetto a Dio Padre, Gesù è nell'economia quel che il Figlio è nell'immanenza trinitaria.

<sup>51</sup> G. ESSEN, *Die Freiheit Jesu*, 305.

che fa tre), s'aggiunge infatti la libertà della persona umana di Gesù, detta identica alla seconda persona trinitaria<sup>52</sup>.

Senza confusione né separazione, se la libertà (umana) di Gesù è identica alla libertà (divina) del Figlio di Dio, per non cadere nelle maglie dell'ambivalenza Essen deve conciliare il linguaggio che distingue tre *persone* in Dio con la scelta di nominare allo stesso modo l'uomo Gesù, imponendo una ricalibratura del lessico rispetto alla sua moderna accezione. In tale registro, negare a Gesù la qualifica di persona ne sacrificerebbe ancora la libertà ad utensile esecutivo della volontà divina del Verbo. D'altro canto, per contraria opzione la libertà di Gesù identificherebbe quella d'un soggetto umano diverso rispetto al Figlio di Dio, tesi classicamente irricevibile. Se dunque la libertà dell'uno è identica a quella dell'altro, dove sta l'unione ipostatica? Nell'economia del pensiero patristico, la tradizione dogmatica si risolve a distinguere in Cristo due volontà ossia due libertà e un solo soggetto volente, il Figlio fatto uomo, cosa che il pensiero moderno non può più *sic et simpliciter* sostenere, dovendo riconoscere tanti soggetti (ossia tante persone) quante volontà.

Il confronto con la sentenza rahneriana appare illuminante: per quest'ultima la libertà di Dio è una sola, non esistendo in distinzione numerica quella del Padre, del Figlio o dello Spirito. È la libertà umana di Gesù che *identifica* la "libertà del Figlio", nella misura in cui il soggetto di quest'ultima (Dio-che-esprime-sé) la fa essere tale, cioè *vi si identifica*, la chiama ad esistere come proprio simbolo<sup>53</sup>. Rispetto a ciò, suona equivoco che Essen chiami *persona divina* la persona umana, quando queste

<sup>52</sup> «Se la libertà di Gesù, in quanto davvero umana, è da pensare come il medio della autorivelazione di Dio e dunque il luogo della presenza di Dio nel suo amore, allora non può stare alcuna differenza tra la libertà di Gesù e quella del Figlio divino». G. ESSEN, *Die Freiheit Jesu*, 295. In forza di ciò l'autore presterebbe il fianco ad «una trasposizione moderna del monotelismo» (I. SALVADORI, *L'autocoscienza di Gesù*, 338), giacché «il nostro teologo attribuisce a Cristo una sola libertà e, attraverso l'accordo di volontà esistente tra il Padre e il Figlio [...] riesce a mostrare come questa libertà pienamente umana sia in realtà proprio quella del Figlio di Dio». I. SALVADORI, *L'autocoscienza di Gesù*, 326. Qualora fosse proprio necessario il paragone con un'antica deriva, la proposta di Essen parrebbe piuttosto sottendere una trasposizione moderna del nestorianesimo, poiché teorizza una volontà (quella della persona umana che è Gesù) identica ad un'altra (quella della persona divina che è il Figlio), mentre fatica a pensare un unico soggetto volente (il Figlio di Dio fatto uomo).

<sup>53</sup> È questa priorità ad esser lesa da Schoonenberg nel rovesciamento del rapporto enipostatico.

nominazioni corrispondono ciascuna a due distinti soggetti, non perché sono *distinti* (senza confusione: Dio non è l'uomo) ma perché riferiscono entrambi a due distinte *persone*, l'una in Dio, l'altra umana. Senza separazione, infatti, Gesù è Dio e uomo. Ora, la trattazione cristologica deve chiaramente considerare due libertà (due sostanze, nel registro classico), quella di Dio e quella dell'uomo, ma poiché in prospettiva moderna queste corrispondono a due soggetti, l'equilibrio patristico che attribuiva ambedue all'unico e medesimo Gesù ne risulta falsato. Davanti a tale discontinuità, Rahner pare più conseguente di Essen: in Dio, unico secondo la natura, il teologo riconosce sì tre ipostasi, ma un solo soggetto, una sola volontà<sup>54</sup>; in Gesù coglie un soggetto che è autoespressione del soggetto divino, il quale così si rivela nell'alterità dell'individuo umano che ha creato. Anche nell'impostazione rahneriana s'enumerano dunque due soggetti, ma l'uno lo è perché l'altro lo fa essere come compimento di sé, simbolo di Dio che esprime se stesso quale unico *soggetto*, e in tal senso *persona* divina. Il gesuita tedesco non cade nella nemesi "criptonestoriana" del "criptomonofisismo" da lui denunciato perché l'idea di simbolo cui affida la composizione d'unità e dualità cristologica non inerte al rapporto tra il Figlio, soggetto divino, e l'uomo. Tale simbolo esprime semmai la forma della relazione tra Dio, unico soggetto nella trinità dei suoi modi sussistenti, e quell'uomo che è l'affermazione personale di Dio stesso. Come l'autodistinzione immanente non moltiplica i soggetti né ne individua una pluralità<sup>55</sup>, così quella economica tra Gesù e Dio li qualifica l'uno quale *simbolo reale* dell'altro, secondo quanto espresso nell'assioma fondamentale. A riscatto dalla concorrenzialità in cui ricade Schoonenberg, Gesù è dunque una *persona* umana perché in tutto simile a noi, ma tale opzione

<sup>54</sup> La lezione del gesuita tedesco cerca (e trova) conferma in quella del confratello canadese Lonergan. A suo giudizio, è possibile «che le relazioni siano concepite come modi d'essere»: in quanto individuano quel che esiste come realmente distinto in Dio, questi modi coincidono col concetto di ipostasi. Rispondendo dunque alla questione «se le persone divine *ad intra* dicano io, tu», Lonergan riconosce che, come la natura, così l'unica coscienza divina è posseduta in tre modi diversi dalle ipostasi. *Ad intra* non esiste dunque colloquio tra queste (nell'unico Dio non si dà principio realmente distinto d'intelligenza o volontà), a differenza di quanto accade *ad extra* tra Cristo e il Padre. Cf B. LONERGAN, *De Deo trino*, 196. Cf ID., *Divinarum personarum conceptio analogica*, Università Gregoriana, Roma 1957; K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott*, 592.

<sup>55</sup> Nel senso moderno dei termini, s'intende, per non cadere nell'opposta deriva modalista. Cf K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott*, 582-611.

suggerisce di non nominare le tre *ipostasi* divine col medesimo termine, sì che se ne impedisca la medesima accezione, come raccomanda l'uso moderno.

## VII. LA VITALITÀ D'UN LESSICO ANTICO

A meno di congedare una cornice lessicale da secoli comune in teologia, il tentativo di comporne gli equivoci passa per l'impossibilità di chiamare allo stesso modo (univocamente) *soggetto* ciascuna delle tre *ipostasi* e l'uomo Gesù. Per la stessa ragione, qualsiasi senso si dia al termine, Dio non è *persona* (né ci sono *persone* in Dio) allo stesso modo in cui ciascun uomo lo è. Da un lato appare inaccettabile, per tradizione dogmatica, che l'ipostasi di Gesù non sia unica e divina. Per l'odierna accezione dei termini, appare pure inaccettabile che Gesù, vero uomo, non sia persona umana. D'altro canto, il malinteso è un prezzo troppo alto da pagare (non da ultimo ai fini pastorali) alla mancanza d'un accordo tra i piani cristologico e trinitario quanto ad un termine da secoli addotto per quel che in Dio è trino e in Cristo è unico. Perché vero uomo, Cristo dev'essere persona come noi, ove scolasticamente si diceva che, poiché vero Dio, non può esserlo. La distretta trae beneficio dalla ridiscussione del quesito sul quale poggia: cosa significa per Dio rivelarsi come uomo e per l'uomo venir assunto a rivelazione di Dio? Legando l'affondo sistematico alle sue implicazioni teologico-fondamentali, vincere l'estrinsecismo rimproverato alla teologia passata comporta riconoscere che l'uomo Gesù esiste perché è la rivelazione di Dio (Verbo incarnato, Figlio fatto uomo) in senso non epifanico, bensì costitutivo. Anche in assenza d'una sua definizione esaustiva e comune, «la persona dice il profilo veritativo dell'umano non perché il suo concetto è applicabile a Dio e all'uomo, ma perché l'antropologico appartiene all'istituzione stessa della verità teologica»<sup>56</sup>. Formandone la vivente analogia, ne consegue che Cristo è il canone per pensare teologicamente la

<sup>56</sup> A. BERTULETTI, «Il concetto di persona», 118. In tal senso, il lemma non è mera metafora della soggettività divina, bensì il singolare carattere del suo evento. Cf ID., *Il Dio di Gesù Cristo*, 147. L'autore struttura attorno a quel principio la propria fenomenologia di Gesù. Cf ID., «Il significato di una formula inconsueta», *Teologia* 23 (1998) 241-247. Esamino la discussione a riguardo in S. DUCHI, *Visio Dei, visio fidei*, 430-465.

*persona*<sup>57</sup>, giacché è il canone per pensare Dio e l'uomo<sup>58</sup>. La realtà d'entrambi radica nella loro coappartenenza cristologica: senza confusione né separazione, la verità di Dio è intenzionalmente divina e umana, quindi viceversa<sup>59</sup>. Allo stesso modo infatti l'unico Signore è veramente uomo perché veramente Dio: non il prodotto dell'addizione di due sostanze definite a prescindere dal loro legame, bensì la determinazione della loro realtà in ragione di questo. Il rifiuto d'un modellamento cristologico del termine *persona* porterebbe di nuovo a veder in Cristo la resa storica della perfetta realtà trinitaria. La sua umanità verrebbe così estromessa dalla rivelazione di Dio, ironicamente, proprio mentre questa realizza l'intento contrario. Divenendo uomo, Dio rivela sé e l'uomo, poiché rivela sé come uomo: il suo agire impedisce di pensare a monte, o peggio, a prescindere da Gesù tanto la realtà (natura) umana quanto quella divina. Al contrario, Cristo appare il canone originario e riuscito, perciò salvifico, di questa relazione: Gesù è la rivelazione dell'uomo (*veritas hominis* quale *verus homo*) perché è la rivelazione di Dio (*veritas Dei* quale *verus Deus*).

<sup>57</sup> Non perché Dio non sia trino prima di Cristo, ma perché da sempre e per sempre è così non a prescindere da lui. Condivido perciò che «il principio sistematico e il criterio ultimo della elaborazione di una positiva dottrina teologica dell'essere personale di Dio rimarrà nondimeno acquisito come il suo *esistenziale cristologico*». P. SEQUERI, «La nozione», 38. Il corsivo è dell'autore, che ribadisce come «il carattere permanente e non transeunte dell'umanità del Figlio impone questo sviluppo: il compimento dell'intenzionalità antignostica e salvifica del principio cristologico rende necessaria l'audacia di un discorso *sull'esistenziale umano* di Dio». P. SEQUERI, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù», *Teologia* 23 (1998) 315. Questo pare anzi la condizione di possibilità per quella divinizzazione dell'umano cara alla teologia bizantina: scolasticamente, l'umana *potentia oboedientialis* all'assunzione ipostatica (*homo capax Dei*) radica in una divina *potentia incarnationis* (*Deus capax hominis*).

<sup>58</sup> Personale rivelazione d'entrambe, è egli stesso ad iniziare questo pensiero nella drammatica della sua libertà. Cf S. DUCHI, «Verità di Dio e libertà di Gesù. La logica d'un rapporto, il senso d'una storia di salvezza», *Rassegna di teologia* 60 (2019) 23-44.

<sup>59</sup> Per coerenza tra il campo sistematico e teologico-fondamentale, appare molto valida l'elaborazione del concetto di simbolo secondo «la figura concettuale, che pare più conseguente, della *correlatività con-constitutiva* di verità e libertà». La sottesa «dinamica di reciprocità» vi viene infatti «precisata teologicamente attraverso una formula di questo genere: *tanta condeterminazione* da parte della libertà finita dell'uomo *quanta donazione* da parte della libertà infinita di Dio». Cf D. ALBARELLO, «Dalla metafisica alla verità come evento», *Humanitas* 68 (2013) 624.

In mancanza di categorie altrettanto sintetiche e pratiche<sup>60</sup>, se da un lato la longeva frequentazione tutela dal congedo il lessico sin qui vagliato, dall'altro però le sue espressioni greche e latine possono essere rimodulate per legar insieme le ragioni addotte a sua difesa o accusa. Affermare che Gesù non è una persona umana non comporta infatti cadere nel monofisismo; asserire che lo è in fronte a Dio non significa divenir nestoriani, pur essendo veri entrambi i rilievi al variare del contesto semantico. Ambedue i frangenti impongono di custodire la precedenza della libertà divina (il primato della grazia, l'incarnazione del Verbo) tanto quanto la sua disposizione ad identificarsi realmente e definitivamente con la storia di Gesù<sup>61</sup>. A questo proposito, onorando ancora una volta un'antica intuizione si potrebbe sostenere che la *persona* umana di Gesù è *enipostatica* in Dio, precisamente nella sua autoespressione.

In radice la formula poggia sull'impianto cristologico-trinitario di Rahner, giustificando il riferimento a Dio e a Gesù come a due soggetti<sup>62</sup>,

<sup>60</sup> Per quanto valida, l'approssimazione è in proposito perenne norma della scienza teologica. Cf K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott*, 563-567. In tale linea, questa breve indagine non vuol elaborare una nozione chiara e distinta di persona che ne fissi filosoficamente un'esclusiva referenza: ricerca piuttosto un ordine del linguaggio con cui la teologia confessa e pensa la rivelazione cristologica di Dio. Assodata l'inadeguatezza d'una concezione individualistica del termine, per apprezzare la discussione della sua caratura relazionale (della quale Dio è l'intuito fondamento) si vedano, oltre al citato Kaiser, l'agile J. AUER, *Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium*, Pustet, Regensburg 1979 ed il più recente T. KOBUSCH, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Herder, Freiburg 1993.

<sup>61</sup> In termini di scuola, occorre superare la tesi d'una *relatio rationis tantum* tra Dio e l'umanità assunta a propria rivelazione, fattore che rende insolubile la distretta sopra esaminata poiché ne ribadisce i presupposti metafisici. Cf P. GAMBERINI, «Tesi sul divenire di Dio», *La Scuola Cattolica* 129 (2001) 273-289. Proprio perché «la storia di Gesù di Nazaret è l'evento escatologico, nel quale si realizza la *relatio ad extra* di Dio», pare ardito sostenere che «Gesù rivela in modo *anipostatico* e quindi nascosto la sua identità reale con il Verbo», mentre dopo la Pasqua «l'identità intenzionale tra Gesù e la Parola di Dio diventa reale: Gesù non si rivela più in modo *anipostatico*, ma *enipostatico*». G. GAMBERINI, «Ontologia di relazione e cristologia», in C. GRECO (ed.), *Cristologia e antropologia*, AVE, Roma 1994, 218-219. Di matrice jüngeliana, il lessico adoperato suona equivoco: stante la bipartizione impostavi, il carattere relazionale che vuole esprimere confligge, anziché convergere, con il registro sostanziale in cui venne originariamente pensato.

<sup>62</sup> Stante l'unità ipostatica, persistere nell'individuazione di tre distinti *io* in Dio (secondo un senso univoco alla nominazione della soggettività umana) riproporrebbe lo

l'uno simbolo reale dell'altro, cosicché la persona umana (soggetto) sia identica alla seconda ipostasi, modo d'essere dell'unico soggetto divino. In secondo luogo avvalora l'intuizione di Essen, secondo cui il soggetto, l'io umano è tale perché *coram Patre* identico al Figlio, cioè all'unico Dio che esprime se stesso, mediante lo Spirito. In terzo luogo riscatta l'intento di Schoonenberg: enipostasia significa che diventando uomo, *altro da sé*, Dio non diventa trino, *un altro sé*, ma compie nell'evento cristologico la propria realtà trinitaria ed umana, da sempre a tal fine voluta. Dio è identico alla propria rivelazione, che accade come storia di salvezza.

In relazione dunque a colui che chiama Padre, intendendolo senza dubbio come soggetto divino, Gesù è a sua volta soggetto secondo una duplice accezione. In senso anzitutto passivo, come colui che è generato, posto nell'essere: egli non sceglie d'essere Figlio di Dio (è enipostatico nella sua personale espressione), ma appunto perciò deve scegliere che Figlio essere. È persona umana, soggetto libero e responsabile. Ad inveramento di tale passività, Gesù diventa soggetto in senso attivo, qualificante la sua figliolanza, non attestando la verità di sé (cioè di Dio, poiché ne è l'autodeterminazione) indipendentemente dal dramma storico della propria libertà. Egli non diventa il Figlio che non era, bensì è quel che deve diventare (questo Gesù, il Cristo Salvatore), perché così da sempre Dio stesso vuole essere.

Del rapporto cristologico tra *divinum* e *humanum* l'enipostasia custodisce il modo: sebbene segnata dal modello sul quale è stata costruita, l'idea rinverdisce con la riqualificazione del medesimo. Davvero Gesù esiste solo in quanto rivelazione di Dio, che decide il senso (la verità) di tale esistenza legandovi il proprio stesso essere: per la definitività dell'unione ipostatica, da sempre e in eterno Dio non ha mai voluto restare estraneo alla storia di Gesù, incarnazione sua e salvezza del mondo. Nulla di meno comporta il realismo della rivelazione.

30 novembre 2018

scacco del fatto che Gesù non può esser detto un *soggetto* ovvero una *persona umana* (né tanto meno un uomo identico al Figlio, nel senso dell'individuazione di due soggetti distinti).