

Mario Antonelli

IL DISCERNIMENTO: L'IDEA DI RIVELAZIONE E LA MISSIONE ECCLESIALE

SOMMARIO: INTRODUZIONE – I. DALL'IDEA DI RIVELAZIONE: VERSO UN «DISCERNIMENTO DI GESÙ CRISTO» – II. PROSPETTIVE SOTERIOLOGICHE E FIGURA CRISTOLOGICA – III. FIGURA CRISTOLOGICA E PNEUMATOLOGIA – IV. L'OBBEDIENZA DI GESÙ: QUALE DISCERNIMENTO? – V. DISCERNERE LA VOLONTÀ DI DIO

«... *no saben decirme lo que quiero*»

GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale B*, strofa 6

INTRODUZIONE

Il discernimento è responsabilità inalienabile della Chiesa e, in essa, di ogni cristiano. Irrimpiazzabile da altri, quand'anche vantassero autorità rispetto al cristiano stesso; né può essere sostituito da una memoria, compresa quella della Scrittura, o anticipato da tradizioni e istituzioni sempre tentate di imporre protocolli da applicare. La desuetudine al discernimento cela l'inganno: che, in fondo, consiste nell'identificare il parlare/agire di Dio nella e per la vita di tutti con il dire ecclesiale, con la sua Scrittura sacra, con le consuetudini tradizionali. Sarebbero mediazioni afone proprio in quanto marcate dalla comoda idolatria dell'autorità e della sua «lettera». A tale idolatria si alimenta il regime della delega che, insieme, scalza la libertà e rattrista lo Spirito. Così sfigurate, queste mediazioni presumono di dettare risposte apodittiche al «Cosa voglio?» e al «Cosa Dio vuole?», restando irrelate alla storia ed emancipate dallo Spirito. L'oggetto di questo duplice volere non può essere immediatamente fissato dalla lettera delle mediazioni e comunicato ad un soggetto che irriflessamente lo applicherebbe: esso sempre si segnala nell'opacità della storia e dei suoi simboli, esso sempre si consegna alla puntualità faticosa del decidersi e dell'agire.

Nel discernimento il cristiano «verifica» il suo volere attraversando la prova di un «Cosa devo fare?». È un volere (il volere il Signore e il suo volere) a innervare il discernimento. È un volere (il volere questo o quello)

l'esito maturo del discernimento. «Volere» è il verbo modale di quell'agire che il discernimento elegge come conveniente al volere di Dio; e all'indicativo. Non il *devo*, non il *posso*, non il *so*, tantomeno al condizionale¹. Come portare a parola e ad atto ciò che voglio, come la parola di Dio mi confida l'adeguatezza di ciò che voglio al volere divino? Come resistere all'inganno che avvelena il funzionamento di tale decidersi e del suo domandare, rubando la parola di Dio con la sua insequestrabile autorità e rubando il libero respiro su cui cresce l'«io voglio»? Come la teologia può sostenere l'esercizio del discernimento a favore della Chiesa tutta e di quanti, nella drammatica della vita secondo lo Spirito, si decidono per il Vangelo procedendo sul crinale affilato di un «volere proprio» da disporre docilmente al «volere di Dio»? Il rimpatrio del discernimento tra gli esercizi del cristianesimo si potrebbe avvalere, tra l'altro, di un duplice aggiornamento teologico: quello che riguarda l'idea di rivelazione e quello che interessa la pratica della missione. Il primo, riguadagnando il valore della storia e ripensando il comunicarsi di Dio sulla centralità/singularità di Gesù Cristo, consente di apprezzare l'evento in cui si realizza la salvezza in termini di obbedienza filiale di Gesù al Padre; questa che non può non passare per un discernimento. Il secondo aggiornamento, che qui soltanto evochiamo quale promettente gemmazione del primo, potrebbe utilmente alimentarsi al grande libro delle missioni e, in specie, al crocevia conciliare che in *Ad gentes* riconsegna alla Chiesa un'attività missionaria tutta improntata al discernimento della «tensione» tra il Vangelo e le culture. Ne faremo un cenno meramente allusivo, indovinandone la figura e il senso in rapporto al tema maggiore dell'obbedienza di Gesù.

¹ «Il discernimento è la capacità di esercitare la propria libertà nel prendere decisioni, in particolare quelle che riguardano l'identificazione dei mezzi per raggiungere il fine che ci si è proposti. Il discernimento presuppone dunque chiarezza in ordine al fine, che per il credente è compiere la volontà di Dio, e incertezza in ordine al mezzo. È lo strumento per dare risposta alla domanda, talvolta angosciata, talvolta formulata a stento, su che cosa fare per vivere la buona notizia del Vangelo. [...] Nella sua concretezza, il discernimento è radicato anche in un'altra esperienza, senza la quale risulta incomprendibile: sentirsi spinti o attirati in direzioni diverse, sperimentare l'incertezza tra alternative che suscitano una varietà di “desideri, sentimenti, emozioni” (n. 143). Provarli “non è qualcosa di moralmente buono o cattivo per sé stesso” (n. 145): la sfida del discernimento è muoversi attraverso queste passioni, utilizzandole come strumento per identificare non quello che è sufficientemente buono (l'aurea mediocritas), ma quello che è meglio» (G. COSTA, «Il discernimento, cura delle famiglie nella *Amoris laetitia*», *Aggiornamenti Sociali* 68 [2016] 357-364: 361s).

I. DALL'IDEA DI RIVELAZIONE: VERSO UN «DISCERNIMENTO DI GESÙ CRISTO»

Non indugiamo a ricostruire il rinnovamento teologico intorno all'idea di rivelazione che trova una sua singolare codificazione magisteriale nella *Dei Verbum*. Basterà qui solo richiamare le coordinate del quadro fornito da quel rinnovamento e dalla sua declinazione conciliare. È noto, e ormai consolidato, l'orientamento a riscattare la figura di rivelazione da uno schema teorico-istruttivo, cui corrispondeva l'estenuazione intellettualistica della fede. Affrancandola dalla deriva di un'oggettiva attestazione storica di verità estrinsecamente notificate per un assenso di intelletto e volontà, si riconduceva la rivelazione al suo assetto proprio: quello personalistico-oblativo, inscritto nel profilo del Dio di Israele e nella storia del Figlio che realizza con lui l'alleanza nuova. Sottratta al codice oggettivistico-nozionistico (le «verità soprannaturali»), la rivelazione viene ridefinita quale autocomunicazione di Dio nel costitutivo riferimento cristologico-storico in cui prende forma il suo svolgersi e il suo compiersi².

Una volta recuperata la figura di rivelazione al suo principio/compiimento (l'evento cristologico nel suo mistero trinitario) e al suo luogo (la storia della libertà, cristologicamente centrata e orientata)³, la teologia

² «Il recupero della rivelazione nella sua qualificazione cristologica e per ciò stesso storica, registrato nella teologia contemporanea e autorevolmente ratificato nella costituzione *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, corregge obiettivamente l'orientamento indotto dalla contrapposizione fede-ragione, superando la contrapposizione stessa. Restituendo alla fede il suo "oggetto", o piuttosto riportando la fede sul suo "oggetto" e conseguentemente ristrutturando la ragione teologica sul suo "oggetto", si produce il risultato di riportare la rivelazione / la fede / la teologia (nell'articolazione necessaria del loro rapporto) nell'ambito della ragione e conseguentemente del sapere; ovviamente senza "riduzioni" di tipo "razionalistico" e quindi nella piena salvaguardia della loro specificità e autonomia. Se infatti la rivelazione, nella gratuità e ineducibilità del suo principio, è la realtà storica, non solo può essere riconosciuta dalla ragione che ha il suo referente (ultimo) nella storia; ma, in linea di principio, non può non esserlo» (G. COLOMBO, «La ragione teologica», in G. COLOMBO [ed.], *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988, 7-17: 13s).

³ Rammentando una lettura che il card. C.M. Martini offriva della *Dei Verbum*, parleremmo della duplice valorizzazione conciliare della storia quale Parola di Dio: della storia umana quale «Parola di Dio in senso aperto» e della storia di Gesù quale «Parola di Dio in senso pieno e definitivo». Nella prima, «dentro e attraverso le sue conquiste, le sue prove, i suoi drammi, viene in luce la Verità divina, il senso di tutta la realtà»: è «la vita di ogni uomo, chiamata a essere filiale e fraterna». La seconda «è la vicenda di Gesù, culminante nella Pasqua e nel dono dello Spirito» (C.M. MARTINI, «In religioso ascolto della parola di Dio e proclamandola con ferma fiducia», in *Per una santità*

deve ancora proseguire nell'intelligenza del suo dato: la rivelazione. V'è infatti da fare i conti con uno schema dualistico che finisce per rioccul-tare l'evento cristologico stesso. In fondo, anche nella stagione del suo rinnovamento, la teoria della rivelazione sembra scontare quella vicenda secolare che impone il retaggio di una storicità pensata come esterna alla verità. La struttura trascendentale, il dato fenomenologico, la prospettiva ermeneutica sono sì considerati in ordine al ritrovamento della figura di rivelazione. Ma, sacrificando la storicità della verità, ovvero smarrendo la libertà di Gesù o stilizzandola quale «occasione» nella quale Dio si dice e si dà, la teologia sembra fallire di volta in volta l'integrazione delle tre istanze. La struttura trascendentale finisce per ingabbiare nel formalismo la drammatica della rivelazione. Il ritorno al dato fenomenologico pie-ga verso un positivismo incapace di onorare l'indeducibile offrirsi di Dio nella storia di Gesù. Il recupero della dimensione ermeneutica rischia di disegnare quadri di relativismo che dissolvono la verità quale principio e termine della libera adesione.

La dinamica della rivelazione non si dispiega al modo di un offrir-si da parte di Dio cui semplicemente seguirebbe una risposta da parte dell'uomo. V'è ancora da elaborare un'ontologia della rivelazione capace di pensare la storia di Gesù Cristo e la sua Pasqua quale compiuto comuni-carsi-manifestarsi di Dio. Dio non si comunica-manifesta se non facendo del suo riconoscimento-accoglienza la forma della sua comunicazione-manifestazione. Impensabile il rivelarsi di Dio a prescindere dal consenso (che riconosce e accoglie) di chi lo attesta; è evidentemente possibilità non data, ma solo vagheggiata. La rivelazione avviene nella sua appro-priazione; il «fenomenologico» non dissolve l'«ermeneutico», anzi, in esso si dà. Non v'è storia che non sia interpretata e raccontata. Non v'è dono della verità, compresa quella di Dio, che non sia confessata «per via» di *un* vedere e di *un* sentire: di *una* percezione. La rivelazione avviene nella sua appropriazione e, precisamente lì, vi avviene nella sua inesauribilità; l'«ermeneutico» non esaurisce il «fenomenologico», poiché nessuna in-terpretazione e nessuna narrazione adeguano la densità rivelativa della storia, tantomeno della storia, quella di Gesù, che compie il donarsi di Dio. Al comunicarsi originario di Dio appartiene il suo riconoscimento-acco-

di popolo. Lettere, discorsi e interventi 1985, EDB, Bologna 1986, 607-633: 620-622). L'obbedienza della fede avrà sempre come soggetto la Chiesa *religiose audiens* il *Dei Verbum* in questo duplice senso.

glienza; questo non gli è esteriore o successivo, ma è il darsi compiuto, in quanto compiutamente accolto, della sua stessa forma. Il discorso non vale solo per un riassetto della dinamica della fede in rapporto alla rivelazione. Esso vale, in maniera radicale, per lo stesso evento fondatore della fede cristiana che è il rivelarsi di Dio compiuto in Gesù Cristo. Se si confessa che Gesù Cristo è la rivelazione piena di Dio, si deve pensare che lui è la forma perfetta della comunicazione-manifestazione di Dio precisamente in quanto singolare e perfetto riconoscimento-accoglienza di Dio e del suo *amor fontalis*⁴. Nella sua libertà, storicamente praticata secondo l'obbedienza filiale, Gesù è il comunicarsi di Dio perfettamente accolto; per questo egli è la pienezza della rivelazione di Dio. Confessando allora Gesù Cristo quale pienezza della rivelazione non si attribuisce pertanto a Dio qualcosa di incompatibile con la sua divinità, ovvero che il suo pieno rivelarsi/donarsi sarebbe preceduto da un rivelarsi/donarsi limitato. Quella confessione invece implica che la forma della rivelazione sia strutturalmente testimoniale. È la forma singolarmente apparsa nella carne di Gesù: la consegna di lui, nel nesso indissolubile di «teologale» (la relazione con il Padre nell'obbedienza filiale) ed «etico» (il suo pro-esistere nella relazione con tutti), è la rivelazione piena del Padre. È la verità confessata dalla Chiesa, popolo messianico che ha la forma della rivelazione compiuta, quella del corpo di Gesù Cristo, con le sue fattezze e le sue movenze. È la forma che affiora promettente nell'agire buono di coscienze e tradizioni in cui il darsi di Dio è prefigurato e atteso.

Un tale sviluppo teologico, coerente con l'inquadramento cristocentrico-trinitario della rivelazione, non può che volgersi a una pneumatologia, in specie, a una cristologia dello Spirito. È infatti nello Spirito della comunione che Dio istituisce la libertà creata quale storia dell'alleanza nel Figlio; è nello stesso Spirito che si dipana la storia del Figlio tra noi e il suo compimento pasquale; ed è per questo Spirito che ogni uomo è associato a quel compimento. Stando allo stesso cuore della dottrina conciliare sulla rivelazione, l'evento fondatore dell'umanità salvata e della novità ecclesiale (che dell'umanità salvata è l'anticipazione storico-sacramentale) va

⁴ «*Amor fontalis*» è espressione significativamente attestata, secondo modulazioni differenti, nei Padri e nel medioevo per custodire, nella figura trinitaria, il registro della «monarchia» del Padre. Da Agostino allo PseudoDionigi, da Bernardo a Bonaventura, fino a Tommaso, pur con certe riserve, si ricorre all'idea della fontalità dell'amore per dire l'eterno generare e spirare che il Padre è nella sua propria innascibilità.

compreso nella sua «piena manifestazione»⁵. Secondo il dettato di *DV* 4, questa copre tutta la storia dell'incarnazione (la presenza, le parole e le opere, i segni e i miracoli) sino al compimento pasquale che è per sé gravido dell'effusione pentecostale (l'invio dello Spirito di verità). Sarà sempre lo Spirito che guida il Figlio Gesù nel suo pro-esistere obbediente al Padre a guidare i credenti nel discernimento in vista della concreta conformità allo stesso pro-esistere obbediente di Gesù.

II. PROSPETTIVE SOTERIOLOGICHE E FIGURA CRISTOLOGICA

Anche in vista di una fondazione cristologica del discernimento, l'aggiornamento prospettato si avvale del superamento dell'attribuzione esclusiva della causalità salvifica alla morte di croce di Gesù Cristo. Sotto questo profilo, non basta contestare o precisare un senso sacrificale-espiatorio e un carattere vicario dell'evento staurologico. La cristologia deve in primo luogo ricomprendere la morte di croce nel complessivo evento pasquale in cui si realizza compiutamente per noi e per tutti il rivelarsi di Dio. Insieme, deve riannodare la morte di croce all'intero esistere di Gesù Cristo, così che la sua morte trovi il suo senso in quanto compimento della sua vita.

La cristologia manualistica, secondo la ripartizione della materia nei suoi trattati, considerava l'operare del *Cristo redentore* a partire dalla definizione dogmatica della costituzione teandrica della persona del *Verbo incarnato*⁶. Pregiudicata da un ipertrofia della difesa dogmatica dell'on-

⁵ Emblematica del rinnovamento teologico è la correzione che porterà al *textus promulgatus* di *DV* 4. Gesù Cristo «*revelationem complendo perficit*» non, come da schema presentato il 30 settembre 1964, «*tota sua persona*», bensì, secondo lo schema emendato e illustrato ai padri il 20 settembre 1965, «*tota Suiipsius praesentia ac manifestatione*». Cf F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones. Constitutio dogmatica de divina revelatione Dei Verbum*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, 29-35.

⁶ «Il problema del *fondamento* della salvezza (come è fatto il Salvatore) prende il sopravvento sul problema dello *svolgimento* della salvezza (cosa fa il Salvatore)» (R. CANTALAMESSA, «“Incarnatus de Spiritu Sancto ex Maria virgine”. Cristologia e pneumatologia nel Simbolo costantinopolitano e nella patristica», in J. SARAIVA MARTINS (ed.), *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia – Roma 22-26 marzo 1982*, I, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983, 101-125: 123).

tologia di Gesù Cristo, la questione circa l'operare del Salvatore non riusciva ad apprezzare adeguatamente la libertà del Figlio incarnato e il suo declinarsi in termini di obbedienza. La domanda «Cosa fa Gesù Cristo Salvatore?» risultava infatti emancipata dalla duplice decisiva domanda su cosa «fa» Dio Salvatore e su cosa «fanno» gli uomini peccatori a Gesù Cristo. In fondo, si finiva per confessare la salvezza in Gesù Cristo senza pensarne la storia (tendenzialmente assorbita nel mistero della morte di croce) e la verità trinitaria (tendenzialmente requisita nel dogma della duplice consostanzialità). Va qui annotata l'aporia di questa imponente prospettiva soteriologica. Si ordina dapprima, sulla base del dogma, la questione propriamente cristologica, considerando non già la relazione di Gesù Cristo con il Padre, quanto il rapporto del divino e dell'umano in Gesù Cristo (la *persona/essere* del Verbo incarnato). Conseguentemente, senso e modi dell'agire salvifico vengono cercati non già nello svolgersi della libertà di Gesù Cristo in rapporto al Padre e agli uomini, ma nell'*opera salvifica* che è la morte di croce, secondo il prevalente interesse circa cosa Gesù Cristo, grazie alla sua singolare costituzione ontologica, può fare e fa nei confronti del Padre (l'*agire salvifico* del Cristo redentore). Si impone un modello soteriologico ascendente; salvo però – ecco l'aporia – il persistere di un cripto-monofisismo per il quale, stante sempre qualche eccezione nell'umano di Gesù, la redenzione è operata dal *Logos* che si serve della carne umana solo come di uno strumento⁷.

Un tale assetto soteriologico conosce una duplice accentuazione, vistosamente presente nel *sensus fidei* del popolo di Dio e nei suoi universi devozionali. Da un lato si consolida l'accezione di redenzione in senso fisico-mistico. La salvezza, comunione degli uomini con Dio in Gesù Cristo, si realizzerebbe nel mistero dell'incarnazione; come prescindendo quindi dalla storia dell'incarnazione stessa e dal suo compimento pasquale. Dall'altro lato la salvezza viene distorta secondo un'inflexione sia gnostica che pelagiana. Essa sembra ridursi all'offerta dell'insegnamento e dell'esempio morale da parte di Gesù Cristo; egli insegnerebbe auto-

⁷ Per una presentazione articolata del senso della «strumentalità» salvifica dell'umanità di Cristo in Tommaso, si veda E. DURAND, *L'Offre universelle du salut en Christ*, Cerf, Paris 2012, 269-278; B.-D. DE LA SOUJEOL, «Réflexions sur la causalité du salut», *Annales Theologici* 22 (2008) 369-384. Significativa la ripresa conciliare del tema: cf M. GRONCHI, «Il valore salvifico dell'umanità di Cristo in rapporto al mistero pasquale (SC 5)», *Ecclesia Orans* 26 (2009) 129-142.

revolmente e mostrerebbe esemplarmente agli uomini cosa devono fare nei confronti di Dio per essere salvi. Per la prima accentuazione (l'idea fisico-mistica della salvezza), la vicenda di Gesù e il suo culmine pasquale salvano in quanto il loro soggetto è la persona divina del Verbo che assume la natura umana nella sua interezza. Essendo, in questi termini, atto divino, la morte di croce ha valore assoluto. Per la seconda accentuazione, fatalmente contigua allo svilimento e gnostico e pelagiano del Vangelo, l'estenuazione didattica ed esemplaristico-morale della salvezza affossa il dono della redenzione rispettivamente in una dottrina e in un imperativo etico. Evidentemente, le due accentuazioni restano afflitte dall'insidia esiziale per la figura cristiana della salvezza: l'elisione della storia, che appare sostanzialmente irrilevante. La storia di Gesù Salvatore è evacuata nella polarizzazione soteriologica sul «Natale» e sul «Venerdì santo»; la storia dell'uomo salvato viene a contrarsi nell'apprendimento di un insegnamento e nell'imitazione di un modello. Intendendo riscattare la figura della salvezza da questa duplice involuzione, la manualistica elabora l'idea della «redenzione oggettiva». Prende le distanze dal primo modello: l'«oggettività» della redenzione dice che il dono di Gesù Cristo non è mera inclusione mistica a lui in forza dell'assunzione della natura umana da parte della sua persona divina. Rispetto al secondo modello, la redenzione è «oggettiva» per il realismo del dono di Gesù Cristo, irriducibile a un'istruzione e a un esempio che determinerebbero la salvezza in termini di *autosoteria*. Riletta in questa sua *intentio* correttiva, l'idea di «redenzione oggettiva» fissata dalla manualistica, attende un aggiornamento che ne ritrovi positivamente il senso nella considerazione della storia di Gesù, del suo compimento pasquale e della loro verità trinitaria⁸. La causalità salvifica di Gesù Cristo deve tornare a essere pensata nel suo luogo pro-

⁸ «La via da seguire è dunque [...] quella che riconosce la “redenzione oggettiva” nella “nuova Alleanza” e quindi nel dono dello Spirito *che deriva dalla Pasqua di Cristo* (Pentecoste). Questa è la realtà oggettiva permanente di salvezza originata dal Cristo Risorto. È lo Spirito di Gesù che può fare della nostra esistenza un itinerario verso la risurrezione, attraverso la croce: come fu per l'esistenza stessa di Gesù» (G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, Centro Ambrosiano, Milano 2015, 242). Quanto al confronto con le prospettive che inclinano all'*autosoteria*, incisivo l'invito di Seckler a risolvere l'opposizione tra *théo-sotérique* e *auto-sotérique* nell'idea di una «auto-rédemption reçue»: M. SECKLER, «Salut par Dieu ou salut en Dieu? La conception chrétienne du salut entre théo-sotérique e auto-sotérique», in J.-L. LEUBA (ed.), *Le salut chrétien. Unité et diversité des conceptions à travers l'histoire*, Desclée de Brouwer, Paris 1995, 251-296: 288.

prio: la «piena manifestazione» di lui lungo l'itinerario drammaticamente storico della sua libertà nella verità del mistero trinitario. Altrimenti essa rimarrà imbrigliata in queste due involuzioni che stridono con la memoria apostolica dell'evento cristologico; né riescono a giustificare e a sostenere l'itinerario della libertà dell'uomo salvato nella forma laboriosa dell'obbedienza filiale.

In entrambe le sue accentuazioni, come nella loro correzione manualistica, la prospettiva soteriologica segnalata appare omogenea all'idea di rivelazione elaborata dall'apologetica classica. Anche sul versante del sapere propriamente apologetico la figura del mediatore/comunicatore della rivelazione viene inquadrata nello scenario dell'unione ipostatica. Coerentemente all'estenuazione teorico-istruttiva della rivelazione, Gesù Cristo è il *legatus Dei* che perfettamente comunica agli uomini i misteri e i decreti di Dio. Gesù Cristo può realizzare adeguatamente la sua missione di rivelatore dei misteri/decreti di Dio per via di una «scienza» perfetta che nella sua umanità possiede. In quanto assunta dalla persona divina del Verbo, infatti, la sua umanità gode di una singolare eccellenza. Ciò che ne fa la perfezione è la compresenza del sapere beatifico (quello degli spiriti beati che contemplano la gloria di Dio), del sapere infuso (per il quale Gesù è dotato di conoscenze profetiche straordinarie) e del sapere acquisito (quello sperimentale, legato all'esperienza umana).

Per il suo perfetto sapere (fondato sul suo immediato vedere Dio) egli può rivelare veramente e perfettamente Dio, comunicandone misteri e decreti: mediatore tra la perfezione di Dio e la finitezza delle creature. *Viator et comprehensor*, egli «sta in cammino» (*viator*), partecipando della vera condizione umana e, per l'unione ipostatica, «sa (tutto)» (*comprehensor*), disponendo nella sua umanità della visione della gloria di Dio. Poiché la sua missione è quella di introdurci, per la sua umanità, nella gloria della visione beatifica di Dio, nella sua umanità questa stessa visione non può mancare, né risulterà affetta da una qualche carenza. In quanto «sa perfettamente», Gesù «perfettamente rivela» il mistero di Dio. Vedendo immediatamente, Gesù conosce perfettamente i misteri/decreti di Dio, potendoli così comunicare pienamente agli uomini.

A inquadrare la figura delineata concorrono due coordinate. La prima, di taglio cristologico, consiste nella tendenza ad «angelizzare» l'umanità di Gesù. La preoccupazione di qualsivoglia distorsione ariana del mistero del Figlio dissuade dall'attribuire a lui una qualche imperfezione: la sua umanità deve essere degna dell'unione con la persona divina del Verbo.

Pertanto, la perfezione di Gesù Cristo rivelatore di Dio risale ultimamente alla perfezione della sua visione di Dio, sin dal concepimento: la sua umanità, per l'unione alla persona divina del Verbo, vive dal suo inizio nella condizione di perfezione. La seconda coordinata è desunta invece da un'analitica della fede: la condizione del credere distingue gli imperfetti, a favore dei quali opera, come comunicatore divino, Gesù Cristo nella perfezione di colui che, invece, vede. Ormai coniata in termini di *cognitio obscura*, la fede ha il suo mondo nel «non visto» dall'intelletto e nel «non disponibile» alla volontà. Senza dire che, per il suo alloggiare in una *koiné* tenacemente platonica e per la sua esposizione a forme di contagio gnostico, essa si aggira nell'oscurità enigmatica dell'inevidenza di Dio, stretta tra il «non vedere ancora» la verità di Dio e il «non vedere più» le realtà terrene; realtà, queste, trascurabili una volta ricevuta l'istruzione rivelatrice, «questa volta soprannaturale», da parte del *legatus Dei*.

Pur senza avventurarsi nella *quaestio disputata* della «fede» di Gesù, la cui figura risulta del tutto impensabile nel quadro manualistico richiamato⁹, si deve comunque registrare come il dato evangelico dell'obbedienza di Gesù al Padre venga risolto in quella sua implicazione dogmatica che è l'unione ipostatica (con il rispettivo perfetto vedere/sapere Dio da parte di Gesù).

III. FIGURA CRISTOLOGICA E PNEUMATOLOGIA

Come si può rimpatriare il discernimento nell'esistere del cristiano quale esercizio dell'invenzione obbedienziale del volere/agire di Dio senza pensare l'evento fondatore dell'esistere cristiano come esso stesso «archetipicamente» innervato dall'obbedienza filiale che avviene per un discernimento? Perché l'operazione riesca, si tratta di articolare una cristologia di Gesù, non del Figlio di Dio o dell'uomo-Dio in occasione di Gesù. La salvezza non è l'esito di un'originaria meccanica divina in occasione di Gesù; quasi il ripetersi scontato e «necessario» di un'eterna

⁹ Si veda, ad esempio, J. GALOT, «Gesù ha avuto la fede?», *La Civiltà Cattolica* 103 (1982) 460-472 e A. AMATO, «Fede di Gesù? A proposito di una recente pubblicazione», *Salesianum* 64 (2002) 87-112. Per una circostanziata riproposizione interdisciplinare del tema cf G. CANOBBIO (ed.), *La fede di Gesù. Atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 maggio 1998*, EDB, Bologna 2000. Utile anche il nostro M. ANTONELLI, «La "fede" di Gesù. Oltre antiche e recenti semplificazioni teologiche», *La Rivista del Clero Italiano* 94 (2013) 825-845.

relazione di comunione, al di qua del dispiegarsi drammatico della libertà di Gesù nell'obbedienza al Padre in tutta la sua consostanzialità a noi. Gesù mai permette la dissociazione dell'avvento del Regno dalla sua persona; più precisamente, dal suo determinarsi nella docilità allo Spirito di Dio nella forma della dedizione solidale fino alla morte. Il discernimento tornerà di casa nell'esistere della Chiesa e di ogni cristiano laddove lo si rinvenga quale nervatura di quell'obbedienza di Gesù al Padre nel fuoco dello Spirito: obbedienza che disegna la forma della dedizione fino alla morte. «Fino alla morte» non è dire semplicemente «della morte»; poiché l'obbedienza (con il discernimento che la innerva) anima il volere di Gesù rispetto a quel morire, così come anima l'intero vivere che anticipa quel morire e a quel morire conduce, all'insegna di un «era necessario». L'abitare la *domus* e l'ordinario nascosto di Nazareth, il discendere al Giordano, l'indurire il volto volgendolo verso Gerusalemme, il desiderare di mangiare la Pasqua con i suoi, la resistenza nella fedeltà alla missione divina dentro e per la vigna con i suoi vignaioli omicidi: lì Gesù Cristo compie e completa la rivelazione di Dio, fino al culmine pasquale. Lì dunque fonda l'esistere nuovo per tutti. Se effettivamente *così* egli lo autorizza (nel senso che, nel suo Spirito, ne è l'autore), l'esistere nuovo, quello filiale, si svolgerà, conformemente a lui, in termini di obbedienza al Padre attraverso la via stretta del discernimento del volere divino. Sulla bocca di Gesù, mai un «comunque vada, la salvezza si compie» o un «nonostante vada così, il Regno viene». Piuttosto, un incondizionato pro-esistere che abita la storia volendo questo o quello, così che in quel gesto e in quella parola si compia il volere/agire di Dio: perfettamente accolto/testimoniato, al punto che «chi lo vede, vede il Padre» (cf Gv 14,9).

Il felice esito del rivelarsi di Dio nella storia di Gesù e nel suo culmine pasquale fonda la vita nuova, istillandola negli uomini per il dono dello Spirito: di quello stesso Spirito per il quale si è realizzata l'obbedienza di Gesù al Padre che ha meritato l'alleanza per lui e per tutti. Se si sacrifica l'obbedienza filiale di Gesù Cristo sull'altare della costituzione teandrica del Verbo incarnato, si perde inevitabilmente il dato di quella «cristologia dello Spirito» che nell'attestazione canonica è decisiva nel raccontare la storia di Gesù e nel confessarne la verità. La memoria apostolica confessa infatti un singolare teocentrismo quale evidenza del pro-esistere di Gesù; la verità teologale della sua mediazione salvifica viene affermata dicendo dello Spirito che fa l'alleanza con l'*Abbà* attraverso l'obbedienza filiale. L'obbedienza, ultimamente pasquale, di Gesù Cristo si realizza per

lo Spirito della generazione/unzione battesimale; dal realizzarsi pasquale della nuova alleanza lo Spirito è donato quale principio di quella conformità a Gesù Cristo che è la salvezza. La familiarità con l'attestazione canonica della fede apostolica non può che riabilitare una «cristologia dello Spirito» a luogo proprio del «come» Gesù Cristo salva gli uomini e, quindi, istituisce la sua Chiesa quale sacramento della salvezza. Certo, bisogna abbandonare quell'ossessione anti-adozionista che, selezionando il dato canonico, ha trascurato l'opera dello Spirito nella storia di Gesù, ammettendola «solo» per riferimento all'unzione dell'umanità del Figlio incarnato. Conseguentemente il rapporto «Gesù Cristo/Spirito Santo» riguarderebbe soltanto il dono pentecostale da parte del Figlio glorificato; rifrazione economica del *Filioque* affermato a livello dell'immanenza trinitaria.

In effetti, la funzione soteriologica dello Spirito in rapporto alla missione del Figlio è prevalentemente colta nella memorizzazione/attualizzazione/universalizzazione di Gesù Cristo (e della sua alleanza nuova con il Padre) nella storia degli uomini: dono del Figlio glorificato agli uomini, più che guida del Figlio nell'obbedienza salvifica al Padre lungo la storia dell'incarnazione. Sotto questo profilo resterebbe infondato l'appello allo Spirito quale principio del discernimento di chi vuole la comunione con Gesù Cristo, poiché si presume di comprendere l'obbedienza al Padre da parte di Gesù Cristo prescindendo dall'agire dello Spirito in lui. Si deve invece pensare il compiersi della rivelazione «nella» storia di Gesù e «nel» suo culmine pasquale, proprio in quanto, grazie allo Spirito, vi si realizza *pro nobis* l'alleanza di Gesù con il Padre. E si deve pensare il compiersi della rivelazione «dalla» storia di Gesù e «dalla» sua Pasqua, proprio in quanto, dallo stesso Spirito dell'alleanza compiuta di Gesù con il Padre, tutti sono associati al mistero pasquale: da quello Spirito che geme negli uomini lo stesso gemito in cui Gesù realizza l'alleanza con Dio (il gemito dell'obbedienza filiale, per sé «inesprimibile» dall'uomo che nasce in Adamo)¹⁰.

¹⁰ «Se lo Spirito abilita Gesù a prendere il *nostro* posto come gesto di dedizione insuperabile (la rappresentanza nella croce) nei confronti degli uomini che si sono sottratti al posto *filiale* con cui il Padre li ha voluti nel Figlio, lo stesso Spirito abiliterà tutti gli uomini a prendere il posto filiale *di Gesù* "istituendo" l'umanità risorta di Gesù come la forma escatologica di ogni uomo e come la *forma futuri* del mondo» (F.G. BRAMBILLA, «Il Gesù dello Spirito e lo Spirito di Gesù», *La Scuola Cattolica* 130 [2002] 161-210: 209).

Questo il terreno da dissodare per una fondazione cristologica del discernimento cristiano. In tal senso si può rinviare, a titolo emblematico, al quarto Vangelo. Solitamente annoverato tra i testi più rappresentativi della cristologia del *Logos*, esso lascia tuttavia trapelare la filigrana di una cristologia dello Spirito nel darsi dell'unità del Figlio e del Padre nei segni e nell'ora della gloria. Nel dialogo notturno con Gesù, Nicodemo esplora il «come» della salvezza. La nascita alla novità filiale avviene per l'amore finalmente compiuto e lo Spirito consegnato da Gesù: dall'alto. Luogo sorgivo della vita nuova per tutti è la mutua immanenza, vissuta nella storia degli uomini, tra il Dio che tanto ha amato il mondo da dare il Figlio unigenito e il Figlio che, dicendo le parole di Dio, dà lo Spirito senza misura (cf Gv 3,16s.34-36). Per la tradizione esegetica non è certo un azzardo arguire che il Figlio dà lo Spirito senza misura poiché «il Padre ama il Figlio e gli ha dato in mano ogni cosa», compreso lo Spirito¹¹. Nello stare tra noi del Figlio non c'è testimonianza di quanto da lui visto e udito (il Padre, il suo volere, la sua dottrina, le sue opere) se non per il dono dello Spirito che il Padre fa al Figlio; *così* il Figlio compie la sua missione donando lo Spirito¹².

Inoltrarsi nel «come» della salvezza, nella Pasqua e dalla Pasqua, comporta anche affrontare certo imbarazzo occidentale rispetto al senso dell'unzione pneumatica di Gesù. L'aleggiare dello spettro adozionista non può giustificare un'ossessiva cesura della memoria evangelica o un dogmatico slittamento all'indietro dell'unzione battesimale di Gesù al «momento» dell'incarnazione¹³. Il «come» della salvezza, esplorato da Maria nell'intimità domestica con il messaggero, è legato allo Spirito

¹¹ «[...] se 34c si concepisce come parallelo a 35, il dono che il Padre fa dello Spirito al Figlio è parte del dare in mano a lui tutte le cose» (R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale / capp. 1-12*, Cittadella, Assisi 1979, 214). In questa linea interpretativa cf R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni. Parte prima*, Paideia, Brescia 2000, 552s.

¹² «Ci si domanda se è cruciale stabilire se Giovanni intenda che sia il Padre o Gesù a dare lo Spirito: tutt'e due le idee si trovano in Giovanni (14,26; 15,26). Nel presente contesto, lo Spirito che genera e lo Spirito che è comunicato nel battesimo viene dall'alto o dal Padre, ma solo attraverso Gesù» (R.E. BROWN, *Giovanni*, 214).

¹³ Sul tema ritorna puntualmente la rassegna approntata da V. GAŠPAR, *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari (1965-1995). Status quaestionis e prospettive*, PUG, Roma 2000.

Santo che presiede all'incarnazione... e a tutta la sua storia, sino al suo apice pasquale e alla sua fioritura pentecostale. Dire del valore simbolico dell'unzione pneumatologica del Giordano non significa sminuirne il senso di «passaggio critico» nel pro-esistere solidale di Gesù Cristo con gli uomini peccatori. Piuttosto, dal momento che la vita divina dei Tre non conosce sospensioni né riprese, al Giordano come al Calvario, bisognerà affermare che il realizzarsi *pro nobis* della comunione di Gesù Cristo con il Padre accade precisamente nello svolgersi dell'incarnazione *secondo la consostanzialità a noi*; e che, quindi, Gesù Cristo, al Giordano come al Calvario e in ogni oggi del suo esistere, «continua a ricevere» lo Spirito dell'amore generante del Padre e della sua obbedienza filiale al Padre. Egli continua a riceverlo al Giordano, avendo maturato la responsabile determinazione a farsi battezzare da Giovanni proprio nella docilità allo Spirito; quello Spirito continuamente ricevuto a Nazareth dall'inizio e lungo i giorni ordinari della sua più elementare consostanzialità a noi. Non si affossa la storia dell'incarnazione in un'ossessiva caricatura della divinità di Gesù se si immagina una sua ricezione dello Spirito al Giordano senza che ne avesse sentito i soffi domestici a Nazareth, senza che avesse pre-sentito quel «Tu sei il mio Figlio, l'amato» nel corpo e nella parola della madre, sotto lo sguardo e tra le parole che fanno l'infanzia e che determinano la coscienza, senza che avesse appreso esattamente lì, nella prima relazionalità familiare/sociale, a sillabare fiduciosamente l'*Abbà*?

IV. L'OBEDIENZA DI GESÙ: QUALE DISCERNIMENTO?

L'itinerario imprevedibile che è il suo e che trova il suo orientamento progressivo nella matrice delle Scritture è, ad un tempo e sino alla fine, *sospeso* alla voce di Dio, voce realmente intesa nell'esperienza della preghiera. Questo ascolto si è preparato – come per ognuno di noi – durante un avvincente cammino d'iniziazione che conduce il giovane Nazareno dalla distinzione tra la voce parentale («tuo padre e io ti abbiamo cercato») e la voce del Padre («presso mio Padre»: Lc 2,48ss) attraverso l'ascolto effettivo di questa voce dopo il battesimo (Lc 3,22) verso il suo combattimento spirituale intorno alla vera filiazione (Lc 4,1-13) e la scoperta della sua missione presso i poveri nelle Scritture del suo popolo (4,16-21). [...] non si tratta qui che di una *sola e unica esperienza*, attribuita da Luca allo Spirito Santo che *discende* su Gesù, lo *riempie*, lo *conduce* (Lc 3,22; 4,1.14.18) e lui conferirà il battesimo nello Spirito e il fuoco (Lc 3,16) di cui desidera ardentemente – secondo la sua missione – che la terra intera sia incendiata (Lc 12,49ss), di questo dolce fuoco di

Dio che consumerà i discepoli (Lc 24,32) e li farà al tempo stesso esultare di gioia (Lc 10,21; 24,41.52)¹⁴.

L'aggiornamento dell'idea di rivelazione e la ricomposizione della cristologia intorno alla libertà di Gesù, alla sua storia, dunque, e al suo culmine pasquale, riesumano il tema maggiore dell'obbedienza di Gesù. È questo lo scenario luminoso di un discernimento per il quale Gesù «distingue» la voce (il volere/agire) del Padre *nelle e dalle* voci di madre e padre e di ogni presenza in cui la sua libertà è data e si dà. Un discorso in questo senso sarebbe ben più che suggestivo; fondativo, piuttosto, in rapporto all'esercizio spirituale del discernimento implicato nel partecipare dei credenti e della Chiesa tutta all'obbedienza di Gesù al Padre. Proprio in quanto fondativo, il discorso non può scansare la questione circa la coscienza di Gesù¹⁵. Nemmeno deve lasciarsi irretire dalla sistemazione manualistica della questione e dal suo presupposto teologico-fondamentale: la perfezione della coscienza di Gesù quale condizione per affermare la perfetta rivelazione in lui compiuta. Stando all'articolazione tradizionale della questione, la ragione e il criterio della perfezione della coscienza di Gesù erano individuati nella sua natura divina. La coscienza di Gesù è perfetta (e, pertanto, Gesù rivela perfettamente Dio) in quanto egli è consostanziale al Padre. Lo schema, ancora diffusamente operante nella comunicazione della fede cristiana, è polarizzato sul nesso intimo di «visione», «conoscenza oggettiva», «rivelazione». *Vedendo* immediatamente, Gesù *conosce oggettivamente* i misteri di Dio, potendo così *rivelarli* agli uomini. Ritrovato invece nella storia di Gesù e nel suo esito pasquale il luogo proprio del discorso sulla sua coscienza, lo schema, senza smarrire il senso proprio della parola dogmatica, dovrebbe rimodularsi in termini differenti: *accogliendolo* nell'obbedienza filiale drammaticamente perfetta, Gesù *sente e vive* il volere/agire del Padre (il volere/agire che il Padre è: generare il Figlio e, in lui, fare tutti gli uomini figli), potendo così *offerirlo* agli uomini tutti.

¹⁴ C. THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent. Comprendre, partager, réformer*, Bayard, Montrouge 2017, 402-404 [traduzione nostra].

¹⁵ Per una precisa istruzione della questione attraverso la rassegna di teologie che hanno osato un aggiornamento significativo nella seconda metà del '900, si veda I. SALVADORI, *L'autocoscienza di Gesù «in tutto simile a noi eccetto il peccato»*, Città Nuova, Roma 2011.

L'ascendente tendenzialmente monofisita dell'impianto apologetico e delle sue pieghe soteriologico-cristologiche dipende da conseguenze forse indominabili dell'imponente difesa dogmatica della mediazione cristologica; con esso – è noto – l'interesse per la costituzione teandrica di Gesù ha come oscurato la memoria apostolica della libertà di Gesù e del suo obbediente esistere tra noi e per noi sino al *novum* della Pasqua¹⁶. Due percorsi si aprono opportunamente per poter tratteggiare l'obbedienza di Gesù in termini di discernimento del volere/agire del Padre.

In primo luogo bisogna ricondurre il tema della coscienza di Gesù ai due referenti immancabilmente attestati dalla memoria apostolica: la sua coscienza è coscienza della sua missione ed è coscienza della sua relazione con il Padre¹⁷. L'obiettivo impossibilità di separare i due fuochi della coscienza di Gesù documenta l'identità di «missione» e «persona» che connota l'esistere di Gesù¹⁸. Vi si riverbera, sul piano dell'economia, il

¹⁶ In lucida sintesi, Salvadori così presenta il riassetto della domanda circa la *conscientia Christi* sulla storia: «Il progresso conoscitivo e spirituale contrassegnò, come necessità della storia, anche la vita di colui che continuava a essere, pur nella condizione della *kenosi*, il Figlio di Dio. Tale itinerario spirituale non fu naturalmente inteso come una mera inventariazione dei dati rinvenuti nel mondo esterno, ma fu piuttosto considerato come un cammino attraverso il quale anche Gesù dovette andare, non senza fatica, alla ricerca di “se stesso”» (I. SALVADORI, *L'autocoscienza di Gesù*, 349).

¹⁷ In questa linea, acute le note di Balthasar circa l'«accordatura» perfetta in Gesù di esistenza e missione: «Il presupposto dell'agire e dell'atteggiamento di Gesù (ancor prima che venga formulato in Giovanni) consiste invece nel fatto che egli, in quanto uomo, è identico alla missione del Padre. [...] La esplicitazione in Giovanni di ciò che era stato sempre implicito nei Sinottici, che in Gesù non c'è cioè un puro accordo di fatto tra esistenza e missione divina, ma che egli è di diritto questo accordo stesso e lo rappresenta perciò per tutti, lo fa apparire come la “giustezza” essenziale tra Dio e l'uomo, e quindi come norma e forma di ciò che Paolo chiama giustizia di Dio [...]» (H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. I. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1985, 440.442).

¹⁸ Interessante in proposito la prima delle considerazioni circa il fondamento teologico della missione della Chiesa che, nel gennaio del 1965, Ratzinger invia alla Commissione conciliare *de missionibus* in vista del rifacimento dello schema sull'attività missionaria della Chiesa. Vi si prospetta la radice cristologica di una Chiesa «di sua natura» missionaria: «Il primo fondamento di ogni teologia missionaria secondo la mia opinione deve essere visto nella missione del Figlio dal Padre per la salvezza del mondo (e conseguentemente nella missione dello Spirito Santo, in cui questa missione continua, cf. ex. Gr. Gv 16,17). Nella missione da illustrare, si deve massimamente considerare questa cristologia del vangelo di S. Giovanni, nella quale “missus” è un quasi-titolo di Cristo, dove anzi tutta la cristologia può essere ricondotta all'idea di “missione”. Cristo è essenzialmente “missus” [...]» (Archivio Segreto Vaticano, *Fondo Concilio Vaticano II*, b. 1096, fasc. 5).

mistero trinitario per il quale la persona coincide con la relazione. In effetti, l'esistere singolare di Gesù, dove non compare alcun *al di qua* della persona rispetto alla missione, è l'attuazione storica *pro nobis* delle relazioni trinitarie. Nello Spirito, il Figlio è il puro riceversi dal Padre e il puro consegnarsi al Padre, senza che si possa pensarlo quale soggetto personale che preceda la dinamica dell'eterno riceversi/consegnarsi nello Spirito della comunione. Se la coscienza di Gesù si istituisce per rapporto alla sua missione e alla sua originaria relazione con il Padre, ciò che fa il sapersi di Gesù come Figlio Salvatore non può che essere radicalmente la parola del Padre: «Tu sei mio Figlio, oggi ti ho generato». È la parola eterna del Padre (che è dire il suo volere/agire fontale) a in-formare la coscienza di Gesù, istituendola nella sua forma propria. Nel loro *in principio*, questa parola e questo sguardo (quelli del Padre) funzionano quali ragione e criterio dell'identificarsi di Gesù nel perfetto relazionarsi a Dio (il *Figlio*) e nel perfetto relazionarsi agli uomini (il *Salvatore*). Per la verità della carne assunta, essi funzionano nel concreto reticolato storico delle parole e degli sguardi di quanti, lungo il dispiegarsi del suo esistere di Figlio tra noi, concorrono al determinarsi della libertà di Gesù. Si evacuerebbe la carne di Gesù, si vagheggerebbe una sua impalpabile e inamabile identità al di qua di relazionalità e storicità, se il parlare e il guardare di madre e padre, di piccoli e potenti, di amici e discepoli, di poveri e viandanti, di tradizione e scritture religiose fossero ritenuti mera scena sulla quale egli reciterebbe il copione del dialogo eterno con il Padre. Quelle parole e quegli sguardi, tra Nazareth e Betlemme, tra la Galilea e Gerusalemme, mediano la parola e lo sguardo del Padre, che restano indeducibili nella loro immediatezza originaria. Li approssimano, al modo della profezia che attende e del consenso che si fa sequela; li contraddicono, al modo del rifiuto e dell'opposizione. Ne rifrangono il *pathos* generativo, ora assecondandone il senso («Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente»), ora screditandone l'evidenza nel dire/agire di Gesù («Ha un demonio»)¹⁹. Certo, nel darsi della coscienza di

¹⁹ Congedandosi dalla sua rivisitazione del tema dell'autocoscienza di Gesù, Salvadori prospetta opportunamente la direzione della ricerca: «Se però l'origine della coscienza cristologica rimane nascosta all'indagine teologica – poiché si colloca nell'immanenza di Dio, nella quale il Figlio non può essere pensato senza pensare insieme la missione da lui ricevuta dal Padre –, solo una *fenomenologia relazionale* dell'*historia Jesu* è in grado di illuminarne i momenti esodali in cui tale coscienza viene *e-vocata* alla consapevolezza di sé e destata performativamente alla sua forma concreta» (*L'autocoscienza di Gesù*, 355).

Gesù, si tratterà di riservare alla madre una singolarità. Per una Pasqua «anticipata», la sua parola e il suo sguardo con-dicono l'identità di Gesù quale Figlio Salvatore secondo una conformità particolare al volere/agire fontale del Padre. Conformità singolare, ma non per questo scontata; laboriosa, anzi, nell'apprendere e nel comprendere modi e tempi dell'obbedire del Figlio al Padre.

In secondo luogo, questo percorso risulterà fruttuoso se aperto a discutere l'idea stessa di coscienza. Schiacciata com'è sul registro della conoscenza intellettuale, secondo il modo di un'intuizione oggettiva, essa appare inservibile a significare il disporsi storico della libertà di Gesù nell'obbedienza al Padre. «Coscienza» non oltrepasserebbe la sinonimia con «sapere»: nel caso di Gesù, un «sapere perfetto». Ma cos'è il sapere se stessi? Davvero la coscienza è essenzialmente dell'ordine del pensare e del sapere?²⁰ Anche sulla scorta delle istanze ormai mature provenienti dall'antropologia, si deve riconoscere nella memoria evangelica l'attestazione di un'*affezione* per il Padre quale principio della coscienza di Gesù. Più adeguatamente si dirà della coscienza di Gesù in termini di «provare se stesso nell'originaria affezione reciproca con il Padre»²¹. «Provarsi» in questa affezione originaria è «sperimentarne» la potenza generativa, la Vita, negli avvenimenti dell'esistere. È «attraversare le prove» che quella stretta patica originaria provoca attuandosi nella storia degli uomini; e attraversarle nella forma della resistenza. È dunque «patire» ogni passaggio dell'esistere nell'assoluta e drammatica docilità all'autodonazione del Padre. È «mostrare la verità» (la *testimonianza*) di questa affezione originaria nella libertà di un'incondizionata passività che attesta sino alla fine il *páthos* dell'origine. Non c'è coscienza fuori di un'affezione originaria; non c'è coscienza fuori di una passione. Se giustamente si parla della coscienza che Gesù ha di sé, se questa è per lui «luogo» della sua obbedienza al Padre lungo il suo esistere e, insieme, in quanto portata a parola, frutto

²⁰ Per Tommaso, l'«uomo spirituale» che discerne le cose di Dio (cf 1 Cor 2,11-16) è colui che ha non solo l'*intellectus* illuminato, ma anche l'*affectus* ordinato dallo Spirito Santo: «homo habens intellectum illustratum et affectum ordinatum per Spiritum sanctum» (*In I Epistolam ad Corinthios*, c. II, lect. III).

²¹ In questo orizzonte, istruttivi e problematici sono gli spunti per una ricomprensione della «coscienza di Gesù» nell'originale ricerca che M. Henry, dall'osservatorio della «sua» fenomenologia, ha dedicato alla figura di Gesù: cf M. ANTONELLI, «Fenomenologia dell'invisibile, mistero della croce e figura della fede. In dialogo con Michel Henry», *La Scuola Cattolica* 131 (2003) 665-713.

del suo ascoltare la parola del Padre tra le parole degli uomini, come Gesù viene a sapere se stesso? All'ombra del modulo cristologico ipotecato dal registro esclusivo della *homoousia*, si ascrive a Gesù una conoscenza assoluta di sé, a prescindere dal crescere dell'età e dal mutare delle stagioni. Come se le età del suo vivere e il dato poliedrico delle relazioni in nulla afferiscano al darsi della sua coscienza e del relativo suo determinarsi in parola e agire. Non svanisce in fatale *dokéin* (intendiamo esattamente la riedizione di un *docetismo*) una coscienza di Gesù che non passi per la gestazione di un'alterità? Esiste un sapere se stessi che non fiorisca nella relazione con altri, che non assuma la forma di un «sapere se stessi *in relazione*», anzi, di un «sapere se stessi *come relazione*»? Parlando di coscienza di Gesù si deve almeno andare oltre l'idea di una sua percezione immediata di se stesso quale prerogativa della sua condizione divina. Invece, Gesù sa se stesso nella relazione con il Padre e con gli uomini (madre e padre, amici e detrattori, l'ambiente sociale e religioso con le sue strutture, le rappresentazioni e i costumi culturali...); egli viene, e viene a sapere se stesso, sempre rimanendo nel Padre e davanti al Padre, tra gli uomini e davanti agli uomini. Lì viene continuamente a sapere se stesso, portando a parola e a decisione quel sapersi; non già sapersi *nella* relazione con il Padre e gli uomini, ma più radicalmente, onorando il senso proprio della duplice consostanzialità al Padre e a noi, sapersi *come* relazione con il Padre e con gli uomini. In questa prospettiva non si abdica in nulla alla responsabilità teologica di garantire la coscienza di Gesù riguardo alla sua identità: quella di Figlio Salvatore. All'ombra della parola e sotto lo sguardo del Padre e tra le parole e gli sguardi degli uomini, nel godere e patire la loro irriducibile differenza, si istituisce la coscienza di Gesù. Egli si sa come originaria relazione con il Padre (*inviato* obbedendo nella fiducia filiale), egli si sa come relazione salvifica con gli uomini (*inviato* amando per salvare tutti). La sua coscienza – e in questo non perde nulla della sua umanità – riguarda pertanto la questione dell'origine (il *Figlio*) e la questione della missione (il *Salvatore*). Nessuna coscienza senza una *passione*: anche per Gesù. Nessuna coscienza senza il patire l'agire dell'Altro dell'origine, senza patire l'agire dell'altro della missione. Nessuna identità senza *racconto*, senza l'ascolto di un racconto che consegni un «Tu sei...» nel quale, soltanto, Gesù viene alla luce. Il suo *io* prende forma e corpo nell'appropriarsi laborioso (piacevolezza, travaglio, tentazione, gioia, angoscia, notte...) di quel «Tu sei...» che realizza la sua identità di Figlio Salvatore proprio nel convergere e nel confliggere del «Tu sei» originario

(il Padre) e dei «Tu sei» di quelli a cui è inviato (la madre e il padre, i discepoli, i farisei e i capi del popolo...)²². Così come l'assedio mortale dei «Tu sei» menzogneri ascoltati e percepiti nella carne di passione oscurano l'evidenza originaria del «Tu sei» divino, non devono essere stati i «Tu sei» risuonati a Nazareth e altri negli oggi del suo esistere a rifrangere il «Tu sei» del Padre, impegnando Gesù nell'onere del distinguere i *racconti* e del decidere la propria *storia*? *L'amor fontalis* che nello Spirito lo genera è sentito e accolto come, appunto, generativo in rapporto all'agire benevolo di figure benedette come conformi all'eterna generatività del Padre e, insieme, all'agire ostile di figure sopportate e «sgridate» come inganno del nemico. Questi non genera, ma uccide; non dice l'evidenza del Figlio nella carne di Gesù, ma mente circa la verità di Gesù e di ogni uomo.

L'obbedienza di Gesù si svolge sull'asse fondamentale di un discernimento. Questo si realizza in un volere che viene via dalla logica mondana della religione e dei suoi protocolli suggeriti a Gesù da parole, sguardi e attese «altri» rispetto al «Tu sei» che originariamente lo genera Figlio e Salvatore: il «Tu sei» del Dio di Israele e dei suoi padri. «Io non sono del mondo» (Gv 17,14.16): passando per il crogiuolo di questo discernimento dell'evidenza originaria del Padre nell'ambiguità del mondo e nelle menzogne del suo principe, Gesù viene a noi sempre nella forma di un «andarsene». Se ne va dall'evidenza dell'apparire e del potere del mondo e dei suoi impianti religiosi. Se ne va dalla logica degli stessi discepoli che pretendono di *ri-legare* la sua relazione filiale e la sua missione salvifica in saperi teologici e immagini cristologiche non degne dell'*Abbà* e della sua promessa ai padri e ad Adamo stesso. Se ne va da itinerari tracciati per la sua storia da parole e sguardi che mancano la verità della sua carne di Figlio; e se ne va da ogni attesa o timore che egli si sostituisca a Dio, il bene fontale. Il venire di Gesù si compie nel ricusare con *parresia* divina la forma mondana della religione e delle sue consuetudini che affossano il differenziale evangelico dell'*agape* originario. Tutto nella storia di Gesù

²² Allineandosi alla posizione innovativa di Hermann Schell, Balthasar polemizza «allo scopo di poter prendere sul serio l'“obbedienza (di Gesù) fino alla morte”, contro l'idea che Gesù avrebbe sempre posseduto nelle potenze superiori della sua anima la beata indisturbata visione di Dio, perché questo sarebbe stato conforme alla sua “dignità” ed egli avrebbe avuto a tanto un “diritto”, dunque una “doppia vita interiore” che è già speculativamente impossibile ed anche incompatibile con la testimonianza scritturistica [...]» (H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. III. Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1983, 182s).

si dispiega in termini di resistenza nell'obbedienza filiale: rendersi/consegnarsi al Padre, resistendo a quelle identificazioni di Dio e del suo regno che il padre della menzogna, ospite astuto e religiosamente corretto del cuore degli uomini, suggerisce anche ai migliori amici.

Il discernimento per il quale Gesù ha realizzato la sua missione *pro nobis* custodiva l'inedito del Vangelo rispetto a «Israele» e a quanto anche di meglio si potesse immaginare a partire dalla storia del popolo eletto e dalle sue speranze. Per il suo discernimento, Gesù portava a evidenza il differenziale evangelico (quello ancorato al *páthos* del Padre) in rapporto all'istituzione religiosa di Israele, nella cui lingua, nel cui tempio e nelle cui sinagoghe, nella cui legge e nelle cui Scritture ha provato/testimoniato l'incondizionato amore del Padre; snidando così e denunciando ogni idolatrica assolutizzazione di quelle mediazioni e strutture e ogni loro maldestra declinazione contro la promessa di Dio.

V. DISCERNERE LA VOLONTÀ DI DIO

Non vale lo stesso per la Chiesa? La sua obbedienza implica il discernimento, poiché il Vangelo ricevuto sempre assume una qualche strutturazione storico-sociale per la sua celebrazione, per l'ordine delle relazioni che vi si ispirano, per il suo annuncio. La stessa memoria apostolica non manca di raccontarne e raccomandarne la responsabilità: dal momento che l'assunzione di un codice religioso è necessaria nella storia degli uomini, è endemico il rischio che questa o quella determinazione religiosa finisca per ingessare la grazia del Vangelo. La responsabilità, affidata alla Chiesa tutta *per modum unius* nella *singularis conspiratio* carismatica di pastori e fedeli laici²³, è quella di un discernimento che assicuri «proprio

²³ Cf DV 10. La figura e il senso della *conspiratio* dei soggetti ecclesiali nel discernere e custodire la verità del Vangelo emergono con chiarezza nel documento della Commissione Teologica Internazionale su «Il *sensus fidei* nella vita della Chiesa» (2014): «Nella costituzione apostolica che contiene la definizione [dell'Immacolata Concezione], *Ineffabilis Deus* (1854), papa Pio IX affermava che, benché egli già conoscesse il pensiero dei vescovi in proposito, aveva domandato a loro di informarlo sulla pietà e sulla devozione dei fedeli al riguardo e concludeva che “la sacra Scrittura, la veneranda Tradizione, il costante sentire della Chiesa, [*perpetuus Ecclesiae sensu*], il singolare consenso dei vescovi cattolici e dei fedeli, [*singularis catholicorum Antistitum ac fidelium conspiratio*], e gli atti memorabili e le costituzioni dei nostri predecessori” illustravano tutti in modo mirabile questa dottrina e la proclamavano. Utilizzava dunque il linguaggio del trattato di Perrone per descrivere la testimonianza concorde dei

dentro la forma religiosa, il rigore e il vigore differenziali dell'inaudita notizia evangelica»²⁴. Nell'eseguire il compito, la Chiesa non disattende la lezione cristologica. Gesù non sostituisce le parole nuove del Vangelo alla grammatica di Israele con tutti i suoi *iota*, né spazza via con un «*Abbà*» la nominazione del Dio dei padri. Così Gesù è *la* rivelazione di Dio; in quanto la porta a perfetto compimento. Ritrovati il fondamento e il paradigma cristologici, il discernimento ecclesiale e di ogni discepolo del Regno si attiverà allora secondo un'istanza più terapeutica che censoria. Non si dispone a sopprimere tradizioni religiose (personali e collettive) con il loro «dire Dio», ma le assume nel loro orientamento alla novità di Gesù e le ridispone nella relazione all'assoluto del Vangelo: cercando la volontà di Dio nella verità del Vangelo, le relativizza. Sulle note della solenne esortazione paolina di Rm 12,1s, «discernere (δοκιμάζειν) la volontà di Dio», approvarla e sperimentarla, ha a che fare con una «trasformazione» (μεταμορφόομαι) nella novità del νοῦς (τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός) di Gesù Cristo. Questa trasformazione sempre passa attraverso l'astensione dal «conschematizzarsi» (συσχηματίζομαι) all'eone presente; ma senza cadere nella velleità, in fondo gnostica, di conseguire la *forma* di Gesù Cristo semplicemente e-levandosi dall'eone presente²⁵. Certamente, istruiti dal discernimento che Gesù stesso ha operato, la Chiesa e ogni cristiano cureranno che alcuno *schema* dell'eone presente, sia esso quello della giustizia ebraica, sia esso quello della verità greca, o altri ancora, soffochi la *forma* di Gesù Cristo; sapendo bene, però, che la *forma* di Gesù Cristo non prenderà corpo, non si offrirà nel corpo ecclesiale e di ogni cristiano per una testimonianza avvincente e un annuncio persuasivo se non assu-

vescovi e dei fedeli. Sottolineando l'uso del termine *conspiratio* Newman commentò: «Entrambe, la Chiesa docente e la Chiesa discente, sono riunite come una sola duplice testimonianza, si illustrano a vicenda e non si devono mai separare». [...] La Tradizione, egli afferma, «si manifesta in modo diverso nelle diverse epoche: talvolta per voce degli episcopati, talvolta dei dottori, talvolta del popolo, talvolta di liturgie, riti, cerimonie e costumi, di avvenimenti, controversie, movimenti e di tutti gli altri fenomeni che sono compresi sotto il nome di storia». Secondo Newman «vi è qualcosa nella '*pastorum et fidelium conspiratio*' che non si trova nei pastori soltanto»» (*Il Regno – Documenti* 19/2014, 632-655: 640 [nn. 38s]).

²⁴ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, 728.

²⁵ Per un'esegesi accurata del brano paolino si veda utilmente M. MARCATO, *Qual è la volontà di Dio? (Rm 12,2b). Il discernimento cristiano nella lettera ai Romani*, EDB, Bologna 2012.

mendo un qualche *schema* linguistico, culturale, sociale necessariamente condiviso con l'etone presente. Altrimenti quella *forma*, che è quella della Pasqua, viene condannata all'irrelevanza storica: contro la confessione di 1Gv 1,1ss, l'inaudito del Vangelo diverrebbe inaudibile, la verità del Figlio invisibile, la carne della salvezza impalpabile. In proposito, la Chiesa nascente non lesinò perseveranza nella fedeltà alla *forma Christi* nel mondo della tradizione ebraica e della *koiné* ellenistica; anche a costo del sangue. Proprio in quella *parresia* vediamo annidarsi la questione che accompagna tutta la storia della Chiesa impegnata nel discernimento segnalato: può la Chiesa *nuda nudum Christum sequi*?²⁶ Proprietà decisiva del mistero della Chiesa, l'assunzione di assetti sociali, di apparati liturgici, di moduli comunicativi ha una sua necessità, ancorata alla logica dell'incarnazione. Essa impedisce alla Chiesa di risolversi in un angelismo irrilevante per il mondo: altrimenti la novità evangelica della Chiesa in nulla sarebbe percepibile, e la Chiesa, di quella novità, nulla saprebbe comunicare. In tal senso, meriterebbe una sapiente disamina la declinazione del rapporto *forma Christi* / *forma Ecclesiae* intorno al tema maggiore della povertà evangelica. Quanto sognato nella stagione conciliare circa la «Chiesa povera e dei poveri» passò per un esemplare esercizio di discernimento orientato a custodire la *forma Christi* dentro il concreto strutturarsi della Chiesa nel e per il mondo contemporaneo²⁷.

Per il discernimento la Chiesa e, in essa, ogni cristiano si muovono nella docilità allo Spirito: lo stesso che guida Gesù nella sua obbedienza al Padre. Non v'è discernimento secondo il Vangelo che non asseconi l'opera dello Spirito, il Paraclito che difende il *καίρός* e il *χρόνος*. Del

²⁶ Cf G. RUGGIERI, «Evangelizzazione e stili ecclesiali: *Lumen Gentium* 8,3», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Annuncio del Vangelo, forma Ecclesiae*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 225-256: 252.

²⁷ Cf, tra i testi che più rendono al vivo il processo avviato dal sogno giovanneo e che ispirano lo stesso dibattito conciliare, P. GAUTHIER, *La Chiesa dei poveri e il Concilio*, Vallecchi, Firenze 1965 [or. fr.: «*Consolez mon peuple*». *Le Concile et l'Église des pauvres*», Cerf, Paris 1965]; Y.M.-J. CONGAR, *Per una Chiesa serva e povera*, Qiqajon, Magnano (BI) 2014 [or. fr.: *Pour une Église servante et pauvre*, Cerf, Paris 1963]; M.-D. CHENU, «Paradosso della povertà evangelica e costruzione del mondo», in M.-D. CHENU - M.J. RONDEAU - H. BARTOLI - F. PERROUX, *La povertà*, A.V.E., Roma 1966, 11-32 [or. fr. *La Pauvreté*, «Cahiers Universitaires Catholiques», Paris 1963]; J. DUPONT, «La Chiesa e la povertà», in G. BARAÚNA, *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica «Lumen Gentium»*, Vallecchi, Firenze 1965, 387-418 [or. br.: *A Igreja do Concílio Vaticano Segundo*, Vozes, Petropolis (RJ) 1965].

resto, il nemico (cf Ap 12) è sempre pronto a divorare il καὶρός del Figlio venuto alla luce; ma non gli fa meno gola il χρόνος, senza il quale il Figlio non verrebbe alla luce, non avrebbe carne né lingua. Lo Spirito difende la carne/storia di Gesù e, *al tempo stesso*, la carne/storia dell'uomo, rispettivamente da una contrazione oracolare dell'idea di rivelazione e da una sua risoluzione apocalittica. Paraclito, lo Spirito non assolutizza l'eone presente con i suoi *schemi*; eppure lo difende, rintracciandone gli *schemi* capaci dell'inimmaginabile novità evangelica; così infonde la *forma* di Gesù Cristo, che difende come l'assoluto di ogni eone.

28 febbraio 2018

MARIO ANTONELLI
Seminario Arcivescovile
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)