

Simone Duchi

UN TESTIMONE ATTENDIBILE

La fondatezza del sapere credente alla prova della veracità di Gesù

SOMMARIO: I. CONDIZIONI UMANAMENTE NECESSARIE PER UN EVENTO DIVINAMENTE LIBERO: *1. Un dono, una capacità, un impegno. La missione rivelativa di Gesù; 2. Farsi venire un'idea: intelligenza umana della verità divina* – II. RIVELAZIONE UMANA DI DIO? BILANCIO E RILANCIO DEL PERNO CRISTOLOGICO – III. OPERA DELLA GRAZIA, MERITO DELLA LIBERTÀ: L'ESSERE UOMO DI DIO

Coerente con la propria natura d'intelligenza della fede cristiana (tanto in senso soggettivo che oggettivo) la teologia deve rendere ragione della bontà dell'assenso alla persona dalla quale quella prende nome. L'opera figura anzi tra i suoi compiti primari, invero fondamentali, non solo per debita istanza epistemologica, ad illustrazione cioè del proprio carattere scientifico, bensì prima ancora perché con tale assenso è in gioco, assieme alla verità del credere, la salvezza della vita. Su sprone della stessa scrittura evangelica, quest'impegno teorico appare dunque urgente a motivo della portata soteriologica dell'evento messovi a tema: la definitiva rivelazione di Dio in Gesù. Siffatto legame attesta come la giustificazione del giudizio di fede debba in primo luogo poggiare sull'affidabilità del soggetto che l'appella, ovvero indisgiungibilmente sull'attendibilità delle testimonianze a suo riguardo, giacché è tramite loro che il soggetto in questione può venir conosciuto.

Senza voler enciclopedicamente scandagliare i diversi modi nei quali lungo una vicenda bimillenaria il sapere teologico ha argomentato la credibilità di Gesù e quindi, per simmetria, la ragionevolezza della fede riposta in lui¹, il presente studio mira a sondarne un elemento costante ed irrinunciabile: la questione di competenza implicata in quest'intento.

¹ A tal fine meriterebbero cura tanto l'osservazione dell'osmosi tra pensiero filosofico e teologico (basti pensare alla qualità ed incidenza della lezione platonica, aristotelica, illuminista, positivista, postmoderna), quanto l'esame delle storiche dispute confessionali e del più recente dialogo interreligioso.

Se infatti a riprova della propria autorevolezza la confessione ecclesiale si professa veritiera testimone della realtà divina perché eredita la fede degli apostoli, primi discepoli del Nazareno², donde viene la competenza teologica, la sapienza di quest'ultimo, che quella ritiene Messia, Figlio di Dio salvatore? Con maggiore semplicità, per quale ragione egli poté dire quel che disse, fare quel che fece ritenendosi nel vero e nel giusto sì da proporsi ad altri quale guida e maestro? La più antica memoria a suo riguardo rammenta come la domanda risuoni già nei cuori e sulle labbra dei contemporanei: termini alla violenta censura dell'immagine di Dio incarnata da Gesù, all'indifferenza o alla conversione a questa, quella stessa memoria discepolare ed apostolica attesta che egli intenzionalmente rivelò Dio così come lo conosceva. Con impronta culturalmente decisiva per i secoli venturi, il quarto vangelo in particolare fa del suo titolo di *Verbo e Figlio* la sintetica, suprema garanzia della testimonianza che porta: perché viene da colui che egli chiama Padre Gesù lo conosce ed opera secondo il suo stile, compiendone la volontà³.

Saggiatene appena le più che vaste attinenze, la domanda iniziale si precisa dunque chiedendo come Gesù conosca Dio, ne riveli cioè la verità

² L'analisi del rapporto tra Gesù storico ed ermeneutica cristiana eccede lo spazio della ricerca ora avviata, la quale, proprio perché condotta al suo interno ed in forza sua, assume come distintivo del sapere della fede professare che quell'ermeneutica non sia una creazione letteraria di sedicenti evangelisti, bensì l'esatta resa della sua persona. Per quanto il contrario possa in diversi modi carezzare uno spirito provocatorio (e talora editorialmente redditizio), come Gesù ritenne di dire la verità su Dio, e quindi su di sé quale Figlio suo, così i vangeli su di lui. Non si dibatte qui del carattere assoluto di questa duplice, così ordinata attestazione, né dell'attendibilità storica dei Vangeli ovvero dell'autorevolezza che viene loro dall'ispirazione divina. Del resto, in ordine all'affidabilità con la quale a propria volta la confessione cristiana si presenta al mondo, la medesima fattispecie dispone elementi d'indagine dal respiro amplissimo, ben più di quanto prospettasse l'inquadratura apologetica della *demonstratio catholica*: l'azione comunionale dello Spirito Santo donde viene la vitalità della Tradizione, l'indefettibilità della Chiesa *in credendo* ed il *sensus fidei* (forma di quella competenza nelle *res divinae – et humanae* – che il corpo ecclesiale riceve da Cristo, suo capo), il canone delle Scritture, la corrispondenza tra *lex orandi* e *lex credendi*, la successione apostolica, la mediazione culturale della testimonianza credente nel magistero, nella teologia, nella catechesi, nel costume.

³ Oltre al prologo, a Gv 7,29 e 8,54-55 i discorsi dell'ultima cena ne sono decisi marcatori, per tacere dei sinottici Mt 11,27 e Lc 10,22. Quanto alla capacità rivelativa di Gesù è indicativo pure Mc 13,32, *crux* tipica della *quaestio de ignorantia Christi* (risolto negativo della prospettata indagine) e insieme attestazione del suo esclusivo, poiché filiale, rapporto con Dio.

dell'essere e del volere. Al contempo, per l'intuito rapporto ermeneutico la medesima indaga il modo in cui gli uomini d'allora come d'oggi accedono a tale sapere, facendosene quindi convinti latori, o meno. Posto che ad originaria, dirimente evidenza della loro visione teologica i cristiani possono (e devono) pensare Dio perché e come Gesù lo ha pensato, l'attuale studio mira a vagliare come la riflessione credente ha inteso quest'opera concentrandosi sul sapere che ha riconosciuto Gesù stesso avesse, perché lo potesse credibilmente fare. La prospettiva è incoraggiata e giustificata dal fatto che, quale sia l'epoca in cui vien svolta, la *quaestio de scientia Christi* rispecchia a sua radice e supporto, assumendone le fattezze, un modo d'intendere la rivelazione divina, non foss'altro perché la verità di Dio *de qua agitur* corrisponde simultaneamente all'identificazione della sua realtà ed al compimento della sua volontà, ossia alla grazia stessa della sua salvifica epifania.

Forti della più longeva sintesi speculativa in proposito disponibile e della sua ritrattazione si tratta perciò d'esplorarne le istanze, le argomentazioni ed i dispositivi propri, consapevoli che l'indubbia elefantiasi intellettuale cui il tema è andato incontro non ne cancella la pertinenza. Per quanto non riducibile al momento cognitivo, certo questo è parte essenziale del personale appello di Dio all'uomo e del modo in cui questi vi corrisponde. Nient'affatto congedabile per il tramonto di tale o talaltro stile dell'*intellectus fidei*, lo studio afferente alla competenza rivelativa di Gesù ne rappresenta semmai un punto di perenne impegno, tanto più alla luce della radicale critica che coglie la sua azione come costitutiva della verità di Dio, ove la teologia scolastica ne supportava solo la qualifica ostensiva⁴. Precisando le sentenze delle parti, l'interrogativo loro rivolto diventa una pista per saggiarne la validità.

⁴ È la tesi reggente la fenomenologia di Gesù elaborata da alcuni professori della Facoltà teologica di Milano: a beneficio del seguito, in particolare hanno fatto scuola A. BERTUZZI, «Il significato di una formula inconsueta», *Teologia* 23 (1998) 241-247; P. SEQUERI, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù: giustificazione e prospettive», *Teologia* 23 (1998) 289-329. Entrambi raccolgono l'eredità speculativa di G. MOIOLI, «Per l'introduzione del tema della singolarità di Gesù nella trattazione cristologica», *La Scuola Cattolica* 103 (1975) 725-778; cf T. CITRINI, «La singolarità di Cristo come chiave di volta della teologia fondamentale», *La Scuola Cattolica* 105 (1977) 711-724.

I. CONDIZIONI UMANAMENTE NECESSARIE PER UN EVENTO DIVINAMENTE LIBERO

A motivo del suo centro d'interesse, la convergenza teologico-fondamentale e sistematica del tema in esame raggiunge nella cristologia il proprio acme fornendo un punto d'osservazione strategico al suo studio. Nel luogo dell'unità teandrica, dinnanzi alla domanda che chiede come l'uomo possa conoscere Dio ovvero come Dio si possa rivelare all'uomo il Verbo incarnato appare infatti il miglior teste possibile, perché in lui è la stessa eterna Parola di Dio, il Figlio unigenito del Padre che s'attesta in parole umane.

Secondo la logica degli ultimi manuali di marca scolastica, la dimostrazione apologetica del *fatto* che Gesù sia stato un testimone affidabile della verità divina⁵ trova coronamento nella spiegazione dogmatica della *ragione* soprannaturale di tale competenza. Entrambe tramite passi che garantiscano per coerenza la bontà della loro speculazione, il primo momento prescinde dalla fede cercandone le premesse, il secondo la suppone e ne sviluppa intelligenza⁶, si da mostrare come in forza di questa quegli stessi *preambula (fidei)*, appunto) acquistino piena luce e valore. Le reciproche esigenze sono eseguite in ottica trascendentale analizzando le implicazioni umanamente necessarie dell'eventuale, libero atto divino di rivelazione, quindi procedendo per deduzioni assicurate alla loro fondazione ontologi-

⁵ La «*locutio Dei ad homines*» suscita a propria risposta l'umana parola della fede, egualmente concepita in senso intellettualistico: «*locutio autem intellegitur manifestatio, qua quis ea, quae habet in mente, cum altero communicat*». Poiché quel che Dio *habet in mente* è il Verbo (*Logos, idea, conceptus sui*), allora il senso tanto dell'escatologia che della cristologia può racchiudersi in una frase: «*revelatio supernaturalis dividitur in immediatam et mediatam, prout fit a Deo ipso, nullo interposito nuntio, aut a legato, quem Deus misit*». Cf C. PESCH, «De Christo legato divino», in Id., *Institutiones prope-deuticae ad Sacram Theologiam*, Herder, Freiburg 1894, 90.

⁶ Per reciproco beneficio, viceversa se Gesù non solo non è incredibile, ma offre motivi d'affidabilità (non solo perché *credibilis*, ma in quanto *credendus*), allora la più profonda conoscenza di lui, che la fede dischiude, viene ragionevolmente autorizzata. Cf A. TANQUEREY, «De Christo Dei legato», in Id., *Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis*, Desclée, Paris 1937²⁴, 278-280; C. PESCH, «De Christo legato divino», 88-93; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, vol. II, Desclée, Paris 1950⁵, 153-159. Data per nota, seppur non pacificamente accettata, l'enumerazione dei limiti di tale assetto (simmetrico all'impostazione del rapporto tra natura e soprannatura, Dio e uomo, grazia e libertà) la presente indagine non svolge tanto la critica alla sequenza che giustappone la dimostrazione razionale dei segni esteriori di credibilità e quella dogmatica del contenuto, semmai ne misura la pertinenza ricercandone il comune presupposto teorico.

ca e psicologica, che della prima reca consapevolezza. Poiché solo Dio può rivelare se stesso, conscio del proprio stato il ricercato testimone dovrà essere Dio per rivelare Dio e uomo per rivelarlo agli uomini.

Additando i tratti del *legatus divinus*⁷, la disamina apologetica comprende che se mai avvenisse una rivelazione soprannaturale, questa dovrà avvenire per una capacitante elevazione dell'intelletto umano che funga al contempo, per il legato stesso anzitutto, da attestato di veracità. Apportatore d'una *obscura cognitio*, per pacifica convinzione di scuola l'atto di fede è difatti posto per la credibilità di chi se ne propone degno, e può esserlo se dà mostra di conoscere perfettamente, ossia ha evidenza (*visio, clara cognitio*) di quanto attesta. Credere a tale testimone è allora non solo ragionevole, ma doveroso perché lo si ritiene aver piena competenza in quel che afferma⁸, capace cioè di sostenere nella verità la fede cui appella come sua fonte e garante.

All'ipotesi di ragione provata in sede apologetica risponde la realtà garantita dalle *auctoritates* ovvero dalle norme, prossime e remote, che la *scientia fidei* applica esercitandosi. Difesa nei suoi presupposti, questa as-

⁷ In prospettiva soteriologica (o amartiocentrica, se s'accolgono i rilievi oppostivi) è maestro di ciò l'«aureo opuscolo» di ANSELMO D'AOSTA, *Cur Deus homo* (PL 158, 359-432); cf P. PARENTE, *De Verbo incarnato*, Marietti, Torino 1960⁶, 292. Quanto al metodo, l'ideazione del salvatore *remoto Christo* per ritrovarlo in lui non dà comunque luogo ad una *fictio fidei*, bensì ad una riprova di questa che onori le *rationes exigitivae* ovvero le condizioni trascendentali conseguenti alla rivelazione divina (ad esempio, la così postulata *potentia oboedientialis*) illustrandone in senso non volontaristico e positivistico, ossia dispotico, la gratuita soprannaturalità. Per rimuovere occorre in effetti prima esperire qualcosa, il che comporta nella fattispecie ammettere il fatto della rivelazione. Quale che fosse lo sviluppo della cosiddetta *demonstratio religiosa* in quella *christiana*, la stessa apologetica edificata dai cristiani (appunto) non risolve d'altronde il fondamento della fede nell'uomo raziocinio, ma l'identifica con la liberante illuminazione che questo riceve dall'opera di Dio senza con ciò produrne una fideistica *petitio principii*.

⁸ Poiché però è per fede che si ritiene vero quel che dice, trattandosi di *veritates supernaturales*, il motivo di tale giudizio vi resta estrinseco, dovendosi dare a monte di quella onde argomentarne la ragionevolezza in forza di prove oggettive, *signa externa* per i quali «quando autem nuntius intermedius aliis hominibus divina manifestat, debet certis argumentis (*miraculis, prophetiis*) probare ea, quae dicat, esse divinitus revelata». C. PESCH, «De Christo legato divino», 91. Al di là dell'uso storicistico delle fonti evangeliche, per autoimmunizzazione d'argomenti che convincono solo chi lo è già la tesi suppone che i motivi della fede (prove, *signa*) la precedano anziché esserne contemporanei, accadendo cioè come tali al sorgere di questa. Avvia il moto contrario P. ROUSSELOT, «Les yeux de la foi», *Recherches de science religieuse* 1 (1910) 241-259. 444-475.

sume come vera e canonica l'ermeneutica della vita di Gesù che i vangeli attestano e che la Chiesa professa tanto nel simbolo di fede quanto nel dogma, a loro volta rette, vincolanti ermeneutiche dei primi. Poiché siffatte forme d'attestazione poggiano tutte sulla testimonianza che Dio dà di sé in Gesù, il quale per primo dispone dell'esatta ermeneutica della verità di Dio (quella che egli stesso fornisce *in Verbo suo*), la loro declinazione sistematica tratta il fattore cui la lezione apologetica s'appende. Quest'ultimo deve garantire l'attendibilità⁹ cioè l'implicita condizione d'esattezza della rivelazione e quindi dell'esperienza credente che la tramanda. Al di là d'ogni collaterale perfezionismo, l'impianto scolastico impernia la caratura teologica del sapere di Gesù sulla *visio Dei beatifica* da lui goduta in terra: tale è infatti il più diretto passaggio, indefettibile e perciò massimamente sicuro, della verità divina alla mente umana, perché immediatamente la stessa divina essenza (per appropriazione, il Verbo) vi si fa conoscere¹⁰. Suo insuperabile testimone storico, Gesù vive da uomo quella conoscenza che Dio ha di sé medesimo nel sommo modo possibile, senza creato e perciò inadeguato concetto: egli ne è l'infallibile rivelatore in quanto viene anzitutto rivelato a sé dall'iniziativa di grazia che ne decide l'esistenza e ne governa la missione nel mondo. In forza dell'implicazione

⁹ Non esplora né nomina il fatto G. TANZELLA-NITTI, «La psicologia umana di Gesù di Nazaret e il suo ruolo in una contemporanea teologia della credibilità», *Annales theologici* 27 (2013) 267-292. Scoprendo però il sospirato termine della indagine apologetica su Gesù (di nuovo preambolare all'esplicita trattazione della sua natura teandrica), «si ha come l'impressione che la forza e l'intensità del suo sentire, come la superiorità e la tranquillità manifestate dal suo operare, siano più il prolungamento, sulla sfera umana, di un io e di una sensibilità che la trascendono, piuttosto che il risultato di un equilibrio raggiunto dal basso» (*ivi*, 275). Previa rispetto alla storia che la manifesta, in ottica generale la verità è dunque data al testimone umano affinché la palesi. La dimostrazione che «vi è qualche modo per stabilire che Gesù di Nazaret non abbia solo testimoniato in modo compiutamente coerente una verità di cui era soggettivamente certo, ma che egli abbia anche detto *la Verità*» (*ivi*, 290) non pare poter venire dalla tematizzazione del fatto della rivelazione «su basi filosofiche, separatamente dal suo contenuto e dal Rivelatore stesso» (*ivi*, 291) giacché ne mancherebbe precisamente la condizione secondo il difetto accusato dall'assetto classico. L'asserita salute mentale e la rettitudine morale di Gesù (la sua sincerità) patirebbero in tal caso l'inconcludente fato dei segni esteriori di credibilità elaborati dagli apologeti.

¹⁰ L'applicazione della legge generale che codifica la *visio Dei* del beato al particolare caso dell'unione ipostatica risulta tuttavia equivoca, animando il moderno dibattito circa l'unità psicologica di Gesù: prima d'esser questione di grado, di qualità della sua risoluzione, in Gesù è il Verbo colui che umanamente vede se stesso.

ontologica di tale primo criterio, la *gratia visionis* nell'ordine del sapere, ovvero dell'evidenza (verità) corrisponde alla *gratia unionis* nell'ordine dell'essere, ovvero della presenza (realtà)¹¹. Senza quest'oggettiva costituzione il titolo di competenza invocato dall'apologia del *legatus divinus* resterebbe apparente, arbitrario, e in ultimo infondato. Distinguendosi da tutti i profeti, la pretesa teologica di Gesù impone difatti non solo che egli fruisca della visione beata per essere «*excellentissimus testis divinae veritatis, itemque perfectissimus dux hominum ad beatitudinem, et consummatus praeceptor sanctitatis*»¹², ma che la sua conoscenza radichi e trovi giustificazione, palesandola, nella sua ontologia teandrica. Egli non è colui che si ritiene Figlio, ma poiché lo è si può ritenere tale. Facendo leva su un elementare principio di causalità, proprio perché conosce quel che rivela Cristo può risultare attendibile (una volta recepiti i probanti segni esteriori); in caso contrario egli non sarebbe per gli uomini né un testimone capace né tanto meno il rivelatore definitivo della salutare verità teologica, che è anzitutto egli stesso, il Verbo incarnato.

Nella misura in cui l'identità soprannaturale ed il volere salvifico di Dio si manifestano in Gesù, il fondamento dogmatico dell'intento apologetico palesa come la credibilità del secondo coincida con quella del primo¹³: per l'incarnazione del proprio Verbo, in quell'uomo egli esprime infatti se stesso. Al convergente fine della rivelazione e della salvezza, il testimone di Dio fra gli uomini è un mediatore che porta agli uni l'altro. Secondo un

¹¹ In senso trascendentale «*debitum erat ut quae natura propinquissime attingebat Deum secundum esse, propinquissime etiam ipsum attingeret per cognitionem*». Cf L. BILLOT, *De Verbo incarnato. Commentarius in tertiam partem s. Thomae*, Università Gregoriana, Roma 1927⁷, 227-228. Come Gesù non dispone solo del sapere corrispondente alle nature divina ed umana, ma mostra la loro perfetta intersezione, così non esiste solo secondo due nature, ma mostra la loro identificante unità. Affondando il proprio genio in tale principio un ottimo allievo e perciò critico della scolastica ne ricaverà che tutta la teologia come tale (che sia *de Deo trino, de gratia, de ecclesia, de sacramentis*) è cristologica, e non può che esserlo. Cf K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendentaler Urgrund der Heilsgeschichte*, SW 22/1b, 530-625; ID., *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, SW 12, 253-258.

¹² Cf L. BILLOT, *De Verbo incarnato*, 227.

¹³ E quindi, per sovrimpressionazione testimoniale, con quella della Chiesa che l'attesta, benché l'impianto scolastico appaia meno abile a mostrare la differenza (*hierarchy*) dei due livelli. Cf L. BILLOT, *De immutabilitate traditionis contra modernam haeresim evolutionismi*, Pontificio Istituto Pio IX, Roma 1907; ID., *Tractatus de Ecclesia Christi sive continuatio theologiae de Verbo incarnato*, vol. I, Università Gregoriana, Roma 1927⁵. Si noti l'appropriatezza del titolo, chiaramente programmatico.

lessico da manuale, come sul piano dell'essere (*realiter*), così su quello del sapere (*veriter*) non avrebbe scopo per Dio diventare uomo in tutto simile a noi, *viator*, se non fosse per noi a differenza di tutti *comprehensor*. Lo stesso interrogativo circa la credibilità di Gesù termina a questo duplice postulato: imposta dal suo libero accadere, la declinazione del modello cristologico che pensa l'uomo Gesù *simul comprehensor et viator* muovendo dal paradigma dogmatico del suo essere *simul Deus et homo* merita dunque di venir ostesa in rapporto al suo esemplare schema tommasiano.

1. Un dono, una capacità, un impegno. La missione rivelativa di Gesù

Allo scopo di motivare i doverosi tratti del sapere di Cristo, la più classica e condivisa lezione dell'Aquinata organizza *ex parte Dei*, cogliendone l'ordine insieme alla reciprocità, quelle condizioni sopra rinvenute *ex parte hominis*: poiché il Creatore ordina la creatura alla piena conoscenza di sé quale suo fine ultimo, «*ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem*»¹⁴. Come detto Gesù deve quindi venir dotato d'una *scientia Dei* che sia perfetta (cosa che solo Dio può propriamente avere) per diffonderla, nella misura del possibile, altrettanto perfettamente. Quale massima conoscenza accessibile all'intelletto finito, nell'umanità del Verbo incarnato la visione beatifica tiene il posto cardine dell'infinita intelligenza che Dio ha di sé medesimo, giacché è appunto questo *Logos* che ne porta a pienezza la rivelazione storica.

Anzitutto però Gesù non necessita d'un eccelso sapere affinché risulti *ad extra* credibile agli uomini, bensì *ad intra* d'una certa consapevolezza del mistero di grazia che l'identifica: individuato modernamente l'ordine delle due evidenze, la lettura neoscolastica del portato tommasiano ne sviluppa la debita implicazione soggettiva. L'impegno profuso nella disputa concernente l'unità psicologica (*io*) di Gesù ravvisa così nella *visio Dei* un'ulteriore prova della bontà della tesi medievale. In quanto condizione di possibilità affinché Cristo manifesti la verità di Dio, la scienza beata lo è pure affinché egli umanamente realizzi ed esprima la propria identità di

¹⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 9, a. 2. Spia dell'impostazione intellettualistica del suo pensiero, l'Angelico deriva da Gv 17,3 la sinonimia di salvezza, beatitudine e conoscenza di Dio. Cf *ivi*, I, q. 12, a. 4; *ivi*, a. 6; *ivi*, q. 18, a. 2; I-II, q. 3, a. 2; *ivi*, a. 4; *ivi*, q. 24, a. 12.

Verbo incarnato, della quale altrimenti non potrebbe che restare ignaro¹⁵. Secondo le distinte ipotesi formulate all'interno del quadro dogmatico calcedonese, la coscienza umana di Gesù appare ora corretta, ora completata, ora attuata dalla visione. Quale che fosse la spiegazione scelta, nel senso più generale e condiviso dei termini la consapevolezza che Cristo ha della propria filiazione divina e della missione messianica «*non esse de his ad quae poterat sese extendere scientia naturaliter acquisita*»¹⁶. In forza del loro carattere soprannaturale, simili convinzioni risultano indeducibili dalla mera esperienza storica, così che Gesù non le potesse ottenere senza una previa intuizione soprannaturale, un'ispirazione, che secondo lo strumentario scolastico significa «*per solam scientiam beatam vel etiam infusam*»¹⁷. Evidenzio l'esclusività della matrice: il sapere propriamente teologico di Gesù non sgorga da una riflessione condotta nell'immanenza storica, né può, poiché la trascende, tuttavia è in quella stessa storia che dev'essere manifestato. Quale medio noetico di rivelazione, tale sapere condivide proprio perciò la medesima sorte dell'intera sua esistenza creata. Come la natura umana in ordine alla realtà di Dio e la libertà umana in ordine alla volontà di Dio, così in ordine alla verità di Dio esso serve al fine dell'applicazione storica di quanto da Dio che si rivela viene: *Verbum, salus, visio*. Sinteticamente, Gesù è il luogo in cui la vita divina viene ad abitare il mondo che ha creato (*exitus*) per ricondurlo, santificato, alla comunione (*reditus*) con sé. Secondo la prediletta prospettiva intellettualistica il modello *simul comprehensor et viator* non fa che tradurre tale stato di cose quanto alla mente, meglio, all'anima di Gesù: acclaratane la logica, prima di levarvi critiche è bene notare con quanta urgenza il trattato cristologico debba per ciò stesso risolvere una sua speciosa difficoltà. Se in ragione del proprio oggetto l'invocata *visio divinae essentiae*

¹⁵ Tale è la posizione di P. GALTIER, *L'unité du Christ. Etre... Personne... Conscience*, Beauchesne, Paris 1939², 330-363. Stando invece al miglior interprete del tema, l'ipostasi del Figlio ossia Cristo stesso è l'unico soggetto cosciente di sé secondo le proprie nature, come uomo e come Dio. Cf B. LONERGAN, *De constitutione Christi ontologica et psychologica*, Università Gregoriana, Roma 1958², 100-148.

¹⁶ L. BILLOT, *De Verbo incarnato*, 256.

¹⁷ L. BILLOT, *De Verbo incarnato*, 256. Poiché tutto il trattato cristologico si snoda sul rapporto tra Verbo divino e natura assunta, inevaso vi resta a riguardo lo studio concernente l'azione dello Spirito Santo.

è propriamente ineffabile¹⁸, come per Gesù *ut viator* diviene esprimibile quanto per sé *ut comprehensor* chiarissimo in virtù sua? In breve, come può concepirsi una visione dell'invisibile? La domanda non fa che declinare la più classica sfida del pensiero cristiano: come può Dio farsi uomo, l'infinito finito, l'eterno storia, lo Spirito carne?

Per rendere ragione dell'evento e dell'opera del Verbo incarnato lo studio teologico deve dunque illustrare quel che crede Gesù abbia fatto, e del quale ritiene d'aver trovato la probante *conditio sine qua non* nella manifestazione insieme corretta e comprensibile della sua soprannaturale conoscenza. Tanto quanto in sede ontologica riguardo alla rivelazione umana di Dio, mostrare come Gesù «*ex ineffabili eius cognitione ad effabilem suam scientiam efformandam processit*»¹⁹ soggiace però ad un patente paradosso che minaccia di smentire proprio quell'esigenza di credibilità a vantaggio del quale la *visio Dei* (trascendentalmente, l'*incarnatio Verbi*) era stata addotta. L'inesprimibile propriamente non può essere espresso, cosa che Gesù *deve* fare: perché dunque il mandato gli divenga possibile, come si reputa sia stato, ligi alle possibilità offerte dalla lezione tommasiana i moderni trattati intendono sanar la falla appellandosi ad una seconda forma d'intellezione, la scienza infusa²⁰. Senza più discutere l'assoluta eccedenza della realtà ovvero della verità divina, cercano il modo d'ovviarvi in una seconda, perfetta dotazione di grazia dell'umanità di Gesù che ne motivi la migliore, sia pur approssimativa epifania storica.

¹⁸ Intuitiva ed atematica, *sine specie*, la scienza che ne viene è anche per Gesù «*supra omnem conceptum, adeoque super omne eloquium*». A garanzia dell'ineguagliabile perfezione divina Cristo «*non potuit eloqui ad nos ea quae videbat in secreto Patris, eodem quo illa videbat modo*». Cf L. BILLOT, *De Verbo incarnato*, 226-227.

¹⁹ B. LONERGAN, *De Verbo incarnato*, Università Gregoriana, Roma 1964³, 338. Analogamente alle nature umana e divina sul piano ontologico (*esse*), sul piano operativo (*agere*) le due *cognitiones* risultano vicendevolmente necessarie: «*ineffabilem, ut Christus homo mysterium divinum sciatur; effabilem, ut mysterium divinum incarnato modo reveletur*» (*ivi*, 335).

²⁰ Tra le diverse opzioni prodotte dai dottori scolastici, senza la cui elaborazione gnoseologica tale strumento non sarebbe fruibile, fonte di gran lunga preferita resta TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 9-11.

2. *Farsi venire un'idea: intelligenza umana della verità divina*

La necessità di suffragare nell'umanità di Cristo non tanto un sapere ulteriore, quanto piuttosto diverso dalla visione beatifica proviene dall'identica istanza rivelativa donde quella era stata motivata, e della quale si duplica l'argomento reggente: affinché conosca in modo connaturale all'intelletto umano, per idee, quanto soprannaturalmente contemplato *sine specie* Gesù deve possedere una *scientia indita* che ne presenti, trasformata, l'identica materia. Come nella visione beata, non l'intelletto forma concetti e parole, bensì riceve tutte le *species* delle quali abbisogna per aver idea di quanto estaticamente sa. Quantunque in difetto a confronto con quella sublime conoscenza, questa fornisce a Cristo la migliore similitudine creata con una certezza garantita dalla stessa grazia che l'infonde, vincendo così letteralmente alla bell'e meglio l'impossibile traduzione noetica di quanto da lui visto nell'essenza divina. Come l'identità divina nella sua carne, così il passaggio dalla verità eterna alla sua comprensione storica guadagna la resa concettuale di quella pagandone tuttavia il dazio sia d'un inevitabile sminuimento, sia d'una rivelazione ancora solo potenziale. Il sapere ineffabile di Gesù assicura infatti l'infalibilità di quello *effabile* (ma non *effato*) secondo un gradazionismo che di nuovo non raggiunge il suo scopo comunicativo, dacché avviene sì nella forma di un'infusione d'idee disponibili all'intelletto umano, ma senza che questo abbia concorso a formarle. Da un lato allora l'esperienza ovvero la rappresentazione sensibile è per Gesù occasione pratica per attivare il proprio infuso deposito noetico²¹, dall'altra, con resistente difficoltà, l'oggetto primario e fondamentale della contemplazione beata, Dio (quindi, per Gesù, sé, essendo egli il Figlio del Padre), vi permane inespresso, non potendosi per definizione dare un'idea adeguata ed esatta. Di natura incomprendibile, solo Dio può avere idea di sé: in se stesso, cioè nel Verbo,

²¹ Cf L. BILLOT, *De Verbo incarnato*, 227. In sede teologico-fondamentale vi fa eco il fatto che «*signa, quae adhibentur, vel species, quae infunduntur, pertinent ad ordinem cognitionis, qui convenit viatoribus, atque ita res divinae repraesentantur conceptibus analogis*» sicché «*revelatio non praebet perfectam cognitionis veri, qualem in altera vita habent beati, sed imperfectam illam, quacum stat fides*». C. PESCH, «De Christo legato divino», 91. In Gesù «*ita se hominibus accomodat, ut eis, quae sunt familiaria et aliunde nota, utatur ad revelationes novas proponendas*» come quando «*symbola sensibilia adhibentur ad ideas spirituales illustrandas*» (cf *ivi*).

suo consustanziale *Logos*. E appunto perché l'uomo può riceverla solo da lui, questo stesso *Logos* s'è fatto carne.

Affinché avvenga la rivelazione di Dio, è allora necessario che egli sia davvero in tutto simile a coloro cui si rivolge, capace come ogni uomo d'una scienza non solo sperimentale, ma effettivamente acquisita e perciò luogo d'autentico progresso intellettuale²². La sua opera non è dunque applicativa della verità divina ossia euristica della stessa, bensì costruttiva: a partire dalle cose del mondo l'intelletto di Gesù ne produce l'idea²³ come l'occhio la visione. Proprio perché accade non solo nella, bensì come storia la rivelazione di Dio non può di conseguenza esaurirsi in un intervento infusivo soprannaturale (del Verbo nella natura umana, della visione e delle idee nella mente umana): al fine della sua effettiva epifania concorre un nuovo sapere del quale Gesù è l'umano autore. Quantunque «*mediate, analogice, imperfecte*»²⁴, secondo le possibilità offerte dal mondo e dalla cultura che vive il Verbo divino prende corpo ed umana parola: non decripta quale indulgente ripetitore un divino sapere (se stesso nella natura creata), bensì ne è il libero interprete.

Se dunque la *visio mundi* non è accidentale rispetto alla *visio Dei*, che per Cristo è inseparabilmente *visio sibi*, allora la personalissima scienza che egli ha di Dio è condizione della nostra non unicamente nel senso che deve aver quella per tradurla a beneficio di tutti, ma fondativamente perché vivendo, maturandone esperienza, la fa esistere per sé e per noi.

Poiché compito della sua umana esistenza è rivelare la realtà di Dio, e la prima non funge da strumento meccanico della seconda, allora decifrarne speculativamente la portata è il compito della sua perciò meritoria libertà, cui il dono di grazia appella. Anziché confinarne l'apporto pratico al momento meramente didattico, come la vita divina del Verbo così la verità custodita nella scienza ineffabile che dalla storia non può essere tratta, e come tale non può essere detta, richiede per potersi mostrare

²² Dettata da una più decisa adozione dei canoni gnoseologici aristotelici, la svolta tommasiana apre a nuove considerazioni circa la consistenza umana della rivelazione divina: i concetti formati da Gesù sono frutto dell'elaborazione intenzionale d'una esperienza irriducibile all'applicazione di contenuti predefiniti. Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 9, a. 4; q. 12, a. 2.

²³ Problematicamente, la possedeva già (ne aveva in repertorio l'*habitus*), come critica DUNS SCOTO, *Ordinatio*, III, d. 14, q. 3. Cogliendo l'occasione per un aggiornamento di quella dottrina vi si destreggia B. LONERGAN, *De Verbo incarnato*, 395-416.

²⁴ B. LONERGAN, *De Verbo incarnato*, 406; cf L. BILLOT, *De Verbo incarnato*, 227.

la storia umana ed il progresso esistenziale che questa comporta. Reca il timbro della sensibilità, dell'inventiva, del carattere di Gesù. In forza d'una esclusiva dotazione e conseguente competenza egli pronuncia l'ineffabile, dà corpo all'invisibile, storia all'eterno secondo un modello che per affinità sintetizzo nella formula *contemplata aliis tradere*²⁵: in lui è la stessa forma (*Logos*) divina che riverbera la gloria di Dio. Luce delle genti nell'opacità della carne, prima che nelle tenebre del mondo.

Data ragione del dogma in chiave psicologica, l'impianto scolastico ritiene così raggiunto l'obiettivo d'argomentare l'efficacia rivelativa di Gesù trovandone conferma nella veloce saldatura della tesi *de scientia Christi* alla lezione apologetica che l'interpellava. La *cognitio fidei* appare non solo possibile, ma ben posta perché retta da una competenza suffragata nel testimone per eccellenza, quell'affidabilissimo *legatus* che è Gesù, dalla sua *cognitio visionis*, che della vera fede funge al contempo da prima condizione, postulato ed assoluta garanzia²⁶.

II. RIVELAZIONE UMANA DI DIO? BILANCIO E RILANCIO DEL PERNO CRISTOLOGICO

In tutto simile e al contempo unico rispetto ad ogni altro uomo, Gesù deve conoscere al meglio la verità divina per comunicarla agli uomini quale definitivo rivelatore. Come egli è vero Dio e vero uomo per compiere la propria missione, così al fine di questa sa quel che deve: non diversamente dalla professione della sua duplice natura, qualsiasi difficoltà conseguente all'asserzione del simultaneo stato *comprehensor et viator* di Gesù non può vincere la reciproca irrinunciabilità dei due livelli. In ottica antidoceta, come il corpo dà espressione al Verbo che l'assume, così l'umano sapere di Gesù dà parola alla verità divina. Ne è concepito, e proprio perciò la deve concepire²⁷: per mezzo di lui Dio si pensa uma-

²⁵ Poiché «*maius est illuminare quam lucere solum*», in calzante esemplarità cristologica la tradizione domenicana ravvede nel motto la sintesi del proprio carisma. Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 188, a. 6; *ivi*, III, q. 40, a. 1.

²⁶ «*Ubi enim omnes credunt et nemo scit, nemo rationabiliter credit. Propter divinam veritatem ergo divina fide credimus, non tamen immediate sed per Christum qui, sicut credenda nobis proposuit, etiam divinam veritatem cognovit*». B. LONERGAN, *De Verbo incarnato*, 391.

²⁷ Abbandonata la gnoseologia scolastica che struttura la tesi *de scientia Christi*, la critica potrà meglio sanarne le lacune discutendo, al loro fondo, sia la classica prospettiva

namente. Le polarità trascendente e storica della consapevolezza di Gesù riflettono la consistenza dell'iniziativa divina che decide l'incarnazione ed il coinvolgimento effettivo dell'uomo nella rivelazione di Dio: il primato della grazia, il suo carattere soprannaturale ed indebito comanda da un lato l'impossibilità di raggiungerla a partire dal mondo e dall'altro la necessità di tradursi in esso, nell'ordine proprio della duplice consustanzialità cristologica. Quanto Gesù deve annunciare, rivelando la sua stessa identità, è indicibile non solo a partire dalla mera immanenza storica, ma pure a motivo dell'apofatica visione beata che lo notifica. Obbligata forma della sua impresa, il paradosso che ne governa l'esecuzione tradisce da entrambi i lati, *ex parte Dei* ed *ex parte hominis*, uno scacco che s'affaccia proprio nel tentativo di sfuggirlo.

Poiché la rivelazione di Dio è unicamente da Dio, pare non poter avvenire se non degradando da un modello teologico superiore, per sé inarrivabile e in sé perfetto (*persona Verbi, visio essentiae*) la sua resa umana, creata, storica (*humanitas Christi, scientia effabilis*). Il primato della grazia trapassa così in un'unidirezionalità predeterminante, viziando questa d'estrinsecismo. Escluso infatti il carattere costitutivo dell'*humanum* assunto dal Verbo in ordine alla realtà di Dio, dell'intellezione umana di Cristo in ordine alla verità di Dio come pure della libertà umana in ordine alla volontà di Dio, sul sintetico piano rivelativo a quello resta un ruolo figurativo tanto più opaco quanto più comparato all'archetipa autoespressione intradivina. Definite previamente alla relazione, le due sostanze (*esse, naturae*) in esame sono difatti per essenza l'una estranea all'altra, donde la sorprendente paradossalità della loro identificazione cristologica²⁸. Sul piano dell'essere, del sapere e del volere la carne, anima e corpo, non è implicata

metafisica del trattato *de incarnatione* sia la sua contemporanea ricalibratura esistenziale. Anziché confliggere ambedue gli approcci sono infatti sempre chiamati a convergere nell'intelligenza della storia di Gesù quale *oikonomia* divina.

²⁸ Nonché la concorrenziale composizione: l'impianto scolastico ne presenta il conto svolgendo i temi del soggetto, cioè della persona di Gesù. Palesando la separazione del previo piano razionale (filosofico) e di fede (teologico) assieme al preteso rapporto ancillare dell'uno verso l'altro, la figura cristologica risultante non fa conoscere la verità metafisica di Dio e dell'uomo, come tali già note a monte di lui secondo le potenzialità del corrispondente studio. Da questo stesso, senza ridiscuterne i guadagni, se ne assume l'integra presenza in colui che è *verus Deus* e *verus homo* tanto più convintamente quanto più s'è convinti, come debito, che una verità di ragione non possa contraddirne una di fede (e viceversa).

nella rivelazione di Dio a titolo della sua definitiva identità, cosa che a Dio solo compete, rimanendone per logica alternativa un utensile, accessorio supremo e tuttavia transeunte in rapporto alla perfetta rivelazione che *sine medio creato* Dio stesso fa di sé nel Verbo. Per l'arruolamento *ad extra* della natura umana, di quella Gesù è vicario in terra: il Verbo fatto uomo è sì la verace immagine di Dio, seppur per ciò stesso eseguita in approssimativa ovvero degradante partecipazione storica. Il confronto intracristologico tra l'ipostasi divina e la natura assunta come pure la concentrazione noetica della *veritas Dei* enfatizzano tale limite: supremo mediatore ed interprete, Gesù ne offre agli uomini l'esempio. L'origine divina del suo essere e sapere ne assicura la competenza, esteriormente confermata da prodigi, nel momento stesso in cui la requisisce all'attività umana che pure ne viene investita. Il centrale ruolo epifanico di Gesù risulta perciò, se non apparente, provvisorio giacché protologicamente (*en archē*) ed escatologicamente (*eis télos*) superato a motivo della sua così ribadita qualità di transito all'essere divino che ne governa l'apparire.

La lezione *de scientia Christi* misura dunque il pregio ed il difetto non d'una singola tesi, ma di un'impostazione teologica: professato Gesù l'acme storico, meglio, escatologico della rivelazione di Dio, comunque ne s'illustri il rapporto nel primo ne va del secondo. A fondamento della fede, dal modo in cui si pensa Cristo (in senso riflessivo anzitutto) traspare infatti il modo di pensare Dio (e viceversa): in Gesù Dio in persona si rende pensabile all'uomo. Il *Verbum* si fa *caro*; l'identico Figlio in eterno generato dal Padre vive nel tempo generato da donna; l'identico *Logos* pensato da sempre pensa nella storia, con mente umana. In tutto simile a noi, conosce come ogni uomo, ma, unico fra tutti, quel che sa nessuno lo può conoscere altrimenti che da lui²⁹. Sapendolo, egli trova pure il modo per comunicarlo: alla conoscenza di Dio accompagna quella degli uomini cui è destinata quale *veritas salutaris*. Come questo avvenga identifica dunque ieri come oggi il punto cui è appesa l'intramontabile questione della credibilità di Gesù.

Forte della sua costituzione ontologica e del fine salvifico che la governa, la cristologia neoscolastica persegue lo scopo d'illustrare come Gesù possieda tutto il sapere, grazia e verità, che ne permette l'esecuzione. Non potendo negare né la prima né la seconda premessa, la teologia che se

²⁹ Cioè dalla stessa iniziativa divina che ne decide l'avvento nel mondo. Cf Mt 16,17.

ne fa critica erede deve onorare il terzo tema, che ad entrambe risponde. Identica è la posta in gioco per il cristianesimo come tale giacché, nella sua forma più elementare, che *Dio* si riveli *così* è pensato da *quest'uomo*, che ne è il Verbo, il Figlio, e nel suo nome altri uomini l'attestano.

A giustificazione della sua opera, registrata oggi giorno la dismissione della classica tesi cristologica circa la *visio beata*, dove radica la capacità rivelativa di Gesù? A che titolo e con quale autorità egli si palesa il rivelatore definitivo, con ciò l'autore ed il perfezionatore di quella fede che dice la verità riguardo a Dio?

III. OPERA DELLA GRAZIA, MERITO DELLA LIBERTÀ: L'ESSERE UOMO DI DIO

Quale luogo di basilare istruzione e verifica della sua credibilità, per cogliere la condizione d'esattezza della professione di fede pare anzitutto doveroso ribadire che i cristiani possono conoscere Dio perché credono che Gesù ne manifesti la realtà. Egli coinvolge chi chiama discepolo e se ne fa seguace nella propria esperienza del Padre, in una visione teologica che giudica vera al punto da compiere quella dell'intero vissuto religioso, di tutte le sacre Scritture del suo popolo. Perciò i vangeli attestano quegli eventi utili affinché si creda che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio³⁰: nei tratti vittoriosi del Crocifisso Risorto questa stessa relazione decide della sua esclusiva ed insuperabile qualità epifanica, concretata nella condivisione d'un rapporto teologale nuovo, redento dalla colpa che aveva rovinato quello di Adamo, a compimento di quello promesso ad Israele.

Ora, al fine di certificarne la caratura divina, soprannaturale, la lezione classica palesa una decisa reticenza ad accordare un profilo costitutivo all'esperienza umana di Gesù quanto alla verità (alla realtà, alla volontà) di Dio, consegnandola ad un sia pur eccellente registro didascalico e probatorio, del quale l'evento pasquale è il grado sommo. Giustificata la scelta in

³⁰ Cf Gv 20,30-31; Lc 1,1-4. Come il nuovo Testamento documenta la relazione con Gesù maturata dai suoi primi discepoli, così gesti e parole di Gesù documentano quale sia stata la relazione con Dio che egli ha significato chiamandolo Padre. Stante il quadro di ricerca tracciato (assumendo il fatto che gli scritti apostolici non solo intendano dire, ma di fatto dicano la verità riguardo a Gesù non nonostante, bensì proprio perché documenti d'autentica fede in lui) concentro in questo luogo fondamentale della paternità di Dio ovvero della figliolanza di Gesù la valutazione della maniera in cui il sapere della fede argomenta la sorgiva possibilità di tale consapevolezza in Gesù stesso.

ragione dell'ineffabile, assoluta perfezione di Dio, la concomitante intelligenza della sua rivelazione s'è costretta ad intenderne l'esecuzione cristologica nel segno d'una suprema sì, ma ridotta analogia, un'approssimativa similitudine. Tale è il protocollo sistematico corrispondente allo schema teologico-fondamentale che per eguale motivo ritiene l'uomo Gesù il mero luogo della rifrazione storica di Dio, non il costitutivo mediatore della sua personale espressione.

Alternativa, non opposta ai canoni sostanzialistici del modello scolastico, l'opzione da questo scartata offre il vantaggio di non considerare l'agire di Dio, cioè del Verbo incarnato, come mera attività manifestativa (in indulgente scala minore) del suo immanente essere. Al contrario ne pone in rilievo la storia come vicenda identificante, secondo la libertà di Dio che inaugurandola l'attiva e dell'uomo che, meritandolo, ne realizza il fine salvifico, lo stesso in forza del quale Dio si rivela qual è: grazia. Senza la prima non esisterebbe ciò che senza la seconda non accadrebbe.

Nell'identità d'immanenza ed economia divina, *in se e pro nobis* sifatto concorso di forze³¹ mostra una coerenza più profonda dell'obbligato paradosso conseguente alla prima opzione teorica. Riconsiderandone i presupposti, davanti alla contraddittoria espressione dell'ineffabile giova in primo luogo notare sia che non è in assoluto impossibile per la *veritas Dei* farsi pensiero umano (piuttosto, solo così il *verus Deus* può venir *vere* conosciuto) sia che, in radice, non è impossibile per la realtà di Dio farsi uomo. Anziché dunque concedere a speculative pregiudiziali l'anticipata valutazione di paradossalità circa l'umana epifania di Dio, la fede in tale evento, che è Cristo, illumina la logica che Dio stesso così manifesta, e credibilmente, proprio in quella sua compiuta epifania. Illuminandone come *norma normans* le condizioni trascendentali, qualora questa non instaurasse un legame (Dio è quest'uomo) più forte della distanza (quest'uomo non è Dio), allora l'incarnazione stessa non sarebbe realistica ma, sebbene né nominale né revocata, di fatto soggiacente ad un'infinita estraneità in pur tanto grande appartenenza, *simul* inconfusa ed inseparabile. Una

³¹ Lo stesso a motivo del quale la rivelazione di Dio è simultanea e concomitante alla rivelazione dell'uomo. Non perché il primo si limiti a palesare la seconda informandone il destinatario, ma per reciproca, cristologica definizione d'entrambe, *subiective et obiective*: archetipo vivente ed assoluto paradigma della loro inconfusa, inseparabile verità, Gesù si comprende essere Figlio di Dio comprendendosi uomo, e viceversa.

distanza maggiore del legame tradirebbe cioè una (estrinsecistica) pre-determinazione dei suoi termini rispetto alla loro rivelativa unificazione cristologica. Se dunque per l'incarnazione del proprio Verbo Dio rivela se stesso, ciò accade non per passaggio d'informazioni, bensì per definitiva identificazione di colui che così si rivela. Che l'uomo non sia Dio è affermazione cristologicamente superata (senza confusione) dal fatto che lo sia. Nel discusso frangente la verità di Dio manca perciò d'espressione senza l'intelligenza di Gesù non perché questo ne sia l'electo canale, il significativo mondano, bensì perché Gesù fa parte di quella stessa verità, le appartiene, ne è assunto sin dal concepimento. Laddove la cristologia neoscolastica intende che pensare Dio comporti per Gesù realizzare la degradata idea d'un oggetto previo ed ineguagliabile, l'emergente proposta argomenta come l'identità divina s'appelli al concorso della libertà che suscita tanto da far indissolubilmente corpo con essa. La verità di Dio *ad mentem Christi* non ha mero carattere noetico, bensì *simul* pratico, escatologicamente espresso nella loquace carne del Crocifisso Risorto.

L'unità cristologica pare quindi dover essere riconosciuta più originaria della da lei normata, non normante differenza ontologica tra «natura» divina ed umana, anzi, predestinante la seconda alla prima per il destinarsi della prima alla seconda. In eterno, da sempre Dio si pensa così: nell'infinita padronanza di sé decide d'esistere e far esistere ogni cosa in vista di Cristo, vuole che la propria volontà si realizzi mediante la sua umana libertà. Come ben mostra la più classica evidenza soteriologica, il rapporto tra volere di Dio (grazia) e volere dell'uomo (merito) configura l'uno attuazione dell'altro, secondo un ordine di necessità che senza contraddirsi, bensì precisamente avverandosi la grazia stessa dispone e la libertà creata compie. Ben più che strumento congiunto ad una realtà, verità, volontà in sé perfette, Cristo è il loro teandrico perfezionamento, parola escatologica di Dio quale suo simultaneo giudizio sull'uomo, cioè sul mondo, e su di sé.

Crederne, ossia conoscere Dio mediante Gesù non significa dunque passare attraverso lo schermo opaco della sua carne (*signum*) per giungere al Verbo (*veritas*), bensì venir a sapere l'identità cristiforme di Dio per l'identificazione che egli fa di sé in quest'uomo³². Il Crocifisso Risorto è la divina *veritas salutaris* in persona. Il rapporto tra l'uomo Gesù e la realtà

³² Testimone e testimonianza sono perciò tutt'uno: arginandone eventuali, carsiche filiazioni esemplaristiche, *simbolo* è la categoria che meglio mi sembra custodire unità e differenza in quel singolare rapporto teandrico che è l'unione ipostatica ovvero l'auto-

di Dio, tra il suo pensiero umano e il *Logos* divino, tra la sua libertà e la volontà eterna non è in alcun modo ridicibile a quello tra il mezzo attestante ed il contenuto attestato³³.

L'elaborazione del fatto che Dio *ut in se est* si conegni a questa storia e non la governi semplicemente in vista d'un fine esterno a sé (la salvezza del creato) manca al pur genuino affondo metafisico dell'architettura scolastica, perciò cristologicamente deficitario. Integrandone l'impostazione sostanzialistica, l'evento che è Gesù, il *Logos* incarnato, avvera quella costituzione teandrica professata qual dogma di fede poiché l'individua e vicendevolmente la significa: mentre determina il giusto modo d'essere uomo determina il giusto modo d'essere Dio.

In ottica intellettuale, quanto cioè alla sua consapevole espressione, anziché per blindante sapere previo retto da una garanzia metafisica³⁴ Gesù può conoscere il Padre perché è libero di farlo non organizzando effabilmente una già certa notifica, bensì istituendone la verità per il proprio umano concorso in essa. L'ispirante iniziativa di grazia lo mette nella condizione d'esserne capace (è il Figlio); il merito della libertà ne porta a compimento, senza falsarla, l'impeccabile azione, cioè decidere che Figlio essere, vivere da Figlio in quanto Servo obbediente, Cristo salvatore. Avverando lo stile di tutta la sua rivelazione, il senso per conoscere Dio (grazia increata, *caritas*, ἀγάπη) è la libertà, come la vista per la luce e l'udito per il suono: la sensibilità umana ovvero, attivamente, l'intenzione di Gesù corrisponde a quella del Padre che nello Spirito lo suscita, lo fa esistere quale incarnazione del proprio Verbo eterno. Al tratto raffigura-

rivelazione umana di Dio. Cf S. DUCHI, *Visio Dei*, visio fidei. *Il sapere del Figlio incarnato*, Glossa, Milano 2018, 330-362.

³³ Contro tale divaricazione sta lo stesso dogma dell'unione ipostatica, lo s'intenda nella prospettiva relazionale che lega Dio Padre all'uomo Gesù, suo Figlio, o in quella tra il Verbo e la natura assunta, entrambe da svolgere secondo l'auspicabile convergenza dei modelli ermeneutici di stampo ontologico ed esistenziale.

³⁴ La *visio Dei* corrisponde sul piano del sapere all'*incarnatio Verbi* su quello dell'essere, cioè all'assunzione da parte della stessa intelligenza divina della natura (quindi dell'anima) umana. Solo un approccio nominalistico potrebbe pensare di risolvere la questione «*utrum naturam humanam uniri Deo hypostatice non tamen frui includat contradictionem*» in senso negativo. Cf DUNS SCOTO, *Ordinatio*, III, d. 2, q. 1. D'altro canto, il manuale d'ispirazione tomista ne assume l'incastro come oggettivamente vincolato, sicché l'impeccabile libertà di Gesù sta tutta nello stabilire il modo di tradurre, di dire il contenuto della visione eseguendone l'ingiunzione ovvero la causa finale, identica al fine dell'incarnazione stessa.

tivo e didascalico della logica scolastica viene così preferito un modello che apprezzi il carattere non solo iconico, ma performante e concostitutivo della storia umana di Gesù in ordine all'epifania divina. Con salutare ironia, proprio l'irrisolta distretta a carico della libertà di Gesù, elemento antropologico corrispondente alla grazia come agente teologico, mi pare sia il punto di riscatto del pensiero sin qui condotto³⁵.

Ne suffraga una costruttiva ripresa la proposta teologico-fondamentale che nomina il sapere corrispondente alla libertà come fede: in quest'ottica la scienza teologale ossia la fede di Gesù «non è esterna all'evento della rivelazione ma è costitutiva della sua evidenza»³⁶. Senza intellettualistiche riduzioni, la «*pistis* di Gesù» costituisce la «*episteme* di Dio»³⁷, sicché egli ne è autore e perfezionatore precisamente in quanto mediatore e pienezza della rivelazione. Poiché è possibile solo come frutto della libera esperienza che Gesù vive della propria figliolanza, propongo che la sua *visio Dei* abbia la figura d'una *visio fidei*. Egli guadagna evidenza della verità divina perché liberamente dà forma ad un pensiero *de Deo* cioè *de Patre* cui condizione di possibilità non è un deposito oggettivo ma la forma originaria, così significata, del suo singolare esistere come uomo proprio in quanto rivelazione di Dio, Figlio da lui generato, Verbo da lui proferito³⁸.

³⁵ Cf S. DUCHI, *L'impeccabile libertà di Gesù. Recensione critica d'una lezione manualistica*, Cittadella, Assisi 2016.

³⁶ A. BERTULETTI, *Il significato*, 247. Perciò «la fede di Gesù è il medio insostituibile della verità di Dio»: irriducibile ad un medio euristico, questa «si identifica con il processo che l'ha istituita» (*ivi*, 245). Cf A. BERTULETTI, «Il Dio di Gesù Cristo. Il mistero della Trinità», in ID. ET ALII, *Crederci da cristiani*, Litostampa Istituto grafico, Bergamo 1999, 146; P. SEQUERI, «L'interesse teologico», 295. Quanto alla controversa esegesi biblica del sintagma «fede di Gesù», i cui esiti ritengo doversi distinguere (per non appender l'uno all'altro) dal rilievo sistematico del tema, rimando a R. VIGNOLO, «La fede portata da Cristo. ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ in Paolo», in G. CANOBBIO (ed.), *La fede di Gesù*, EDB, Bologna 2000, 43-68.

³⁷ Cf P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 230. La stessa *pistis* è «struttura originaria del sapere circa la verità» (cf *ivi*, 137-142); A. BERTULETTI, «La fede cristiana e la questione della verità», in ID. ET ALII (ed.), *La fede in discussione*, 102-106.

³⁸ Cristo appare vero credente non perché sia stato il primo uomo a creder davvero o il migliore nel farlo, ma perché in assoluto della fede è guida e vittorioso testimone. In lui ogni rapporto con Dio trova il canone ed il criterio di realtà, verità, salvezza (giustificazione) perché nel suo umano fenomeno (essere, sapere, volere) è Dio stesso che vuol compiere la propria rivelazione. Affermare che «tale struttura relazionale ha il nome (esattamente e propriamente) di *fede* – anche per Gesù – perché *fede* è il modo

Credendo a Dio come Padre, nello stesso senso in cui ne *fa* la verità Gesù ne *fa* la volontà fin dinnanzi alla crocifissione di questa sua pretesa come chi tutto si riceve da colui al quale affida la determinazione della propria vita³⁹. Reciprocamente, il Padre manda il Figlio affinché ne venga testimoniato. Secondo quanto intuisce la lezione scolastica, dacché è il suo supremo rivelatore senza la *scientia Christi* invero Dio non può essere conosciuto⁴⁰, né dunque essere credibile. Poiché però appunto il modo che Gesù ha di conoscere la verità di Dio (e di sé) attesta come può essere conosciuta, e la sua conoscenza di Dio avviene, nella libertà, come fede, allora la maturata *visio fidei* onora l'istanza fondamentale e sistematica che fu della *visio Dei* perché ne istituisce la condizione possibilitante, la medesima che nomina in Gesù l'esclusivo titolo della sua competenza teologica. E della sua consistenza antropologica, dacché la *Gottanschauung*

(sempre e comune) di *essere e sapere* il legame con-costitutivo con una passività/alterità prefigurante l'umano in maniera non dispotica» (R. MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L'originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente*, Glossa, Milano 2005, 447. Corsivi dell'autore) inclina però a ricondurre la singolarissima esperienza teologale di Gesù (addirittura «inanaloga»: *ivi*, 448) ad una forma (*fede*) che è invece solo lui a definire, vero uomo perché nuovo Adamo, compiendo sorprendentemente la verità dell'umana (in tal senso comune) esperienza iscrittavi. Gesù *fa* la fede: poiché di questa è appunto qualificante ossia salvifico invero, la sua comparsa non vale dunque *anche* per Gesù. In forza di Gesù semmai, dal quale riceve costitutiva autenticazione, può per analogia ovvero per partecipazione valere *anche* per ogni uomo, e non solo verso Dio, ma in ogni umana relazione. Più che esser una previa dimensione antropologica della *fides* a ripresentarsi in lui, è la caratura originariamente cristologica (veramente umana) di questa a sostanziarla, proprio mentre ne svela tale ordinamento.

³⁹ Sorgente di tale agire è l'amore del Padre (in senso soggettivo ed oggettivo), secondo quanto senza retorica mostra G. SEGALLA, «Il mondo affettivo di Gesù e la sua identità personale», *Studia Patavina* 54 (2007) 130-132. Come l'intera vita, così il potere, la forza cioè e l'autorità di Gesù sgorgano dalla medesima fonte, la stessa da cui viene ogni autorità della Chiesa che lo proclama Signore.

⁴⁰ Presentando il criterio per ogni pensiero teologico che voglia dirsi veritiero, quel che si sa (si vede) di Dio non può essere ricevuto da una mediazione estranea, indipendente (in tal senso "altra") da Cristo, suo *Logos* incarnato. Se la teologia, il sapere cioè di Dio che si rivela, è al proprio compimento teologia di Gesù, del Dio rivelato quale Padre suo, allora la *visio Dei* è soggettivamente ed oggettivamente una *visio Jesu*, dacché questi ne è autore e mediatore. Quella *visio Dei* che era condizione seconda (la prima era l'*incarnatio Dei*) affinché Gesù rivelasse l'identità divina ora viene piuttosto intesa, proprio a motivo di tale *incarnatio*, come frutto della sua opera. Simmetricamente, la rivelazione di Gesù è allora a propria volta condizione della visione di Dio non perché propedeutica al suo previo e finale *exemplar* intradivino, bensì perché costitutiva della sua evidenza sia *quoad Deum*, che così dispone, sia *quoad homines*, che così v'accedono.

cristologica è sempre una *Weltanschauung* (e viceversa): Gesù vede Dio guardando al mondo, vivendo la propria storia umana. Nella stessa egli guarda a Dio da uomo ed agli uomini da Dio, sicché lo sguardo di Dio sul mondo coincide con l'ottica di Gesù. In unità ipostatica, il Verbo incarnato è Parola di Dio all'uomo che diventa parola dell'uomo a Dio, volontà di Dio per l'uomo (grazia) che non si realizza se non simultaneamente alla volontà dell'uomo per Dio (merito).

Di nuovo, come il suo essere così la credibilità della testimonianza divina coincide con quella del testimone umano che la costituisce, fa tutt'uno con lui. Per lo stesso motivo, che Gesù sia credibile lo può dire chi si fida di lui⁴¹, partecipando cioè alla sua consapevolezza, la quale qualifica teologicamente (giudica, giustifica) gli uomini: nella sua persona li affrettella, nella sua libertà li salva, nel suo sapere ne sana la peccaminosa miopia. Li fa vedere davvero come colui che apre loro gli occhi e per sempre li riaprirà, anche quando si saranno chiusi al mondo. In Cristo *vita aeterna visio aeterna est*. La verità di Dio e dell'uomo può essere conosciuta solo nella fede di Gesù perché in lui accade salvificamente come libertà di Dio (grazia) e dell'uomo (merito).

Se dunque tanto la verità quanto la credibilità della rivelazione non soggiacciono ad una patente corrispostavi dalla ragione umana, allora che il rapporto tra Gesù e Dio sia credibile non può venir detto a prescindere dall'assenso di fede, ma a partire da questo matura così come matura la sua intelligenza critica, ovvero la teologia quale scienza, e su quello questa tutta si regge⁴². Al contempo l'assenso all'iniziativa della grazia, cioè

⁴¹ In negativo, credere che non lo sia performa egualmente, *sub contrario*, un atto di fede.

⁴² Anziché figurare una qualità riconosciuta alla rivelazione dal di fuori (non *per fidem* né *propter fidem*, ma *ante fidem*), la credibilità «è semplicemente la forma dell'evidenza in cui la fede identifica la verità di Dio degna di essere riconosciuta come tale» P. SEQUERI, «Ragione teologica e *analysis fidei*», *La Scuola Cattolica* 125 (1997) 496. Se dunque in rapporto all'attestazione evangelica su Gesù si chiede «in base a quali criteri l'essere umano può giudicare tutte queste risposte come *credibili* e *credibile* Colui che glielo rivela», questi non possono essere esterni alla fede, preambolari ad essa. Cf G. TANZELLANITTI, *Teologia della credibilità in contesto scientifico*, vol. II, Città Nuova, Roma 2015, 277; H.J. POTTMEYER, «Segni e criteri della credibilità del cristianesimo», in W. KERN ET ALII, *Corso di teologia fondamentale*, vol. IV, 464-484. Proprio perché evento di grazia, indeducibile, indebito, la rivelazione è compresa come tale solo nel suo interlocutore proprio, non a prescindere. In quanto sapere della fede la teologia della credibilità non può tradire se stessa estrinsecandosene: «la fede sa che il motivo del credere non è la sua

la *fede*, non è irragionevole dacché capace di pensare ed argomentare la *propria* evidenza: i suoi pertinenti, autentici motivi di credibilità coincidono con la persona di Gesù, il Crocifisso Risorto, così come i discepoli la vedono (e il loro annuncio l'attesta) perché da lui riscattati dal tradimento, dallo sconforto, dalla paura. L'ermeneutica pasquale ne attiva la memoria e la sua tradizione: come non si può credere a Dio secondo verità senza credere a quest'uomo, così non si può credere a quest'uomo secondo verità senza credere a coloro che lo annunciano come rivelazione salvifica di Dio⁴³. Sostanziano perciò il realismo della sua ineguagliabile, dacché filiale competenza *de Deo et de homine*, la *visio fidei* di Gesù fonda ed autentica, sostiene e comanda la *visio Ecclesiae*, quella confessione cristiana che riconosce la verità dell'evento di Gesù, ossia di Dio fatto uomo, e in esso il felice compimento d'ogni realtà⁴⁴.

Tale dirimente motivo di credibilità, offerto dal Maestro come tale ben prima che dal discepolo, sorregge il costante, fondativo richiamo alla persona di Gesù secondo il canone apostolico ed agiografico che unisce in sé tutte le generazioni di credenti, la varietà delle loro culture e costumi. Come la carne rispetto alla Parola di Dio che dicendosi l'assume, così la Scrittura e Tradizione di questa non ne rappresentano delle mediazioni opacizzanti, bensì provvidenziali. E non solo perché, di nuovo strumentalmente, senza di loro non avremmo avuto occasione di conoscere l'unico Signore: se la verità di Dio non va trovata oltre l'uomo

decisione, benché questo motivo non possa essere saputo che decidendo di credere. La pretesa di sottrarsi a questa struttura misconosce l'evidenza della fede come evidenza della libertà» A. BERTULETTI, «La legittimazione della teologia», in G. COLOMBO (ed.), *Il teologo*, Glossa, Milano 1989, 191. Nella stessa linea dirigono i contributi apparsi in G. COLOMBO, *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988.

⁴³ Secondo la dinamica postulata dalle Scritture, oltre che esplicitamente asseritivi, come il Padre manda il Figlio affidandogli la rivelazione di sé, così il Figlio manda i discepoli, resi apostoli, perché facciano altrettanto nel suo nome. Cf Mt 10,40; Gv 20,21. Quale criterio di unità e differenza tra la testimonianza di Cristo in verso soggettivo ed oggettivo, come il Figlio chiede d'essere riconosciuto perché fa le opere del Padre (egli è l'evidenza di Dio, il crocifisso e risorto motivo della sua credibilità), così i discepoli dovranno essere riconosciuti (identificati in senso forte, pena lo scandalo) perché se ne fanno imitatori.

⁴⁴ Lo sa perché si fida, nella e come fede, sotto una luce che fa vedere non cose che non esistono, bensì come stanno le cose: qualora con una razionalistica vittoria di Pirro l'apologetica avesse mai provato che stan così a prescindere dalla fede (facendo meglio di Gesù quanto ad un'attendibile testimonianza di Dio!), essa stessa l'avrebbe annichilita, mancando precisamente l'argomentazione della *sua* intelligibilità.

Gesù, ma in lui, Dio vero da Dio vero, allora la verità di Gesù non va trovata al di là di quelle, ma in esse, vivente e contemporanea ad ogni tempo, annuncio ospitale verso tutte le genti chiamate all'obbedienza della fede.

2 maggio 2018

SIMONE DUCHI
Via Vittorio Veneto, 75
20062 Cassano d'Adda (MI)