**§ 2.** *Verso l'unità di senso nella comprensione cristologica della salvezza*

L’unità dei diversi linguaggi che dicono la salvezza in Cristo crocifisso e risorto non può essere cercata mediante semplificazione dei termini o mediante riduzione dei linguaggi a schemi culturali comuni. La via più fruttuosa sembra piuttosto quella di verificare la *logica sottesa* alle diverse categorie o modelli, per valutare se tale logica è compatibile o meno con quella propria del dono che Dio vuole fare nella vicenda storica concreta di Gesù. In altri termini: occorre valutare alla luce del senso della vita di Gesù la compatibilità cristologica delle logiche sottese alle diverse categorie, per verificare se tale logica riesce a sintonizzare sul modo di donare di Dio, oppure la distorce e la rilegge alla luce delle deformazioni del desiderio possessivo, violento, insicuro, vendicativo dell’uomo. *Se è vero che in Gesù Cristo si dà la mediazione definitiva del dono di Dio, tale mediazione deve essere tale da verificare la logica propria del dono di Dio, così che l’accoglienza del dono nella sua mediazione definitiva metta in comunione con la logica propria del donarsi di Dio, anzi faccia entrare nel dono di sé che è Dio, rendendo partecipi della sua generosità.*

La centralità della figura storica del mediatore, che nel suo gesto di mediazione deve rispecchiare la logica propria del donarsi di Dio che si comunica e salva, come anche l’importanza del riconoscimento dell’agire intenzionale di Dio in Cristo, ci spingerà a cercare nella libera determinazione di Gesù il fondamento ultimo della soteriologia e quindi porrà la questione se e come Gesù poteva aver dato un senso salvifico alla sua morte.

2.1. *La logica del discorso soteriologico: Gesù mediatore definitivo*

*(a)* *L’unità nel mediatore*. Le differenti e molteplici categorie soteriologiche vanno raccolte attorno alla figura dell’unico Mediatore definitivo di salvezza, Gesù Cristo. Lo scambio mediatore che si effettua in Cristo comporta due movimenti: uno discendente, che va da Dio all'uomo, e uno ascendente, che va dall'uomo a Dio. Tutte le grandi categorie della salvezza confluiscono in uno dei due movimenti. *(1)* Gesù, essendo il Figlio proprio di Dio, effettua il dono senza ritorno di Dio agli uomini (Gv 10,10). Secondo questo movimento di mediazione discendente possiamo dire che Dio ama l'uomo fino a morirne (Gv 3,16). In questo movimento della mediazione sono incluse diverse categorie, soprattutto bibliche e patristiche. *(2)* Ma Gesù, essendo veramente uomo, effettua il dono senza ritorno dell'uomo a Dio. Il dono di Dio all'uomo suppone che questo sia accolto e ricevuto. Ora, l'accoglimento del dono di Dio da parte dell'uomo non può che consistere nel dono dell'uomo a Dio. In un caso come nell'altro il dono non può essere esteriore a colui che dona: se Dio si dona, l'uomo deve a sua volta donarsi con un amore che la Scrittura chiama nuziale. Tale è indubbiamente il disegno originario della creazione: Dio donò Adamo a se stesso in vista di donarsi a lui. Affinché questo disegno si compisse bisognava che Adamo rispondesse a quest'offerta di comunione, accettasse di riceversi da Dio e si donasse in risposta a lui con un atto di preferenza e di passaggio, che non è altro che il sacrificio. Questo sacrificio fondamentale di comunione l'ha compiuto il secondo Adamo, Cristo, con la sua vita di obbedienza in una carne di peccato. Secondo questo movimento di mediazione ascendente possiamo dire che l'uomo ama Dio fino a morirne.

*(b)* *Il senso della mediazione: compimento dell’alleanza*. Le armoniche contenute nell’idea di «mediatore» alludono all'idea di mezzo, termine medio (ma non intermediario), ma anche all'idea di incontro, di legame, comunicazione e quindi riconciliazione. Il mezzo va inteso come luogo centrale di incontro e di passaggio dei due interlocutori. E' un luogo ideale che unisce, facendo passare l'uno nell'altro. La parola intermediario, invece, indica una realtà esteriore e altra rispetto ai termini in gioco. Un'analogia illuminante sulla realtà mediatrice è quella del linguaggio. L'unica mediazione di Cristo, dunque, ha lo scopo di stabilire l'alleanza definitiva tra Dio e gli uomini, cioè di garantire nel medesimo tempo la loro riconciliazione e la loro comunione diretta. Essa si mette a servizio di un duplice movimento o passaggio: il movimento-passaggio di Dio verso l'uomo e dell'uomo verso Dio. La mediazione di Cristo è perciò tutt'altro che statica. Il suo movimento è costante ed essa sarà eterna, abbracciando il segreto della stessa creazione (Col 1,16; Eb 1,2) e la stessa gloriosa condizione del risorto in cielo (Eb 7,25). Inoltre la mediazione di Cristo presuppone che la sua stessa costituzione personale sia già in se stessa un atto di questo passaggio. Cristo non fa numero tra Dio e l'uomo: tutto intero l'uno e tutto intero l'altro, Egli non fa schermo tra i due. Vivente di questo scambio incessante che lo fa andare da Dio verso l'uomo e dall'uomo verso Dio, vivendo come uomo la sua figliolanza divina mentre attua il suo essere umano creato come Figlio unigenito, egli realizza in sé per noi la comunione diretta fra Dio e l'uomo. Tutte le strade che vanno da Dio all'uomo e dall'uomo a Dio si incrociano in Lui, essere di comunione.

*(c)* *Mediazione come riconciliazione*. La retta comprensione dei movimenti del dono (discendente) e della risposta (ascendente) serve a tutelare l'incondizionatezza dell'amore divino, che si esprime nella vita-morte di Gesù. Si comprende pertanto la centralità della categoria di *riconciliazione*, raccomandata come categoria sintetica poiché capace di esprimere ad un tempo le dimensioni della salvezza come dono gratuito di Dio e risposta libera dell'uomo in Cristo. La riconciliazione appartiene, in effetti, ai due lati della mediazione, poiché è nello stesso tempo unilaterale e bilaterale. La riconciliazione attua il dinamismo stesso dell'alleanza: nell'alleanza tutto viene da Dio, ma essa non regge senza l'impegno fedele degli uomini che ne sono i partners.

*(d) La logica e il luogo del dono della salvezza*. La logica sottesa al discorso di redenzione mette in luce la centralità del rapporto tra *gratuità del dono e definitività della mediazione* cristologica. I due elementi devono permanere in equilibrio nell’articolazione del discorso. *La mediazione non deve diventare una condizione posta al dono: se ne perderebbe la gratuità. Deve piuttosto essere l’espressione della gratuità del dono, che crea il luogo della sua piena assunzione.* E’ proprio nella mediazione che emerge in tutta la sua portata la natura e la logica del dono, offerta gratuita che si fa appello alla libera risposta dell’uomo, così che questi si apra al dono di Dio con la stessa generosità con cui Dio si dona. Il modo migliore per mantenere l’equilibrio tra gratuità del dono e necessità di una mediazione storica definitiva è quello di radicare il discorso nella vicenda concreta di Gesù e in particolare nella sua libera disposizione di sé in una vita solidale.

L’universalità della mediazione di Cristo si radica nell’originarietà del suo luogo: Gesù è mediatore per ogni uomo perché sta in quel luogo in cui l’uomo si riceve da Dio come dono originario. Gesù dice dunque da un lato l’essere dell’uomo in quanto «donato a se stesso» e dall’altro fonda la libera disposizione di sé dell’uomo, secondo la misura del dono di Dio.

Quanto al *luogo* del dono salvifico, è possibile accogliere la salvezza offerta da Cristo se ci si dispone a incontrarlo lasciandosi consegnare (da lui) a se stessi in modo nuovo. In questo dinamismo è la stessa strategia del desiderio che si deve lasciar convertire dal segno di Cristo. Questa novità assume la forma concreta dell’esigenza di conversione, che spiazza le logiche del mondo ed esige di assumere un nuovo luogo dell’esperienza. *Nella sua novità e radicalità, il dono di Cristo implica una capacità di accoglierlo a partire dalla logica interna al dono stesso e non in base ad altri fattori estrinseci*.

2.2. *Gesù previde la sua morte e le diede un significato salvifico?*

Quale fu l'intenzione di Gesù di fronte alla morte? Poteva Gesù dare al suo morire un significato salvifico nel senso del sacrificio-riscatto-redenzione-espiazione, come afferma la soteriologia della Chiesa? Questo eventuale significato salvifico è compatibile con l'annuncio del Regno, che ha animato il ministero prepasquale di Gesù?

La ragione della morte di Gesù non è scindibile come autonoma dalla ragione della sua vita e della sua missione. Se la croce avesse un senso in sé e per sé, la vita di Gesù sarebbe ridotta a una preparazione occasionale della morte. L'intenzione di Gesù di fronte alla morte deve essere in continuità con l'intenzione che animò la sua vita e che si manifestò nel suo comportamento e nelle sue parole.

Recentemente la posizione accreditatasi presso i teologi e molti esegeti è quella di *H. Schürmann*, che cerca di determinare l'atteggiamento di Gesù di fronte alla sua morte a partire dall'analisi del suo comportamento, quale espressione della sua pretesa e autocomprensione, così come emerge dal suo stile di vita complessivo (e non solo da alcuni logia ritenuti autentici): H. Schürmann, *Gesù di fronte alla propria morte. Riflessioni esegetiche e prospettiva*, Brescia, 1983; Idem, *Regno di Dio e destino di Gesù*, Milano, Jaca Book, 1996. Gesù ha consapevolmente assunto la sua morte come evento salvifico: è quanto emerge da due interventi della Commissione Teologica Internazionale: *Questioni di Cristologia. IV: Cristologia e Soteriologia*, in «Enchiridion Vaticanum» 7/ 631-694, Bologna, EDB, 1983; *La coscienza che Gesù aveva di se stesso*, in «Enchiridion Vaticanum» 10/ 681-723 (le proposizioni 2 e 4), Bologna, EDB, 1989. L’idea dominante è che Gesù ha previsto la sua morte a partire dai conflitti crescenti con le autorità religiose e dal rifiuto del suo messaggio e le ha dato un senso salvifico coerentemente con il suo stile pro-esistente (la sua missione come servizio a favore dell'uomo).

*H. Schürmann* indaga l’intenzione di Gesù di fronte alla sua morte concentrandosi sulla condotta di Gesù, desumibile complessivamente dalla testimonianza evangelica.

(\*) Anzitutto si può dire che Gesù deve aver percepito la possibilità della morte come un pericolo reale: l'esperienza della debolezza e del possibile fallimento accompagnava la predicazione dall'inizio; l'esecuzione del Battista era un minaccioso monito; l'agitazione creata dalla sua attività poteva infastidire o allarmare sia Erode che i romani, ma soprattutto le tensioni crescenti coi rappresentanti della religione costituita lasciavano intuire un possibile conflitto risolutivo. Gesù doveva quindi fare seriamente i conti con la possibilità di una fine tragica, così che si deve dire che la morte non lo colse di sorpresa come un evento inatteso e sconcertante. Anzi, si può dire che Gesù aveva previsto l'esito tragico e aveva reagito attivamente, non rassegnandosi agli eventi, ma cercando di assumerli in anticipo, conferendogli un senso positivo.

(\*) In secondo luogo occorre ammettere che Gesù aveva categorie bibliche e quindi storico-salvifiche per interpretare la sua morte come volontà divina e quindi senza smentire la pretesa di essere l'inviato di Dio: si tratta delle categorie della fine violenta del profeta perseguitato e/o del giusto sofferente. Non è possibile stabilire quale fosse la più confacente alla situazione di Gesù, ma forse proprio l'unicità della pretesa di Gesù, la sua singolare relazione con Dio *(Abbà)*, esigeva di interpretare la sua via in un modo che eccedeva le possibilità di senso inscritte in queste categorie prestabilite.

(\*) In terzo luogo occorre ammettere che Gesù avesse interpretato la sua morte in relazione al suo messaggio di salvezza e che quindi le avesse dato un senso salvifico. Quest'ultimo livello del problema è desumibile da quattro elementi: 1) il ruolo unico di salvatore escatologico e messaggero del Regno, che emerge dal suo ministero pubblico. Il nesso tra la persona di Gesù e l'avvento del Regno implica che il suo destino personale – e quindi la possibilità di morire – fosse connesso in qualche modo alla realizzazione del Regno, almeno nella forma dell'esclusione di una contraddizione: la sua morte non smentiva la sua missione e quindi la venuta del Regno, ma ne doveva essere un elemento misteriosamente costitutivo. Da qui il senso salvifico del suo morire. 2) La condotta di Gesù mostra che con l'intensificarsi della possibilità di morire, Gesù assunse un atteggiamento attivo, risoluto e non rassegnato nei confronti del suo destino e dei suoi avversari: l'ingresso in Gerusalemme, la purificazione del Tempio, il desiderio dell'ultima Cena coi suoi e le sue azioni durante la Cena, lasciano intravvedere la consapevolezza di un'urgenza di fronte a un destino minaccioso, a cui Gesù non si rassegna, ma che reinterpreta a partire dalla coscienza della sua missione. Anche alcuni accenni contenuti nella sua predicazione sulla necessità di obbedire a Dio fattivamente e fino in fondo, sulla disponibilità al martirio e sulla radicalità, presuppongono la coscienza della possibilità di una fine tragica. Queste parole sono preziosi indizi dell'atteggiamento con cui Gesù, in coerenza con se stesso, deve aver affrontato la sua fine. Inoltre alcuni tipici tratti della sua predicazione e missione, come l'accoglienza dei peccatori, lo stile di servizio umile e l'esigenza dell'amore per i nemici, lasciano supporre che Gesù abbia inteso la sua morte in atteggiamento "proesistente", ossia a favore degli altri, soprattutto di quanti vedeva prigionieri del male. Certamente quest'atteggiamento proesistente è il fondamento della certezza che la morte di Gesù, come del resto la sua vita, fu a nostro favore, "per noi" e per la nostra salvezza. 3) Il logion antico di Mc 14,25, il cui contesto orginale è custodito nella tradizione di Lc 22, 15-18, attesta una profezia di Gesù sulla sua morte. Gesù esprime qui una completa fiducia non solo nel fatto che il Regno sarebbe giunto nonostante la sua morte, ma che anzi lui stesso avrebbe partecipato alla gioia del banchetto escatologico. Gesù affronta la morte senza alcun compromesso o scoraggiamento rispetto alla sua missione, ma anzi la rilegge in relazione alla realizzazione misterioso ma certa della sua missione (venuta del Regno). Forse si può anche dire che l'attesa di una nuova vita nel Regno unita allo stile proesistente di Gesù implica che la sua stessa morte fosse intesa come salvifica: se il rappresentate-messaggero del Regno, il salvatore escatologico, che vive con uno stile proesistente, mentre rende presente il Regno e attende la conferma divina glorificante, affronta la morte, lo fa con la certezza che questa stessa morte deve essere considerata come costitutiva della salvezza operata da Dio nel suo Regno. 4) Infine le azioni di Gesù all'Ultima Cena dicono la consapevolezza che la morte imminente aveva un rapporto stretto con l'offerta salvifica di Gesù e col destino della sua comunità. I gesti della Cena vanno intesi come un'offerta di benedizione e salvezza, in un contesto di congedo-distacco. Al modo dei gesti simbolici che hanno accompagnato il ministero di Gesù, le azioni della Cena sono segni escatologici del compimento, che non solo rimandano alla salvezza futura, ma in qualche modo la rendono presente, rendendone partecipi i discepoli. La certezza che la sua morte non avrebbe ostacolato o smentito l'avvento del Regno, comporta dunque l'interpretazione salvifica della sua morte. Nelle azioni della Cena si trova dunque una soteriologia escatologica che, in considerazione delle circostanze e del legame stretto che Gesù rivendicava tra il compimento di questa salvezza e la sua persona, collega l'avvento del Regno di Dio alla sua morte, anche se non è specificato il modo della salvezza mediante la morte.

La proposta dei teologi vuole mettere in evidenza un aspetto molto importante della questione, cioè il fatto che *la ragione del valore salvifico della morte di Gesù non può che essere la ragione del suo essere portatore escatologico del Regno, il cui motivo ultimo rimanda alla sua relazione singolare con Dio-Abbà*. La ragione del valore salvifico della morte di Gesù è la ragione della definitività del Regno di Dio in Lui: questa ragione non è adeguatamente coglibile in un concetto o in una tesi, ma è tradotta nella *proesistenza* di Gesù, quale attuazione libera nella condizione umiliata della sua singolare esperienza della vicinanza assoluta di Dio come Padre suo, o anche quale risposta adeguata all'incondizionata offerta di comunione di Dio (Regno).

È questa la tesi della parte soteriologica, che permette di cogliere il nesso tra la confessione cristologica del Figlio e l’avvenimento libero della salvezza nel mediatore definitivo. La croce è quel segno di scandalo che interrompe le evidenze di questo mondo e costringe ad accostarsi al dono, disponendosi a ricevere dal dono stesso le condizioni della sua appropriazione. Così l’uomo, mentre cerca la giusta collocazione per accogliere il dono di Dio nella sua logica propria, viene collocato nel luogo del Figlio, che è il luogo della sua professione di fede in Gesù Cristo e il luogo della salvezza, cioè in concreto il luogo della docile sequela del discepolo, che si lascia istruire dalla libertà filiale di Gesù che sale a Gerusalemme. Solo in questo luogo si può accogliere e riconoscere la vita del risorto e la sua presenza che cambia il mondo.

***La Cristologia Filosofica***

Con questo titolo vogliamo cogliere la nuova impostazione della domanda su Gesù Cristo nell’epoca moderna. Di fatto, con la svolta della “modernità” cambia la domanda che guida la riflessione cristologica. Non si tratta più di conoscere Cristo nei suoi benefici, quanto piuttosto di comprendere che cosa significa, che cosa rappresenta Gesù Cristo per l’autoaffermazione della soggettività umana. La figura cristologica diventa un momento, un simbolo, una cifra o un ingrediente del compimento della coscienza emancipata della soggettività autonoma.

La presenza di Cristo nella filosofia moderna è troppo intensa e centrale per essere occasionale. *Essa esprime l’intuizione che in Cristo la ragione giunge veramente a se stessa*, al suo *logos*, per cui diventa possibile indagare quale *logos* permette di cogliere autenticamente la verità di Gesù Cristo come verità dell’uomo e del mondo. Non si tratta dunque di descrivere come compare Cristo nelle opere dei filosofi, ma di comprendere il senso di una presenza che genera pensiero, plasmando le stesse vie della riflessione filosofica.

## I. Implicazioni cristologiche di un mutamento epocale

### § 1. Dimensioni del mutamento

Col XVII-XVIII secolo assistiamo a un’ulteriore svolta nella riflessione cristologica, svolta connessa al mutamento epocale della razionalità e della sua comprensione della verità: il criterio ultimo, formale e contenutistico, di ogni verità, anche teologica, diventa la certezza della ragione *(Cartesio, Leibniz)*. Perciò diventa decisivo l’*auto*accertamento della ragione e quindi l’autocoscienza del soggetto e le sue condizioni di verità[[1]](#footnote-1). Il dato complessivo che emerge in questo mutato orizzonte di senso è una ricomprensione della verità di Gesù Cristo in relazione all’auto-accertamento della coscienza: se Cristo è la verità, ciò significa che in relazione a lui l’uomo giunge veramente e autenticamente a se stesso, diventa pienamente cosciente di sé, di ciò che è. La verità cristologica è ricondotta nell’orizzonte di verità della coscienza del soggetto.

1.1. *La verità come certezza della coscienza: Dio e la soggettività moderna*. Nella ricerca di un nuovo punto di partenza per determinare la verità e il senso del tutto, l’uomo moderno si concentra sul procedimento dell’auto-accertamento della coscienza *(cogito ergo sum)* e in funzione di esso reinterpreta anche l’idea di Dio. Questa idea è così intima alla ragione, che è a partire da essa che il pensiero si conosce e può conoscere come finita la realtà. Dio è còlto nello stesso movimento di pensiero con cui il soggetto coglie se stesso, anche se la presenza di Dio non solo è còlta con la stessa certezza dell’evidenza della *cogitatio*, ma con una chiarezza maggiore. Dio quindi è l’elemento primo e fondante il pensiero quale fondamento delle altre certezze. Ne consegue che la certezza di sé porta con sé la certezza dell’esistenza di Dio. La coscienza e Dio sono uniti da subito nel punto di partenza e per questo la coscienza che si accerta di sé diventa il nuovo criterio di valutazione di tutto, anche della possibile rivelazione da parte di Dio e del suo senso. Non sono più l’autorità della rivelazione e della Chiesa o il canone biblico il criterio di autenticità della rivelazione di Dio, ma il senso che vi riconosce la coscienza unita a Dio. La cristologia diventa funzione dell’unità di coscienza e infinito, simbolo o cifra del ritrovamento dell’idea di Dio in noi: si va verso una *cristologia filosofica*.

1.2. *Una nuova fase della “storia dell’essere” e della sua comprensione*. Con l’epoca moderna la reinterpretazione nominalista della nozione dell’essere, ossia di quella nozione con cui l’uomo pensa al reale nella sua oggettività e totalità, nella sua unità e differenza, giunge al suo compimento e viene ulteriormente approfondita: ciò porterà a una nuova comprensione del lavoro teologico e in particolare del ruolo di Cristo nel sistema del sapere[[2]](#footnote-2). Quanto allo sviluppo della comprensione dell’essere nell’epoca moderna possiamo stabilire le seguenti tappe.

*(a)* All’origine del pensiero moderno si trova la definizione scotista dell’ente come *“id cui non repugnat esse”*, che apre la via a una comprensione della libertà come determinazione tra diverse possibilità (logiche) prestabilite. Tale consistenza dell’ente non-contraddittorio è come una necessità che non può essere negata neppure da Dio, anzi l’insieme di questi enti possibili costituisce la *scientia Dei*, l’insieme delle idee divine della realtà. Ma poiché ogni possibilità porta con sé il suo contrario e ogni ente in quanto tale pone possibilità alternative, con queste idee nell’intelletto divino non è offerta ancora alcuna determinazione della realtà esistente, la quale sarà contingente, ossia una possibile scelta tra possibilità alternative. La conoscenza delle cose in Dio non offre un principio di intelligibilità del mondo reale, ma solo l’infinito logico dei possibili. Si apre lo spazio per la libera determinazione da parte di Dio di un ordine di enti possibili al posto di un altro, altrettanto possibile: il mondo reale è in balìa dell’arbitrio divino e la libertà di Dio è l’unico fondamento di ciò che è. La *determinatio* speciale dell’ordine vero e reale necessita della libera elezione divina. È a partire da tale decisione divina che sorge la verità determinata del contingente. La prima forma di intelligibilità, quella logica dei possibili per i quali non è contraddittorio esistere, necessita di una seconda forma di intelligibilità nell’ordine reale, che implica la libera decisione di Dio e il passaggio all’ordine della realtà. In questo nuovo contesto di pensiero la teologia si divide in due rami: quello speculativo *(theologia deductiva vel conclusionum)*, che deduce dalle possibilità logiche i possibili ordini che non contraddicono l’essenza divina, e quello positivo *(theologia positiva)* che assume l’ordine di fatto esistente e la rivelazione positiva di Dio che lo illumina. È solo la fede nella rivelazione positiva fatta da Dio a permettere il passaggio dai possibili all’ordine esistente. La ragione rimane aperta al suo compimento di fatto nella fede, che corrisponde alla libera determinazione di Dio, rivelata.

*(b)* Nella cristologia barocca seicentesca Gesù Cristo è al centro del rapporto di Dio con l’uomo *secondo giustizia*, e quindi secondo un certo ordine di convenienza che articola le diverse forme di causalità. Ma le due dimensioni, umana e divina, mantengono nell’ordine logico (dei possibili) una loro intelligibilità e loro regole di funzionamento, che tengono separato il livello della forma dal contenuto concreto: la forma è data dall’orizzonte di una metafisica trascendentale di Dio e del creato (ove trascendentale dice un pensiero necessario e apriori sull’ordine dei possibili, ordine logico che precede quello reale della libertà e dell’esistenza), mentre il contenuto è verificato in Gesù Cristo, uomo-Dio. Ne deriva che Cristo è preso in considerazione solo in un secondo tempo. Cristo risulta sintesi di due elementi precostituiti alla loro unione e come tale realizza di fatto il massimo di unità conveniente in un certo ordine di provvidenza. Gesù occupa un centro a livello *di fatto* ma non a titolo costitutivo. *L’attuazione concreta nell’esistenza delle realtà contingenti, articolata secondo la sua struttura essenziale e i molteplici tipi di incontro libero, è di fatto realizzata in Cristo, nella sua mediazione concreta tra Dio e mondo, ed è attuata in un ordine di libertà che possiede la perfetta giustizia al massimo grado*.

*(c)* Con la svolta moderna, però, i termini si capovolgono e la ragione diventa il principio di conoscenza del nesso tra ordine logico e reale, tra possibilità e realtà, mondo intelligibile e sensibile: *non è più la fede a colmare il passaggio dall’ordine possibile al reale, ma la coscienza del soggetto*. Proprio perché nella coscienza o nella libertà dell’uomo si realizza il nesso tra possibile e reale, logico e effettuale, Cristo è ridotto a simbolo o cifra o funzione della coscienza in cui si dà il nesso tra verità e fattualità, ordine logico delle verità eterne e ordine reale contingente. Questo passaggio è già visibile in *Leibniz*, per il quale il nesso tra ordine possibile e reale avviene in base alla “ragione sufficiente” delle cose e quindi degli enti, che è còlta proprio dalla ragione umana. Alla ragione umana, impegnata nell’accertare la ragione sufficiente di ciò che è, Cristo può offrire una via di conoscenza o un fondamento in quanto ragione sufficiente della libera decisione divina di creare questo mondo. Il vertice del capovolgimento del rapporto tra ragione e fede lo si raggiunge in Hegel, per il quale Cristo è sintesi del *logos* del processo dialettico dell’auto-costituirsi dello Spirito assoluto nella realtà. Il passaggio all’ordine reale è un processo dialettico in cui si realizza lo Spirito, che si perde nelle cose ma si ritrova, negandosi nella particolarità finita e diventando universale concreto. Cristo è simbolo, rappresentazione religiosa di questo processo.

*(d)* Il pensiero contemporaneo si presenta però come la fine della nozione univoca dell’essere e quindi della verità: è esclusa in partenza la possibilità di fare un sistema di verità totalizzante e universale. L’esperienza attuale dell’uomo è segnata dalla scoperta della contingenza e della storicità, scoperta che nessun ordine ideale al di là del reale può rendere vana. È la grande contestazione di *Nietzsche*, che porta al nichilismo: la realtà è essenzialmente puro evento, puro accadere secondo leggi casuali (caos) e non secondo un’intelligibilità (ordine logico eterno e necessario) nascosta e prestabilita o secondo un senso che la soggettività riuscirebbe a mettere nelle cose (ragione sufficiente). Ora, nell’esperienza della realtà come avvenimento l’uomo si percepisce come costantemente esposto alla minaccia del nulla, alla negazione di ciò che è. Si impone la necessità di scegliere se anticipare nei liberi avvenimenti della vita la manifestazione di un donarsi originario che tutto custodisce e fonda, o la precarietà senza consistenza del nulla. In questa decisione che interpella la libertà, l’uomo può ritrovare il senso dell’essere come un dono originario, che precede e fonda la distinzione di realtà e pensiero, ma che non può essere afferrato in sé e per sé, al di là del mondo e dell’io, in un concetto logico (univoco di ente) o in un’intuizione necessaria della soggettività. È nell’orizzonte dischiuso da questo donarsi originario nei liberi avvenimenti degli incontri della vita che l’uomo può accogliere e anticipare la verità, realizzandola nella sua storia.

In questo nuovo orizzonte di comprensione dell’essere come evento e quindi come un donarsi originario inafferrabile in sé e storico, ritrova il suo giusto spazio l’avvenimento escatologico-definitivo di Gesù Cristo, colto nel suo storico accadere, cioè come gratuito incontro del dono di Dio con l’uomo *nella* storia. La forma della verità cristologica in un pensiero dell’essere come evento è quella dell’*incontro personale* che porta salvezza.

## II. Tre forme di rapporto tra Cristo e il logos filosofico

Emergono tre grandi forme del rapporto tra Cristo e la ragione filosofica: la separazione del Gesù storico contingente dalla ragione universale *(logos)* di cui è portatore (emblematicamente evocato come *«problema di Lessing»*); la realizzazione del vero *logos* in Cristo, che determina una *presenza insistente e centrale della figura cristologica nei sistemi* di pensiero della ricca produzione filosofica idealista, ove Cristo compare come il luogo in cui la ragione giunge pienamente a se stessa; infine la ricerca del *logos* più adatto a cogliere la storicità della verità di Gesù.

### § 1. Il tema di Lessing

La prima figura del rapporto tra Cristo e la ragione ha la forma di una separazione tendenziale e problematica. Si avverte cioè un fossato, una frattura tra la storicità di Gesù e la verità universale e necessaria che intende portare. Ciò che costituisce la verità per ogni uomo deve essere disponibile alla ragione di tutti e di ciascuno, al di là della mediazione storica contingente.

1.1. Il cosiddetto “tema di Lessino”, cifra di un conflitto tra ragione e rivelazione e quindi tra religione naturale (legata a verità di ragione) e religione positiva o rivelata (utile per l’educazione dell’umanità ma provvisoria e funzionale alle verità morali della ragione), può essere formulato come segue: *«Verità storiche, contingenti, non potranno mai assurgere ad argomenti razionali necessari»*[[3]](#footnote-3). Dalla certezza storica alle verità di fede non vi può essere alcun passaggio, dal momento che si tratta di generi di verità fra loro incommensurabili. Ora, i miracoli e le profezie potevano essere argomenti con una grande forza per i discepoli che li sperimentarono, ma per noi oggi non sono altro che notizie di miracoli e profezie e quindi semplici dati contingenti, al limite verità storiche: un simile genere di verità non può costringere la ragione a credere. Tra le pretese prove storiche del cristianesimo e il mio atto di fede c’è un “salto” che Lessing non si sente di fare. La pretesa di poter costruire su casuali verità storiche una classe del tutto diversa di verità, cioè un sistema di concetti metafisici e morali, i quali non possono venir dedotti da quelle testimonianze storiche, è un atto arbitrario. L’alternativa è quella di fondare la religione sulla verità interiore: non è la Bibbia a fondare la verità della religione, ma è la religione a fondare la verità della Bibbia.

1.2. *Kierkegaard* riprende il tema di Lessing in un pensiero caratterizzato da nuove coordinate, ossia meno attento alla speculazione e ai problemi della conoscenza positiva e più sensibile all’esistenza e alle dinamiche della decisione e della soggettività. Riesce così a dare un senso differente al “salto” della fede: «*Johannes Climacus* espone subito il suo problema: una beatitudine e una infelicità eterna si decidono nel tempo per via di un rapporto a qualcosa di storico… Il paradosso è questo: che una decisione eterna venga decisa nel tempo. Io dico: questo non lo si può comprendere: lo si deve credere, cioè si tratta di un paradosso»[[4]](#footnote-4). Il problema di Lessing assume un altro significato. L’incommensurabilità di finito e infinito, tempo ed eternità viene assunta nel salto della fede e quindi nella decisione esistenziale che nell’attimo, nel momento speciale mette il singolo di fronte all’eterno.

Kierkegaard riconosce a Lessing il merito di aver mantenuto la differenza invalicabile tra eterno e temporale, evitando la tentazione idealista (hegeliana) di abbassare l’eternità a realtà storica e di tentare di comprendere la necessità della storia. Occorre recuperare il paradosso: non c’è nessuna affinità immanente che stia a fondamento tra il temporale e l’eterno, perché l’Eterno stesso è venuto nel tempo e qui vuole costituire la parentela. La felicità eterna non si può basare dunque su un sapere storico o speculativo, ma solo sulla decisione di fede esistenziale di fronte al paradosso dell’Incarnazione, dell’Eterno nel tempo, ossia di fronte al mistero di Gesù Cristo. Questo fatto non può essere compreso storicamente o speculativamente, ma va incontrato vitalmente nella fede. Il paradosso attira lo sguardo dell’uomo e la decisione di fede si mette in contatto con l’eterno nel tempo.

1.3. *L’esito tendenziale della cristologia filosofica*, quale emerge da questo tipo di problematiche, sarà *la separazione di Gesù (storia) dal Cristo (significato universale)*. La separazione è esigita dal ruolo mediatore della razionalità moderna. Infatti, a partire dall’istanza illuminista che contesta la possibilità di un rapporto con la verità basato sulla sola rivelazione, la strategia del discorso tende a *dissociare Gesù da Cristo*, poiché un’individualità storica e contingente non può pretendere un’universalità, una normatività, un’assolutezza quale il cristianesimo intende riconoscere a Gesù di Nazaret. Questa problematica filosofica del nesso tra verità e storia mette in luce la difficoltà della razionalità moderna a *pensare alla verità non come qualcosa di precostituito (nel concetto o nella soggettività) rispetto all’accadere storico*. La *storicità dell’evento* (cristologico) è invece *costitutiva della sua stessa verità*, per cui l’avvenimento, nel suo svolgimento concreto, rimane la norma e la via di accesso alla verità che in esso *si realizza* (e non semplicemente si mostra o si significa). Bisognerà trovare una forma di pensiero (*logos*) capace di mantenere il nesso tra contenuto e forma di rivelazione, dono e mediazione, verità ed evento.

### § 2 L’«Idea Christi» nell’idealismo tedesco

Cambia decisamente il senso del rapporto tra ragione e Cristo nella speculazione dei grandi sistemi dell’idealismo. Qui il *Cristo diventa quella verità (logos) in cui la ragione giunge veramente a se stessa*. La *cristologia idealista* raccoglie anzitutto la problematica illuminista dell’incommensurabilità di finito e infinito e quindi di storia e verità universale, mantenendo la tensione tra Cristo della fede e Gesù della storia. Opera perciò un passaggio *dal fatto all’idea*, riconducendo Cristo alla figura del vero filosofo, al rivelatore di sapienza, all’uomo ideale.

Con *Kant* però si rovescia la prospettiva: non si passa più dal fatto all’idea, poiché la cristologia trascendentale si appoggia sull’*idea personificata del Principio buono*, sull’idea dell’uomo perfettamente gradito a Dio. In effetti Gesù ha manifestato nella storia l’Idea morale, Idea individualizzata e quindi ideale della ragione: è l’Idea personificata del Bene, del Principio buono, ossia l’archetipo dell’uomo gradito a Dio… L’idea dell’uomo gradito a Dio, personificazione del buon Principio, obbediente sino alla morte sulla croce, ha il suo tòpos, la sua residenza nella ragione. La realizzazione empirica resta in sospeso ed è letta nella vicenda di Gesù al modo di una deduzione trascendentale. Gesù dunque è l’archetipo dell’uomo ideale amato da Dio. La cristologia si incentra sull’*Idea Christi*, ideale della ragione. L’incarnazione simbolizza l’inabitazione dell’ideale nella sensibilità e nella vita empirica, e Gesù Cristo è l’ideale personificato dell’uomo gradito a Dio.

*Fichte* e *Schleiermacher* invertiranno il punto di vista, trasferendosi all’interno della coscienza di Cristo, al centro del suo essere: Cristo è la ragione assoluta divenuta coscienza di sé immediata. L’esito è che si innesta la teoria di Cristo nella stessa persona di Gesù. Mentre *Kant* proietta l’ideale archetipo sulla figura di Cristo, precisando che la sua verità si trova in ognuno di noi, *Fichte* interiorizza l’esempio e il comportamento di Cristo, ne assorbe l’idea nella coscienza e nella soggettività: non è importante essere graditi a Dio, ma essergli uniti, omogenei. L’intuizione di Cristo, nella sua autocoscienza, realizza l’immagine nascosta in lui, l’immagine di Dio, il Figlio. *Fichte* soggettivizza e interiorizza l’*Idea Christi* che è l’intima unione tra uomo e Dio, finito e infinito. Quest’idea è in Gesù un’evidenza, un concetto individualizzato. Gesù è il Cristo (unione di Dio e uomo) *in Idea*.

*Hegel* e *Schelling* radicalizzano quest’impostazione, inserendo Gesù Cristo nelle pieghe dell’Idea e del suo sviluppo in un sistema. Così Cristo perde la sua fatticità storica e viene inserito nel processo dello Spirito assoluto che guida e fa la storia. Nei grandi sistemi dell’idealismo domina l’idea del Dio-uomo e il principio dell’incarnazione, che però è risolto in legge del sistema, stemperando l’unicità dell’evento storico nell’universalità del concetto. Gli umanesimi prometeici derivati dall’idealismo si presentano come una cristologia a rovescio. Questa proposta cristologia idealista perde di fatto il Gesù storico reale.

###

### § 3. La ricerca del “logos” di Gesù

Alla luce di quanto fin qui esposto si delinea il problema centrale di una cristologia filosofica: per quale (tipo di) ragione *(logos)* Gesù è il Cristo e come tale rilevante per noi e per ogni uomo? La questione aperta è dunque la seguente: se è vero che Gesù Cristo porta la ragione umana alla sua verità, al suo *logos* autentico e riuscito, quale *logos* permette di cogliere la verità di Gesù come il Cristo nel suo libero e concreto avvenimento storico?

Analizziamo la soluzione proposta recentemente da una teologia di matrice tedesca e di impostazione trascendentale *(Th Pröpper)*. Si tratta dello sforzo di cogliere la ragione per cui Gesù, nella sua concreta storicità, è il Cristo universale, che realizza la forma della ragione nella quale l’uomo giunge alla verità di sé e della storia.

*L’esigenza*: occorre mantenere al centro della comprensione di Gesù l’inscindibilità di forma e contenuto. È proprio nello stesso avvenimento storico, che realizza un’unità inscindibile tra rivelazione di Dio e forma della sua mediazione (rivela attuando, realizzando) che si dà la determinazione ultima del senso assoluto dell’umano. In questa direzione risultano centrali le categorie dell’incontro interpersonale e del riconoscimento dell’altro. Infatti, l’esigenza emersa è pienamente tutelata se quest’evento decisivo del Cristo è pensato al modo del riconoscimento della libertà dell’uomo nella sua incondizionatezza nell’amore, un riconoscimento che è possibile solo mediante realtà simboliche e storiche. In esse è la libertà che si determina e interpella l’altra libertà a compiersi in maniera conforme all’incondizionatezza del senso esibito e realizzato nei gesti che lo mediano. In tal senso si deve parlare della *verità di Dio in Cristo* come di *un indeducibile e libero rivolgersi di Dio all’uomo in un riconoscimento d’amore incondizionato, che nella storia libera di Gesù si realizza in maniera definitiva e insuperabile*. Tale espressione vuole significare la portata universale del darsi concreto e fattuale di una possibilità di senso dischiusa da Gesù Cristo. Tale possibilità non è accessibile all’uomo già da sempre, al modo di una verità precostituita rispetto al suo accadimento storico-concreto, ma solo nella storia concreta, al modo di un evento unico e sorprendente. Ma ciò significa che l’uomo è aperto a un senso assoluto non immediatamente, secondo una necessità atemporale, bensì *nella* sua esperienza storica.

*Il funzionamento della libertà*. La *domanda di senso* l’uomo la pone e ne cerca una risposta in ciò che fa e per cui si decide (nella sua storia): posso volere me stesso assolutamente, affermare me stesso incondizionatamente e mettermi in gioco totalmente nelle cose che faccio e che cerco, se queste cose sono finite, limitate e contingenti? Tale domanda è dischiusa dall’atto stesso della libertà, che a livello formale è affermazione di sé incondizionata, che non trova però un contenuto che ne adegui l’incondizionatezza. Ci può essere un senso assoluto che riempia a livello contenutistico l’orizzonte di senso incondizionato dischiuso dalla libertà? Oppure la libertà si deve “vergognare” dell’assolutezza che dischiude nei suoi atti e anticipa nelle sue scelte, cercandola nelle cose e negli incontri, e deve ridimensionare le sue pretese? Nella sua radicalità la domanda di senso può ricevere una risposta solo all’interno di un *riconoscimento* da parte dell’altro e non nella relazione soggetto-oggetto: che io «debba essere» può essere solo riconosciuto in modo assoluto eppure gratuito da parte dell’altro. La domanda di senso è quell’aprirsi della libertà attraverso i suoi gesti all’esigenza di incondizionatezza che la abita e che solo il riconoscimento (incondizionato) da parte della libertà dell’altro può riempire. La mediazione della risposta alla domanda di senso si dà nella dinamica del riconoscimento dialogico-interpersonale. In questa prospettiva Dio stesso è una «promessa» rivolta alla libertà dell’uomo, il possibile fondamento dell’incondizionato riconoscimento della creatura nella luce dell’intenzione del Creatore. L’uomo è libertà convocata, chiamata a essere se stessa dal rivolgersi a lei di Dio stesso nel dialogo della relazione creaturale. È questa “promessa” che rende possibile la libertà dell’uomo come autodeterminazione di sé (ossia come possibilità di volersi e di scegliersi incondizionatamente negli atti della libertà), poiché la apre a partire dalla possibilità dischiusa dal riconoscimento dell’Altro. *Il senso diventa allora ciò che la libertà pone per corrispondere al riconoscimento che riceve: laddove il riconoscimento è incondizionato, c’è spazio per un senso incondizionato e quindi assoluto*. Se l’esperienza di un senso assoluto viene mediata alla libertà finita attraverso la libertà storica dell’altro, essa si dà pienamente solo al modo del gesto simbolico di un amore incondizionato, in cui si svela nel suo stesso realizzarsi una promessa assoluta. La libertà finita vive di un senso solo se può anticipare nei suoi gesti un riconoscimento incondizionato di una libertà assoluta, riconoscimento che può essere solo anticipato liberamente (credendoci) in relazione a realtà storico-simboliche (concrete), poiché non può mai essere tematizzato esaustivamente nell’esperienza finita, ma soprattutto perché il riconoscimento deve essere gratuito, e perciò irriducibile a un orizzonte di senso previo e necessitante. Questo senso è dunque affidato alla libertà umana perché lo realizzi nella storia reale e così lo comunichi.

*L’evento Gesù Cristo*. Si comprende il mistero dell’uomo-Dio che è Gesù: il rivolgersi incondizionato di Dio che riconosce l’uomo, deve accadere concretamente in una libertà umana che lo riceve, anticipandolo in gesti simbolici che lo realizzano e quindi lo comunicano. In tale prospettiva l’evento di Gesù Cristo viene compreso adeguatamente come l’accadere concreto e insuperabile del libero rivolgersi da parte di Dio all’uomo in un riconoscimento incondizionato che offre all’uomo una libertà nuova e quindi la salvezza (senso assoluto). In un tale rivolgersi di Dio, lo stesso Dio si rende presente personalmente: ciò significa che in Gesù Cristo si compie il definitivo e insuperabile rivolgersi di Dio all’uomo e la sua immediata comunicazione. Un tale evento non può essere inteso indipendentemente dal suo libero accadere storico, ma solo in esso, e nel suo accadere il contenuto e la forma della mediazione, il senso e il gesto sono inseparabilmente dati insieme. La verità di Gesù, cioè il libero rivolgersi di Dio a noi nell’autocomunicazione che è dono di sé, è inseparabile dal suo accadere storico concreto e la sua storia è l’unica forma di accesso adeguata alla sua verità. Ma ciò significa che non posso cogliere la verità che è in gioco nella vicenda di Gesù se non nella misura in cui vi anticipo nella fede quel senso simbolicamente dischiuso e realizzato in questa stessa vicenda che è il libero rivolgersi incondizionato di Dio nel riconoscimento dell’altro.

Il rivolgersi definitivo dell’amore di Dio in Gesù implica quindi che questi non sia riconducibile a una verità anche altrimenti accessibile, essendone l’attuazione insuperabile e unica, e inoltre implica che Gesù Cristo sia ciò a cui si deve tornare perché questa verità dell’amore sia realizzata oggi come riconoscimento della mia libertà: è proprio lì, in Gesù, che Dio si determina (in relazione al contenuto simbolico) in modo da riconoscere incondizionatamente la mia libertà. Non torno a Gesù perché lì trovo un esempio da imitare o un’ideale concretizzato da portare avanti o delle regole per vivere bene, ma perché è in lui che Dio fonda la mia libertà, determinandola col suo riconoscimento d’amore. L’accadere in Gesù di questo rivolgersi di Dio (la forma) è costitutivo della sua verità (il contenuto) e questa verità è riconoscimento della mia libertà e quindi fondamento nuovo che in essa si realizza se viene accolto in libertà (fede).

1. Si veda su questo la lucida ricostruzione di P. Hünermann, *Jesus Christus, Gottes Wort in der Zeit*, Aschendorff Verlag, Münster 1994, p. 267-341. [↑](#footnote-ref-1)
2. Anche per questa parte si veda P. Hünermann, *Jesus Christus, Gottes Wort in der Zeit*, Aschendorff Verlag, Münster 1994. [↑](#footnote-ref-2)
3. Per questa parte si veda A. Rizzacasa, *Il tema di Lessing. È possibile provare una verità eterna a partire da un fatto storico?*, San Paolo, Cinisello B. 1996. [↑](#footnote-ref-3)
4. *Diario* VII, p. 117-118, citato *Ivi*, p. 53. [↑](#footnote-ref-4)