



Istituto trentino di cultura
Centro per le Scienze Religiose

Scienze religiose. Nuova serie

Collana «Scienze religiose. Nuova serie»

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*
2. G. CANOBBIO (ed), *La fede di Gesù*

a cura di
GIACOMO CANOBBIO

La fede di Gesù

Atti del convegno
tenuto a Trento il 27-28 maggio 1998



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

Centro per le Scienze Religiose in Trento

Sede: Via S. Croce, 77 – 38100 Trento

tel. 0461-210232 / fax 0461-980436 / e-mail segretisr@itc.it

Consiglio Scientifico

Claudio Leonardi (Presidente), Pierangelo Sequeri, Franco Volpi

Direttore

Antonio Autiero

Comitato Direttivo

Membri d'onore: Wilhelm Egger, Walter Kern, Josef Krejčí, Germano Pellegrini, Luigi Sartori

Membri effettivi: Giacomo Canobbio, Paolo De Benedetti, Giuseppina Gasparini De Sandre, Karl Golser, Gerhard Larcher, Giovanni Menestrina, Cettina Militello, Karl Neufeld, Iginio Rogger, Elmar Salmann, Lorenzo Zani

La FEDE

di Gesù : atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 maggio 1998 / a cura di Giacomo Canobbio. - Bologna : EDB, 2000. - 163 p.; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie; 2)

ISBN 88-10-40375-4

1. Cristologia - Congressi - 1998 2. Fede - Congressi - 1998 3. Congressi - Trento - 1998 I. Canobbio, Giacomo 232.

Scheda a cura della Biblioteca ITC-isr

Composizione e impaginazione a cura dell'Ufficio Editoria ITC

© 2000 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna

ISBN 88-10-40375-4

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 2000

Indice

Introduzione , di <i>Giacomo Canobbio</i>	7
Fede di Gesù e filiazione divina , di <i>Pier Angelo Sequeri</i>	13
1. Il rilievo strettamente teologico della vicenda di Gesù e l'interesse cristologico della forma «fiduciale» del rapporto di Gesù con l'abba-Dio	13
2. L'«homousia» umana del Figlio nella incompiuta battaglia per la gnosi ortodossa della fede: «Ur-frage» del Gesù storico	18
3. L'«homousia» del Figlio con Dio: l'elaborazione incompiuta dell'ontologia della «historia Jesu» nel registro ellenico del pensar-Dio	23
4. Il vantaggio di un approccio fenomenologico alla storia di Gesù dal punto di vista della «fede-di-Gesù»	28
La fede portata da Cristo. «ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ» in Paolo , di <i>Roberto Vignolo</i>	43
1. Premessa	43
2. «Status quaestionis»	45
3. Semantica e referenzialità	47
4. Funzione aggettivale	49
5. Uso preposizionale	50
6. Schema di pensiero	51
7. Funzione antitetica: «πίστις Χριστοῦ» vs «ἔργα νόμου»	55
8. Riferimento alla morte di Gesù	63
9. Conclusione	66

Gesù autore e perfezionatore della fede, di Franco Giulio Brambilla	69
I. Introduzione	69
II. Il contesto: la duplice prospettiva della scienza e coscienza di Gesù	70
1. La questione della fede di Gesù nel contesto del tema della triplice «scienza» di Cristo	70
2. La questione della fede di Gesù nel contesto del tema della (auto-)coscienza di Cristo	73
III. Le principali tendenze sulla fede di Gesù	77
1. Il paradigma scolastico	78
2. Il paradigma di singolarità: H.U. von Balthasar	79
3. Il paradigma antropologico: K. Rahner - L. Malevez..	99
IV. Ipotesi conclusive	122
Dalla fede di Gesù alla fede dei discepoli, di Andrea Toniolo	125
1. «Status quaestionis» di avvio	125
2. La genesi e la struttura della fede dei discepoli: ripresa esegetico-teologica	128
3. Il paradigma della fede dei discepoli: implicazioni per la teologia della fede («analysis fidei»)	134
Fede e libertà. Orizzonte cristologico e prospettive etiche, di Giannino Piana	145
1. I nodi critici della riflessione teologico-morale postconciliare	147
2. Verso un modello fenomenologico-simbolico dei rapporti	150
3. La prassi messianica di Gesù orizzonte di comprensione dell'esperienza cristiana	153
4. La ridefinizione dell'identità della morale cristiana	159

Introduzione

di *Giacomo Canobbio*

Mettere a tema la fede di Gesù implica affrontare alcuni nodi della cristologia contemporanea, che si evidenziano anche nella pretesa innovativa di questa rispetto alla cristologia classica, soprattutto nella sua figura manualistica. In effetti, la tradizione cristologica classica, se ha osato difendere la volontà e la libertà umane di Gesù Cristo, non è giunta ad affermare la fede di Gesù. L'assenza di tale affermazione a fronte di quella della volontà e libertà umane può risultare incoerente solo se si dimentica che il dibattito del secolo settimo aveva come oggetto la volontà salvifica dell'umanità di Gesù e quindi anche il tema connesso della libertà era da comprendere nell'orizzonte della 'sinfonia' tra libertà umana e libertà divina nel volere la salvezza. La difesa della volontà umana di Gesù Cristo non poteva pertanto condurre a considerare l'esercizio di tale volontà come consegna credente di Gesù al Padre. La prospettiva dalla quale si considerava la volontà umana di Cristo, pur inscrivendosi nell'orizzonte soteriologico richiamato, restava legata anzitutto alla costituzione ontologica dello stesso Cristo e non poteva pertanto contemplare l'affidarsi di lui al Padre nell'atto della fede.

La difficoltà della teologia classica a parlare della fede di Gesù sembra avere due radici: la comprensione della fede nella prospettiva della conoscenza e la considerazione della costituzione ontologica di Cristo in termini di unione ipostatica. Delle due radici la prima appare dominante. Infatti, se la fede deve essere intesa nell'ordine della conoscenza (come *cognitio obscura*), e d'altra parte, grazie all'unione ipostatica, Gesù deve partecipare della conoscenza stessa del Padre, la fede non può appartenergli perché a lui nulla rimane oscuro (egli conosce tutte le cose in Dio mediante la visione). In tal senso neppure l'affermazione della sua consustanzialità a noi secondo l'umanità può essere addotta come

fondamento della sua 'ignoranza', per il fatto che la sua umanità, in forza della sua unione con la persona del Figlio, vive già ora nella condizione dell'umanità nel suo stadio di compiutezza (visione beatifica).

A fronte di questa impostazione, legata al dogma cristologico come formulato a Calcedonia, la ricerca più recente ha invece pensato si possa parlare della fede di Gesù. Le ragioni che conducono a tale convinzione sono tre: 1. una ripresa della cristologia 'narrativa', tipica dei vangeli (in particolare dei sinottici), in rapporto ai quali le confessioni di fede successive, di sapore 'metafisico', sarebbero da ritenere una 'riduzione', bisognosa quindi di essere nuovamente esplicitata mediante il ricorso alla narrazione evangelica; 2. una considerazione della fede anzitutto come dedizione/consegna fiduciosa a Dio, anziché come *cognitio obscura*; 3. alcune formule del Nuovo Testamento nelle quali si usa l'espressione «fede di Cristo» (Fil 3,9; Rm 3,22.26; Gal 2,16.20; 3,22; Ef 3,12; Eb 12,2).

Per quanto attiene alla prima ragione, appare determinante l'idea che la verità di Gesù è detta anzitutto nella narrazione della sua vicenda, che i discepoli 'vedono' come il dispiegarsi/manifestarsi della vicenda del Figlio di Dio, di quell'uomo cioè che è tutto dedito alla causa di Dio al punto da vivere con Lui in unità di intenti. Si tratta di una 'cristologia dal basso' che non teme di affermare un processo nella rivelazione/identificazione di Gesù, alla cui base sta la relazione di costui con il Padre. Per quanto riguarda la seconda e la terza ragione, l'accentuazione della *fides qua* rispetto alla *fides quae* permette di considerare Gesù come l'*archegós* e il *teleiôtés* della fede (Eb 12,2), colui che realizza in forma compiuta ed esemplare la fiducia in Dio in mezzo alle avversità. Risulta così che le formule del Nuovo Testamento sulla fede di Cristo non vanno intese primariamente come genitivo oggettivo (la fede in Gesù), e neppure direttamente e univocamente come genitivo soggettivo, bensì come «genitivo complesso», ossia indicante il suo atteggiamento filiale che diventa per noi oggetto di fede fino a configurare la nostra attitudine credente.

Le tre ragioni presentano una notevole coerenza: nella formula circa la fede di Gesù Cristo si evidenzerebbe quanto nella narrazione evangelica si mostra costantemente e cioè la relazione di Gesù con Dio/*abba*, quale fondamento e modello della relazione del cristiano con il Dio rivelato da Gesù precisamente in quella

relazione; in essa infatti si manifesta nello stesso tempo la verità/identità di Dio e la verità/identità di Gesù. La fede di Cristo nella duplice valenza di *fides qua* e di *fides quae* non sarebbe altro che quella relazione nella sua complessa costituzione. La fede dei discepoli in tal senso si fonda sulla fede di Gesù, che consiste nel «tener duro sotto la croce» (Eb 12,2) perché grazie alla sua relazione singolare con Dio lo riconosce come affidabile e a lui si consegna. Mediante il suo consegnarsi egli rivela l'affidabilità di Dio come di colui che è in grado di liberare dal male, e rende quindi possibile la fede dei discepoli.

Affermando che la fede di Gesù è la condizione di possibilità della fede dei discepoli si salva sia la singolarità sia la paradigmaticità della fede di Gesù; se ne evidenzia altresì la portata soteriologica inscritta nelle formule paoline relative alla fede di Cristo. Stante poi che questa si attua nello svolgersi concreto della sua vicenda e i discepoli sono coloro che vivono la sequela già nel momento terreno della vicenda di Gesù (e la sequela è figura dell'esperienza salvifica), si può sostenere che la fede dei discepoli non nasce semplicemente dopo la Pasqua, ma è già presente prima di questa: nell'andare dietro a Gesù che vive la sua relazione singolare con Dio essi accolgono la rivelazione che si attua in tale relazione e si consegnano, tramite Gesù, al Dio che egli rivela. Con ciò non si vuol dire che dopo la Pasqua non si dia alcuna novità; questa consiste nel fatto che ora la fede si fonda sulla memoria della relazione credente *di* Gesù e *in* Gesù, che il Dio affidabile, mediante il risuscitamento, ha mostrato essere il 'suo' Gesù e pertanto affidabile al pari di lui.

Questo è il senso ultimo della confessione di fede «Gesù è Signore», con le implicazioni in essa contenute sia per la fede dei discepoli in lui sia per la visione della storia e del male in questa presente ed efficace sulla carne dei medesimi discepoli. Stante la struttura della formula, risulta chiaro che la denominazione «Signore» spiega l'identità di Gesù grazie all'azione di Dio nei suoi confronti (cfr. Fil 2,6-11), azione che è conferma/rivelazione dell'affidabilità di Dio affermata, in forma di anticipo, da Gesù nel suo affidarsi a Dio come al Padre che sa e vuole liberare dal male.

Si evidenzia in tal modo che, vivendo nella sequela la fede di/in Gesù, i discepoli dopo la Pasqua riprendono la visione profetico-apocalittica della storia sulla scorta di quella di Gesù, il

quale grazie alla relazione con Dio poteva decifrare la volontà dello stesso Dio nel dato storico. La coscienza profetica di Gesù, che gli permetteva di vedere nel dipanarsi degli avvenimenti il percorso stabilito per lui dal Dio affidabile, diventa ora la coscienza profetica dei discepoli; tuttavia solo grazie alla memoria viva di Gesù, che alla luce della Pasqua rende perspicua la libertà di lui: essa trovava il suo fondamento nell'obbedienza, i cui contenuti si chiarivano man mano le vicende si svolgevano. Fede e obbedienza si richiamano e trovano il loro luogo originario nella libertà, intesa come decidere di sé in rapporto al mistero della volontà divina da accogliere come disposizione/esposizione del Figlio. Questi realizza se stesso nel lasciarsi disporre/espone, il che significa volere quanto il Padre stesso vuole, dentro l'opacità dell'intrico delle volontà umane.

In tale prospettiva non si perde l'istanza contenuta nella tradizionale comprensione della fede, la quale include una dimensione di oscurità che nessun dato categoriale riesce a dissolvere in forma compiuta. Si può ritenere che anche Gesù, nonostante l'immediatezza della sua relazione con il Padre, abbia camminato in una condizione di oscurità nella quale ha lasciato che le volontà umane diventassero per lui la cifra della volontà del Padre che disponeva di lui, chiedendogli unicamente di restare disponibile in modo da rivelare l'identità del Dio affidabile. Ancora una volta va ribadito che la rivelazione di Dio avviene proprio dentro la 'fede' di Gesù: l'obbediente fino alla morte svela l'identità di Dio come di colui che è per la vita dell'umanità. La proesistenza di Gesù (nella quale non può essere separata la direzione verso l'alto, Dio, e verso il basso, gli uomini) mostra quindi la verità di Dio intento all'umanità e nello stesso tempo la provenienza dello stesso Gesù: la proesistenza è la chiave ermeneutica dell'affermazione della preesistenza (Thüsing).

Sono qui raccolte le relazioni tenute al convegno sulla «Fede di Gesù», organizzato dal Centro per le Scienze Religiose in Trento il 27-28 maggio 1998. Il percorso compiuto durante il convegno ha presupposto una cristologia dal basso, riconoscendo, come sopra si diceva, che l'affermazione dogmatica dell'umanità di Gesù è soltanto una cristallizzazione (e perciò una riduzione) della narrazione evangelica. La fede di Gesù non è stata pertanto ricavata dall'affermazione della sua umanità, bensì dalla *historia Jesu*. Del resto, se la fede di Gesù fosse dedotta semplicemente dalla sua

umanità, si dovrebbe concludere che la configurazione della medesima fede sarebbe da delineare a partire dalla 'fede dei discepoli', della quale quella di Gesù sarebbe una realizzazione 'superiore'. Per quanto sia vero che tra la fede di Gesù e quella dei discepoli c'è uno stretto rapporto, l'analisi delle formule neotestamentarie sulla fede di Cristo evidenzia che il punto di avvio della considerazione non è la fede dei discepoli, bensì quella di Gesù: Gesù è *archegós* e per questo *teleiôtés* della fede. In tal modo il Nuovo Testamento sottolinea la singolarità di Gesù: egli non è il caso compiuto della relazione credente con Dio, bensì ne è il fondamento. Coerentemente, non si può assumere un concetto generico di fede per applicarlo poi a Gesù in forma eminente. Il processo è inverso: il concreto modo di essere credente realizzato da Gesù diventa paradigma di quello dei discepoli; con la consapevolezza che quest'ultimo si attua sempre e solo nella sequela, che implica una distanza incolmabile tra Gesù e i discepoli: il discepolo resterà sempre tale e dovrà continuare a tenere lo sguardo fisso su Gesù, senza la pretesa di raggiungerlo precisamente nella sua relazione con il Padre.

Il convegno non ha inteso risolvere tutti i problemi relativi alla tematica in questione. Si è trattato di un tentativo finalizzato ad aprire la discussione. Questa dovrà affrontare almeno tre ulteriori questioni:

1. Stante il fatto che la *fides qua* è inscindibile dalla *fides quae*, nel modo concreto di vivere la fede da parte di Gesù che ruolo ha giocato l'elemento categoriale giudaico, del quale egli disponeva, e quello che Gesù propone come novità radicale proprio grazie alla sua relazione singolare con il Padre?

2. In coerenza con questa, qual è la differenza tra la *confessione di fede* di Gesù e quella dei discepoli? E in che modo, stante la differenza chiaramente mostrata dal Nuovo Testamento (i contenuti della confessione di fede di Gesù non si identificano totalmente con quelli della confessione di fede dei discepoli), si può parlare di una fede di Gesù paradigmatica se questa si esprime in una confessione di fede meno esplicita, anche a proposito del Padre?

3. Per il discepolo la relazione con Dio è mediata dalla vicenda umana di Gesù e quindi anche dalla sua fede. Come si può pensare l'immediatezza della relazione credente di Gesù in rapporto alla mediatezza della relazione credente del discepolo?

La risposta a tali questioni avrebbe il vantaggio di chiarire la singolarità della fede di Gesù in dipendenza dalla singolarità della sua identità ontica e, nello stesso tempo, di mostrare la differenza tra la fede 'cristiana' e una generica fede in Dio.

Ma per questo si richiederebbe un altro convegno.

Fede di Gesù e filiazione divina

di Pier Angelo Sequeri

1. *Il rilievo strettamente teologico della vicenda di Gesù e l'interesse cristologico della forma «fiduciale» del rapporto di Gesù con l'abba-Dio*

Il canone della compatibilità della fede cristiana con la *vita Jesu* non è scontabile né scontato: per il singolo come per la comunità. L'istituzione cristiana della fede 'confessante' è indiscutibilmente vincolata, sia in riferimento alla sua origine storica,¹ sia in rapporto alla sua struttura teologica,² al 'riconoscimento' della

¹ «La più recente ricerca su Gesù (*The New Quest*) è interessata alla dimostrazione di una certa continuità sostenendo che il kerygma post-pasquale avrebbe almeno un 'punto di contatto' nell'annuncio pre-pasquale di Gesù (che per molti ha oggi inoltre il valore di *norma normans* della fede)», H. SCHÜRMANN, *Regno di Dio e destino di Gesù*, Milano 1996, p. 18.

² L'impulso dato dalla costituzione *Dei Verbum* del Vaticano II al ricupero della concezione storica e cristocentrica della rivelazione di Dio è stato decisivo anche a proposito della restituzione della fede ad un più intrinseco rapporto con la storia di Gesù. La complessità di questo rapporto, già di per sé irriducibile alla questione apologetica dell'attendibilità dei vangeli come fonti di informazione, è di nuovo oggetto di ampia elaborazione teologica: dal punto di vista esegetico-biblico, teologico-fondamentale, cristologico-sistematico. L'effetto più vistoso della nuova importanza assunta da questo legame tra fede e storia si può riconoscere nella rilevanza sistematica assunta dalla ricostruzione del processo di formazione della fede neotestamentaria. J. GNILKA, *Gesù di Nazaret. Annuncio e storia*, Brescia 1993; J-N. ALETTI, *Gesù Cristo: unità del Nuovo Testamento?*, Roma 1995; R. SCHNACKENBURG, *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli*, Brescia 1993; R.E. BROWN, *Introduzione alla cristologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1995; R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, Cinisello Balsamo 1996. Dal punto di vista teologico-fondamentale, l'evoluzione può essere iscritta nel mutamento di sensibilità indicato da queste due asserzioni. «Forse è concepibile (dal punto di vista teologico-fondamentale) che il Risorto (il quale possedeva naturalmente una missione religiosa riguardo alla radicale vicinanza del Regno di Dio assolutamente vincolante per noi) possa essere sufficientemente riconosciuto già attraverso la sola risurrezione come colui che le affermazioni cristologiche ortodosse del cristianesimo confessano» (K. RAHNER, *Osservazioni sul significato della storia di Gesù per la dogmatica cattolica*, in K. RAHNER, *Nuovi Saggi*, V, Roma 1974, pp. 287-302, qui

singolare relazione di Gesù di Nazaret con Dio. La rivelazione cristiana ha come fondamento – e non solo come presupposto empirico e strumento espressivo – la manifestazione di Gesù e l'evidenza storica della sua verità teologale.³

p. 299). «L'esperienza delle prime comunità cristiane, legata indissolubilmente al contatto diretto con Gesù e, più tardi, attraverso la *memoria Jesu*, al contatto con il Signore, è la matrice del Nuovo Testamento come testo scritto» (E. SCHILLEBEECKX, *Gesù. La storia di un vivente*, Brescia 1976², p. 41). Attualmente, rispetto a questi modelli, pur contrapposti, della deduzione/evoluzione lineare del rapporto fra storia di Gesù e fede cristologica, si va incrementando una ricostruzione più sensibile al modello della corrispondenza/sovrapposizione reciproca fra evento di Gesù e appropriazione della fede. Dal punto di vista della teologia biblica si muove ad esempio in questa direzione P. GRELOT, *Jésus de Nazareth Christ et Seigneur. Une lecture de l'Évangile*, 2 voll., Paris 1997-1998. Dal punto di vista sistematico: J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris 1993: «Gli specialisti del Nuovo testamento sanno che la predicazione degli apostoli è imperniata sull'evento pasquale della morte e risurrezione, e che i racconti evangelici sono stati composti, non in un ordine cronologico, ma *per essere letti* sul medesimo asse, poiché il ministero di Gesù è raccontato, dal suo inizio, in forma di processo, il pensiero della morte vi è spesso presente, la sua risurrezione vi è pure prefigurata in diverse occasioni, e i racconti della natività sono immersi essi stessi nella luce della Pasqua. Questa ottica pasquale è anche al centro del contenzioso che oppone la nuova cristologia all'antica teologia del Verbo incarnato: quest'ultima prende l'incarnazione come fondamento del suo discorso sul Cristo, mentre l'Evangelo punta in direzione della risurrezione. Il rilievo evidenzia anche il procedimento e la difficoltà teologica della nostra impresa: si tratta di restituire la fede della Chiesa, ma attraverso il cammino della storia che ha condotto Gesù alla morte e alla risurrezione ... Noi abbiamo dunque l'impegno di indagare come si possa accedere alla fede nel Cristo (e al tempo stesso in Dio) seguendo i racconti dei vangeli, di quale fede essi rendano testimonianza, come sia possibile all'uomo di oggi condividere la medesima fede, e se sia possibile per questa stessa via raggiungere la fede della tradizione» (pp. 13 e 16). L'ulteriore incremento che in queste nostre riflessioni intendiamo suggerire, starebbe nel fatto che l'ottica della fede apostolica sarebbe già in partenza *concepita in termini di reciproca correlazione* fra la storia di Gesù e l'esperienza del Risorto, in modo che nella maturazione della coscienza credente i due momenti si sostengono a vicenda. Più esattamente: «le due grandi correnti della tradizione [quella incentrata sulla testimonianza della salvezza inaugurata con la risurrezione di Gesù e il dono dello Spirito e quella della narrazione memoriale della storia di Gesù] erano predisposte all'unificazione. Nei vangeli confluiscono entrambe: partendo dalla Pasqua e restando sempre nell'orizzonte della fede pasquale, ci si volge decisamente al Gesù terreno ... Tutto ci porta a concludere che questa corrente di tradizione incentrata sulla risurrezione, fu messa in moto immediatamente con la Pasqua stessa (ed è questa in effetti la conclusione condivisa praticamente da tutta la ricerca neotestamentaria), mentre l'altra si è formata attraverso un successivo, graduale recupero del materiale risalente al Gesù terreno, stimolato, come spinta di partenza, dalla fede pasquale stessa», V. FUSCO, *Le prime comunità cristiane. Tradizione e tendenze nel cristianesimo delle origini*, Bologna 1997, pp. 278-280. Sul nuovo interesse del confronto sia esegetico che teologico con il profilo della *historia Jesu*: G. SEGALLA, *La 'terza ricerca' sul Gesù storico*, in «Studia Patavina», 40 (1993), pp. 463-515; A. POMPEI, *Gesù terrestre. Criteri di fedeltà ecclesiale al vangelo e dibattito ecumenico*, in «Miscellanea Francescana», 96 (1996), pp. 455-488.

³ Si tratta naturalmente, come ormai dovrebbe essere acquisito, di una evidenza che non è né empirica, né concettuale, bensì corrispondente alla forma di una manifestazione simbolica della verità teologale. Dove appunto il senso della verità teologale diventa real-

La vita storica di Gesù di Nazaret si mantiene rigorosamente entro la forma della verità di Dio come dedizione per l'uomo, e la esegue intenzionalmente come il tema originario della propria testimonianza. Di qui la consegna di sé alla logica, certamente anomala, di una identità religiosa che cerca altrove, rispetto al codice ambivalente della tradizione del divino, la propria legittimazione. Nell'attuazione di tale consegna Gesù stesso appare radicalmente coinvolto nella dinamica di quel rapporto fra il «vedere» e l'«affidarsi» che chiede all'uomo di scoprire nella sua stessa vita i segni della «paternità» da cui proviene e della «filialità» alla quale è destinata.⁴

La totale confidenza della relazione all'*abba*-Dio, che in Gesù coincide con la perfetta assimilazione della sua volontà e con l'esercizio di una singolare coscienza filiale, è ormai da tempo all'attenzione dei teologi e degli esegeti. Sulla «esemplarità» di questo atteggiamento fondamentale di Gesù in ordine all'essenza della «fede», intesa nella sua tradizionale accezione di relazione esistenziale/teologale con Dio, e non nel senso intellettualistico/empirico proprio del moderno ordine conoscitivo, non mancano indicazioni esplicite e implicite del Nuovo Testamento (Gal 2,16.20; Rm 1,17; 3,22; Fil 3,9; Eb 5,20; 12,2). Di per sé, già l'elaborazione di questo aspetto sarebbe di assoluta rilevanza per il riscatto della teologia della fede dalla contrapposta deriva della sua mortificazione intellettualistica e sentimentale.

In un contesto teologico in cui prevaleva la designazione della fede come strettamente legata ai limiti della condizione finita e peccatrice, in contrapposizione radicale con la «visione» che qualifica la condizione beata della perfetta relazione con Dio, la rappresentazione della «fede di Gesù» sembrava minacciare la singolare verità cristologica della sua identità trinitaria con il Figlio. E ciò imponeva l'elusione o la reinterpreteazione dei testi biblici che vanno in questa direzione (si veda, per esempio, *Summa Theologiae* III,7,3, a proposito di Rm 1,17 e Eb 12,2, in netto contrasto

mente accessibile alla coscienza universale, consentendo alla certezza affermativa dell'assenso credente un rimando fenomenologico fondante ed ermeneuticamente fondato. In modo tale che appunto l'intenzionalità veritativa della coscienza credente, pur indeducibile dall'evidenza simbolica, possa nondimeno distinguersi apprezzabilmente (e in modo anche criticamente sostenibile) dalla pura autoreferenzialità di una volontà interpretante. Cfr. G. COLOMBO (ed), *Evidenza e fede*, Milano 1988.

⁴ Personalmente ho sviluppato questa prospettiva, assegnando un ruolo determinante alla figura della *fides Jesu*, in P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Brescia 1997², pp. 159-242.

con la lineare impostazione del maestro Pietro Lombardo, *Sententiae* III,23).

L'elaborazione più approfondita del carattere integralmente storico della incarnazione, e il ricupero della più sostanziale nozione di fede come principio di una relazione di totale adesione esistenziale a Dio, consentono oggi di apprezzare l'importanza di quella indicazione, senza pregiudizio (anzi) per la comprensione dogmatica della singolarità e unicità della identificazione di Gesù con il Figlio. In questa prospettiva la fede di Gesù diventa il principio stesso della modalità rivelativa e storica dell'incarnazione; e al tempo stesso il fondamento di quella felice relazione con Dio che attua il Regno nella sua stessa persona. Ed è sul fondamento di quella fede, e del suo esito nella risuscitazione di Gesù dai morti, che la nostra fede in lui realizza, per suo tramite, la comunione con Dio che ci libera dal male e ci introduce nella vita eterna di Dio.⁵

Lo sviluppo cristologico del motivo neotestamentario della fede di Gesù, in ordine al contributo che essa può portare alla determinazione e alla intelligibilità dell'identità di Gesù come Figlio eterno di Dio fatto uomo, si prospetta in tre direzioni.

Una è di tipo, diciamo così, metodologico, e riguarda l'unità dei due testamenti. In tale prospettiva infatti, un'interpretazione cristologicamente conseguente dell'antico patto può seguire il filo della formazione del perfetto credente in cui il Dio dell'alleanza desidera identificarsi, per consacrarne il compimento a favore di tutti.⁶ Le altre due conseguenze riguardano le implicazioni del

⁵ Per la ripresa moderna del tema, si vedano per esempio: G. EBELING, *Jesus und Glaube*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 55 (1958), pp. 64-110; K. RAHNER - W. THÜSING, *Cristologia. Prospettiva sistematica ed esegetica*, trad. it., Brescia 1974, pp. 249-269; J. GNILKA, *Gesù di Nazaret. annuncio e storia*, trad. it., Brescia 1993, pp. 171-173; I.G. WALLIS, *The Faith of Jesus Christ in early Christian Traditions*, Cambridge 1995.

⁶ È doveroso ricordare che questa prospettiva non riscuote interesse specifico e sistematico nell'ambito della teologia e dell'esegesi. Ovvio che se ne parli in qualche modo quando si studia il nesso tra Gesù e la figura del 'Servo di JHWH' di Isaia. Ma l'argomento è interamente assorbito dalle questioni relative alla coscienza soteriologica di Gesù e alla interpretazione proto-cristiana del valore salvifico della sua morte. Cfr. P. GRELOT, *Les Poèmes du Serviteur: De la lecture critique à l'hermeneutique*, Paris 1981; R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù Cristo*, cautamente accenna al collegamento di questa tradizione profetica (soprattutto Is 52,13-53,12) ai tratti dell'autocoscienza che trapela dalla predicazione e dal comportamento di Gesù: ma il riferimento principale è all'*a priori* della coscienza di un morte espiatoria e salvifica (pp. 160-163). Tra gli ostacoli che rendono problematica l'idea di un'integrazione neotestamentaria di questa tradizione, Penna cita tra l'altro «il fatto che né il Messia né il figlio dell'uomo hanno mai avuto in Israele

dogma cristologico, in coerenza con la figura originaria della rivelazione storica. Da un lato in termini di radicale assicurazione della *homousia* del Figlio con l'umanità storica e mortale di Gesù, che si compie appunto come figura riuscita del perfetto credente: e adombra tale riuscita nella disponibilità di Dio al compimento escatologico della intesa affettiva con la creatura oltre la morte.⁷ Dall'altro come accesso rigorosamente anti-gnostico di Gesù alla qualità ontologica trascendente della sua singolarità di Figlio: che consente di riconoscere in Dio stesso la radicale apertura alla

una sorte di sofferenza e tanto meno di espiazione per i peccatori», e che «Is 53 nel medio giudaismo non conobbe mai un'interpretazione messianica individuale» (p. 163). Mi domando se questi fatti non potrebbero suggerire l'opportunità di rivedere precisamente l'accanimento apologetico sulla questione dell'autocoscienza sacrificale di Gesù: rendendo appunto plausibile una più fondamentale associazione della tradizione profetica del servo fedele (e messia non dominatore) che incarna precisamente la figura del perfetto credente. Trovo persuasiva l'impostazione del raccordo in senso contrario (dalla incondizionata dedizione per la rappresentanza della *basileia* di Dio a favore degli uomini, alla identificazione della propria morte come compimento necessario di quella destinazione) formulata da H. SCHÜRMAN, *Regno di Dio e destino di Gesù*, pp. 55-139. Penso anche alla possibilità che la stessa lettera agli Ebrei, interrogata sullo sfondo della connessione obbedienza/fede, e non solo obbedienza/passione, offra risultati persino migliori, per la ricognizione della sua struttura cristologica, di quelli che emergono dalla consueta polarizzazione sul legame sacrificio/sacerdozio. L'inquadramento di Gesù, «autore e perfezionatore della fede», al culmine della storia della fede che riassume l'intera storia salvifica, presenta una vistosa intenzione 'ermeneutica' e 'sistemica', che potrebbe essere forse utilmente approfondita come chiave di lettura della peculiare mediazione di Gesù: singolare e corporativa ad un tempo. In questo senso trovo sorprendente che un testo giustamente orientato come quello di J.-N. ALETTI, *Gesù Cristo. Unità del Nuovo Testamento?*, escluda dalla sua analisi dell'intero epistolario neotestamentario la lettera agli Ebrei con questa singolare motivazione: «Non ho voluto verificare la mia ipotesi con l'aiuto della lettera agli ebrei, forse perché, essendo un saggio di cristologia, questo scritto costituiva una testimonianza ideale. Il fenomeno di cristologizzazione dei diversi campi della teologia mi è sembrato molto più interessante» (p. 118). Aggiungendo in nota n. 114: «Si obietterà certamente che questo scritto non cristologizza la fede, che non viene lì mai definita come fede in Gesù Cristo. Ma l'insistenza della lettera agli Ebrei sulla mediazione di Cristo e i suoi effetti relega in secondo piano la fede in lui. Da notare anche che la fede è lì messa in rapporto con Cristo in due passi importanti: Eb 12,1-2 (dove Cristo è modello di fede) e in Eb 10,19-25 (dove egli ha reso possibile l'obbedienza della fede)». L'assunto programmatico del libro, ben formulato e del tutto condivisibile (cfr. pp. 9-40), mi appare di fatto eseguito in una chiave che ne limita sensibilmente i risultati. Nel corso dell'esposizione infatti vediamo aggravarsi a tal punto la distinzione (già in sé non del tutto perspicua) fra fede cristologica e cristologizzazione della fede, da rischiare la perdita del loro effettivo legame. L'impressione è che la convenzionale separazione teologica alla quale si vuole ovviare, perché estranea al Nuovo Testamento, rimanga invece il criterio dominante per l'istruzione e lo svolgimento della ricerca teologico-biblica.

⁷ La consostanzialità di Gesù con la condizione dell'*homo viator*, che impedisce di pensare ad una umanità estranea a quella reale, non va considerata un'ovvietà. Nella condiscendenza divina c'è un mistero da pensare a fondo anche da questo lato, non soltanto da quello della divinità del figlio.

determinazione di una reale corrispondenza affettiva, escludendo l'idea della generazione eterna come semplice raddoppio o ripetizione della divinità del Padre.⁸

2. *L'«homousia» umana del Figlio nella incompiuta battaglia per la gnosi ortodossa della fede: «Ur-frage» del Gesù storico*

Il grande confronto che inaugura la tradizione di un pensiero specificamente cristiano su Dio, impostato sul fondamento della manifestazione di Dio in Gesù, è anzitutto battaglia sulla intrinseca qualità teologale della *historia Jesu* (in quanto effettività/effettualità di Dio, e non come semplice predicazione/attestazione riguardo a Dio).

Nel contesto della lunga ed estenuante battaglia contro la gnosi, che mira ad imporre l'omologazione del cristianesimo in termini di 'spiritualità teologale' (tardo-giudaica e neo-platonica) alternativa alla storia, l'ortodossia fa appunto valere la *memoria Jesu* come elemento discriminante per la singolarità della confessione cristiana di Dio.

In tale quadro, l'ontologia teologale di Gesù è ostinatamente esplicitata e custodita nell'orizzonte della sua iscrizione dentro il realismo fenomenologico dell'evento fondatore (la *historia Jesu*, appunto). Sia nel senso di una 'effettualità' fondante, ossia di una determinatezza storica della manifestazione di Gesù, iscritta nell'attestazione memoriale del canone biblico, che non deve essere dissolta nel costruito mitico (ontologico) o allegorico (ermeneutico) che la interpreta. Sia nel senso di una 'effettività' di Gesù di Nazaret che è costitutiva della verità di Dio proprio nella sua qualità di evento che accade, e perché accade.

⁸ E qui bisognerà riprendere a pensare con più coraggioso rigore la testimonianza di Gesù medesimo. Perché mai la cura con la quale Gesù identifica le prerogative del Padre rispetto al figlio, («Dio solo è buono», «Il giorno e l'ora solo il Padre li conosce», e molte altre figure del rispetto e dell'obbedienza che rivelano l'intenzione di non sostituirsi e di non essere sostituito all'*abba*-Dio) dovrebbe valere essenzialmente come cautela didattica o temporanea restrizione, e non come rivelazione della posizione del figlio in quanto figlio? Il figlio confessato dalla fede è «consostanziale», «della stessa natura», «uguale» rispetto al Padre. Ma sempre come figlio. E sul fondamento della rivelazione cristologica di Gesù a proposito di ciò che significa essere figlio.

La vicenda è tanto più significativa, per il fatto che l'ortodossia non dispone di alcuna elaborazione propria, né di alcuno sfondo culturale e teorico significativo per sviluppare questa determinazione. Lo sfondo infatti è semmai a favore della gnosi. In questo senso, l'ortodossia ne frequenta infatti tutte le figure possibili. Ed è proprio questo che ci mette nell'imbarazzo con il tenore verbale e speculativo di molti testi (da Paolo a Origene).

D'altronde i materiali migliori per la teo-logia sono comuni: la tradizione giudaica (più o meno esoterica) della interrogazione delle scritture sacre, e la grande speculazione neo-platonica (o semplicemente post-platonica) sul divino. La gnosi è dunque sostenuta da un'importante tradizione ermeneutica del testo sacro, e dalla più raffinata spiritualità filosofica dell'epoca. È infine ispirata dal vento gagliardo della religiosità antico-orientale, che raccomanda la qualità di una sequela di alto profilo ascetico-spirituale, che svolga nel contempo ruolo di *leadership* nei confronti di una religiosità popolare più immaginosa e convenzionalmente devota, legata appunto all'esteriorità della storia. Ilici, psichici, spirituali: con molte variazioni, binarie o ternarie, lo schema rimane in vigore tutt'oggi.

Il punto di resistenza ricavato dall'attaccamento all'orizzonte di una verità teo-logica che «proprio lì» si costituisce (nella storia di Gesù e dei suoi), e «proprio così» si rivela (come effettività/effettualità di Dio in Gesù), è indubbiamente il rifiuto di ogni modello provvisorio/transitorio della identificazione di Dio in Gesù. In questo senso, «incarnazione» e «assunzione» sono anche modelli gnostici che vanno continuamente corretti: Gesù è il Signore, Gesù è il Figlio, Gesù è il Messia, Gesù è il Risorto.

L'anomalia, ossia la ferita del modello neo-platonico di riferimento, è sempre evidente, anche quando si fa invisibile nell'uso *ab-solutus* della stessa parola, dello stesso sintagma, della stessa formula. *Lógos sárx egéneto*: la differenza è di un capello e di un abisso.

Si tratta infatti di de-cidere la sua interpretazione in riferimento alla singolarità di questo differente che è Gesù. Lo sfondo comune impone la distanza dell'incarnazione dal protocollo della trasformazione della sostanza; l'elemento differenziale ne vieta l'aggiustamento in termini di puro rivestimento della identità del *Logos*. La decisione può essere presa e confermata soltanto rammemorando che il *Logos* della vita è quello stesso che «le nostre

mani hanno toccato e i nostri occhi hanno visto». Il Signore è lo Spirito; ma soltanto se il Signore è Gesù risorto, e Gesù risorto è – e rimane – il figlio di Maria crocifisso. Ché «altro» la fede non conosce e non sa.

L'operatore anti-gnostico del compimento della verità teologale, nell'esperienza di rivelazione cui approda l'evento fondatore, è appunto il referente «corporeo» dell'identificazione di Dio in Gesù.

Quello che appunto fa la differenza: sia nei confronti di ogni ricorrente attenuazione della singolarità ontologica della verità di Dio che vi si iscrive, sia della radicalità fenomenologica della sua manifestazione (quello che si vede è precisamente ciò che è). Corpo del Figlio veramente morto e veramente risorto: dunque corpo che permane, riferimento non transeunte dell'identificazione del Figlio in terra e in cielo (Gesù è Signore, l'Agnello ferito è sul trono dell'Altissimo). Il realismo dell'azione/rivelazione di Dio che vi si iscrive è determinato, nella sua possibilità di riconoscimento, dall'identificazione del corpo del Signore: dove invece esso è superato, trasceso, semplicemente rivestito e utilizzato, anche il Signore è perso. Corpo di comunione nell'eucaristia cristiana, il cui discernimento è questione di vita o di morte. Corpo di rivelazione nelle sante scritture, che sono *litterae Dei*. La corporeità del Figlio qui è simbolicamente densa di una risonanza che include/rappresenta interamente Dio (*pléroma, eikón, morphé*) e lo Spirito (il Signore è lo Spirito) ma senza perdere il vincolo con l'indice realistico della «carne». *Caro cardo salutis*.

Il vettore di significazione, cioè la modalità prospettica secondo cui l'operatore anti-gnostico svolge la sua funzione di indirizzamento e di resistenza, è notoriamente quello salvifico-escatologico: salvezza dell'uomo, riscatto della creatura, liberazione dal male, compimento della redenzione come divinizzazione della creatura.

Ciò non deve però essere interpretato come adozione di una linea «funzionale» dell'interpretazione cristologica di Gesù che sottace corrispondentemente l'approfondimento «ontologico». Una simile linea di interpretazione non corrisponde in alcun modo alla storia effettiva delle dottrine. I suoi presupposti sono infatti impiantati in una contrapposizione anacronistica, priva di giustificazione: sia in punto di merito che dal punto di vista dell'orizzonte culturale. La contrapposizione infatti è tipicamente moderna: ultima-