

LA FEDE UNICA VIA ALLA VERITÀ' DI CRISTO

Lo studio che segue non è tanto la presentazione di un'opera teologica, più che filosofica, di Teodorico Moretti-Costanzi, dal titolo *la fede sapiente e il Cristo storico* (ed. Sala Francescana di cultura « P. Pietro Giorgi », Assisi 1981), quanto il piccolo tentativo di dialogare col suo Autore, in una condivisione partecipe di alcuni modi del suo accogliere l'annuncio cristiano.

Una presentazione dell'ultima fatica di T. Moretti-Costanzi, ordinario di filosofia teoretica all'Università di Bologna, non sfuggirebbe al rischio di una semplificazione troppo riduttiva. Il coglierne alcuni aspetti, fatti propri secondo la modesta misura con cui chi scrive può averli compresi in modo personale e cerca di presentarli nello stesso modo, esonera il lettore da attribuire all'Autore la responsabilità di limiti non imputabili alla sua opera, ma piuttosto a chi ne ha fatta questa lettura.

Se l'Autore ha voluto « inserire la sua verità privata nel mosaico delle altre innumerevoli, giusta la *Veritas communis* del cristianesimo, da cui tutte sono richieste, una per una » (p. 8), uno dei fini del suo studio è quello di condividere, nell'ambito dell'unica Verità, alcuni aspetti del suo modo di esplicazione del cristianesimo. Posto che i filosofi cristiani non difendono o sostengono il cristianesimo, ma lo esplicano (p. 139).

Ma se « nella Verità... confluiscono in armonia le voci degli affermatore memorabili » (p. 9), possono accordarsi nella stessa armonia anche le voci più modeste dei tanti credenti non memorabili, ma pure resi consapevoli dal Cristo che « la vita umana non è mortale perché *purtroppo* vi si muore, ma per il fatto che la si vive mortalmente » (p. 67 nota), ed è invece già inizio di vita eterna quando, « risorgendo, in ogni azione degna, spontaneamente ci si vota a Cristo » (ivi). Diremmo: ci si vota in risposta a una chiamata, che fa del chiamato un prescelto per un impegno di servizio ai fratelli, un

afferrato da Dio in modo esclusivo per un ministero di salvezza nei confronti degli altri.

Non sono certo presentati, in questo piccolo lavoro, « i punti-chiave della persuasività segreta e immensa » (p. 17) della fede dell'Autore, che fa il punto, con questa sua opera, di una già lunga professione di pensatore cristiano, formato sui Padri e i dottori medievali, particolarmente francescani. Nella volontà di imporre al tempo come caduca successione di giorni il proprio tempo (p. 8) come tempo della grazia, in cui ci si ritrova in quanto credenti, sottratti da esso al dispersivo venir meno di ogni cosa umana. Ma nonostante la sua parzialità e incompiutezza, questa riflessione vuol almeno richiamare al valore di un'opera nata dalla chiara consapevolezza della fede e suscitatrice di fede.

L'Autore afferma che « più si determinano stanchezza e disagio nella ricerca, meglio ci si accorge dell'incompibilità della sua strada » (p. 7), ma crediamo che alla testimonianza cristiana, di per sé sempre incompiuta, basti l'« espressione di ogni umile credo pago di sé » (p. 140), come T. Moretti-Costanzi definisce la filosofia di cui è partecipe.

Ci pare che la forte e sofferta testimonianza offerta *dalla fede sapiente e il Cristo storico* « sia sufficiente a persuadere chi ha orecchi atti a sentire e a capire » (GIUSTINO, *La prima apologia*, 53) della meraviglia della grazia di aver « creduto all'Amore » (1 Gv 4, 16).

La « cum-scientia »

L'essere, nel suo darsi originario di realtà corale, comunionale, è *cum-scientia, civitas Dei, bona societas* (p. 7). Solo nella *cum-scientia* è percepibile la rivelazione cristiana. Ma poiché la *cum-scientia*, che comprende tutti, si esplica in ciascuno in tre forme: *esse, nosse, velle*, il cristianesimo è al tempo stesso teologia-filosofia, arte, religione. E' la realtà nella sua globalità, nella ricchezza di tutte le sue possibili esplicazioni.

La realtà infatti è verità ma, poiché è realtà come *cum-scientia*, ha diverse possibilità di intensità e di qualità, diversi gradi o stati che divariano secondo una gradualità di esperienza illimitata.

Nelle sue possibilità massime, la realtà è concreta, cioè coinvolge nell'esperienza tutta la persona, nella densità delle sue valenze (intelligenza, volontà, sensibilità), nell'apertura agli altri, in rapporto al mondo inteso come mondo-ambiente, intimamente unito a essa, espressione del suo stesso vivere.

La sapienza

La possibilità più alta della realtà è la sapienza, intesa nell'accezione tipica del pensiero medievale: *sapientia* come esperienza totalizzante, onnicomprensiva. Essa attiene alla persona intera in relazione agli altri (comunione) e al mondo, intesi gli uni e l'altra non come realtà opposte alla persona, da considerare dall'esterno, ma intimamente relazionate a essa.

La sapienza è perciò totalmente diversa dalla scienza, che suppone un soggetto che conosce e un oggetto da conoscere, al di fuori di un rapporto di comunione, secondo un'esperienza limitata e riduttiva della realtà.

La sapienza non riguarda la ragione conoscitiva, che attiene a un conoscere limitato e depauperato, ma l'intelletto come modo di *intus legere*, di partecipazione piena, diremmo sponsale, alla realtà da conoscere.

La conoscenza rappresenta, rispetto alla sapienza, l'espressività di un grado minimo di esperienza, è come la malattia nei confronti della salute. La sapienza non è perciò controllabile dalla ragione conoscitiva, e può assumere un atteggiamento critico verso di essa, perché è di una qualità più alta. Poiché la fede attiene alla sapienza, ne deriva, come vedremo, che la fede è un sapere superiore al conoscere.

La sapienza è una in-telligenza in profondità, cui vanno relative sensibilità e volontà. Attiene perciò anche al bello e all'azione. Comporta un atteggiamento contemplante¹, di ammirazione della bellezza, e uno attivo, perché è anche prassi. Non è un conoscere arido, privo di senso del bello e senza slancio. E' un sapere contemplante e appassionato, il sapere sommo di tutti i mistici, che è santità. Il vero sapiente, per Bonaventura, e non per lui solo, è il santo. Per Giovanni della croce, chi ama Dio sa di lui di un sapere che è anche percezione di colore, profumo, suono, silenzio, fruizione di solitudine e comunione:

Mi Amado, las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos,

¹ Non usiamo l'aggettivo « contemplativo » che può indurre a pensare chi contempla scisso da ciò che contempla. Con « contemplante » vogliamo indicare l'atteggiamento di chi partecipa con tutto l'essere, totalmente coinvolto, alla Verità-Bontà-Bellezza.

la noche sosegada
 en par de los levantes del aurora,
 la música callada,
 la soledad sonora,
 la cena que recrea y enamora (*Cantico spirituale*, 14-15)².

La sapienza è perciò un sapere che non attiene al conoscere esclusivizzato (intellettualismo), all'agire o al sentire assolutizzati (volontarismo, estetismo: « tutti *ismi* patologici » [p. 53] che derivano dal porre a fondamento di tutto una realtà intesa in modo riduttivo, astratto, avulso dal *cum-scire*).

La scienza

E' l'equivoco in cui cade la scienza, se presume di porsi come criterio di valutazione di ogni aspetto della realtà, mentre « le sfuggono i segreti per cui le cose sono cose » (p. 40), perché non le coglie nella loro profondità. La scienza, ogni scienza, vale nel suo ambito, non quando vuol proporsi come interpretazione unica della realtà. « Un'opera d'arte, nel suo bello, come non può venir riconosciuta e apprezzata da alcuna scienza, così non può esserne svilita » (ivi). Allo stesso modo, e potremmo dire tanto di più, ogni esperienza di Dio.

La misura con cui Dio creò il mondo (*Sap.* 11, 21) non attiene tanto alla matematica, quanto alla sapienza, anche se essa abbraccia anche la matematica. Non a caso il termine usato dai LXX nel testo biblico richiamato, *métron*, è lo stesso che usava Protagora per affermare l'« uomo misura di tutte le cose ».

Un esempio vistoso dell'invadenza della scienza fuori del suo ambito proprio l'abbiamo nella psicologia, quando viene proposta come unica lettura dello spirito dell'uomo. Già Paolo vedeva nell'uomo psichico un aspetto dell'uomo carnale, totalmente opposto a quello spirituale (*I Cor.* 2, 14-15).

La scienza si esprime in una conoscenza limitata che è « perdita di *sapor* » (p. 102), dell'io stesso. E' l'annullamento della persona e quindi degli altri (la comunità, luogo della comunione) e del mondo, come ambiente in cui il singolo risulta relazionato agli altri.

Visto nell'ambito di una conoscenza astratta, dicotomistica, il mondo diviene un mondo-cosa, somma di enti strumentalizzabili, privi di valore proprio. Il mondo in ordine al quale Ignazio di An-

² In S. Giovanni della croce, *Opere*, Roma 1967², 496.

tiochia può dire: « Nulla di ciò che si vede è reale » (*Ai Romani*, 3).

Il mondo vero è quello delle origini, il mondo dell'Eden come espressione pura di Dio.

Alla sapienza come esperienza concreta di Dio e, in lui, di sé, corrisponde un linguaggio che è testimonianza. Mentre il linguaggio della scienza è formale e impersonale, il linguaggio della sapienza è nuovo perché attiene a esperienze positive, sapide. Perché è, diremmo, il linguaggio dello Spirito.

Critica del conoscere

Riconoscere la scienza come conoscenza limitata e depauperata della realtà costituisce la critica. E' l'atteggiamento dello spirituale, che giudica tutto senza esserne giudicato (*I Cor.* 2, 15). La critica è anche ontologia, da intendersi meno come discorso intorno all'essere, che come testimonianza silenziosa: « il silenzio intelligente dei fedeli che non discutono e non dimostrano » (p. 51). L'ontologia è fede come testimonianza di Dio, è teologia come lettura della realtà in Dio, di cui Cristo è epifania. L'ontologia è « da valutare più nell'on che nel *logos* ». Lo prova « il silenzio dei capaci di intendere e farsi intendere a soli sguardi » (p. 51).

Il cristianesimo è critica del conoscere perché la fede, che attiene alla sapienza, è in sé critica. E' ontologia — « l'ontologia teologico-sapienziale della fede nella realtà pregnante dei suoi termini: Dio, anima, mondo » (p. 48) — come testimonianza del Cristo-verità, riconoscibile solo dall'interno della sua verità, di lui stesso verità: « Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce » (*Gv* 18, 37).

La metafisica, scienza che gonfia

Se il cristianesimo è l'unica vera filosofia, filosofia come ontologia, che trova in Dio stesso i modi di discorrerne con un discorso che è insieme vita, esclude di per sé la possibilità di una metafisica.

La metafisica infatti nasce dalla perdita del senso di concretezza proprio della rivelazione, dalla volontà di trattare delle sue verità come di oggetti proposti a un esame scientifico: diverso da quello proprio della scienza solo perché è rimandato a un al di là di essa, che però non ne cambia il piano, la qualità.

La metafisica non è filosofia e non è scienza. La vera filosofia, « rappresentata dal cristianesimo, l'ha infatti sempre respinta, con la sua critica, nel finito, e condannata come chiacchiera nella sua pretesa d'andare oltre, in un al di là dove non giungono impegno,

vita ed esperienza » (p. 16). La scienza la giudica vana e inespressiva. La metafisica è una pseudoscienza che ha la presunzione di sorpassare coi mezzi della ragione il suo limitato settore d'esperienza, in direzione di un oltre che però è immaginato del tipo dell'oggetto della ragione. E' aspirazione a una natura rivelata, espressa coi criteri di una mente non illuminata dalla rivelazione.

Solo raggiungendo l'autenticità del proprio io si attua quella natura rivelata che non conosce più rimandi e astrazioni. E' l'esperienza letificante dei santi, che nella partecipazione piena, totalizzante alla Verità-Cristo, vivono già la condizione beatifica. In una comunione con Dio che è insieme comunione, nello Spirito, con tutti i fratelli, e percezione di un mondo puro e amico, dove perfino le belve sono sorelle. (Si pensi a certe mirabili testimonianze dei padri del deserto).

La fede

Principio e fondamento della realtà, Dio non è un ente conoscibile fra gli altri. Il solo pronunciarne il nome sottintende un sapere esperienziale di lui che è la fede.

La fede è apprensione di sé, degli altri, del mondo, in derivazione da Dio: di sé come persona unica, che Dio ama (*1 Gv 4, 10*); degli altri come fratelli, partecipi dello stesso dono di creazione e redenzione; del mondo come luogo dove si manifesta e vive la comunione, nella luce della Presenza che regge e anima tutto (p. 25).

La fede, si è detto, è ontologia. Anche nella sua espressione più tenue include un'esperienza di Dio: incoativa, incipiente, infinitamente approfondibile nella sua inesauribilità, ma già presente. Ontologia come *logos* che aderisce all'*on* e lo esplica, quindi filosofia-teologia. La realtà nuova rivelata da Cristo « comporta il *sápere* capace, nel farlo intendere rivelatamente (filosofia), di farlo *credere* in seno al Dio medesimo che gli è Padre » (p. 36).

E' la testimonianza del cristianesimo primitivo. Solo la rottura di questa identificazione ha portato alle distinzioni ragione-fede, filosofia-teologia, cristianesimo-religione ecc., che segnano un impoverimento della consapevolezza originaria.

Poiché la filosofia, in quanto esplicazione della realtà, è insieme verità, bontà, bellezza, la fede è anche etica ed estetica. Attiene alla sapienza stessa come espressione di Dio nel suo essere Verità-Bontà-Bellezza. E attiene all'uomo (psicologia) e al mondo (cosmologia) come espressioni inscindibili di quel *cum-scire* in cui Dio si manifesta (p. 46).

Esperienza della derivazione di tutto da Dio, la fede rende persone, situazioni e cose capaci di parlare il suo linguaggio, apre a una lettura profonda della realtà. Dio « nel rivelarsi... in una figura, in una parola, in un'azione, vi si fa riconoscere con immediatezza e sicurezza. Non più e non meno che nei documenti che l'attestano e che nulla attestano senza la fede » (p. 15). Il mondo diviene tutto epifania, parola di Dio, voce sua attraverso tutta la creazione. Basterebbe richiamare il salmo 104, o la risposta di Iahvé a Giobbe (Gb 38-39). Ma citiamo ancora Giovanni della croce:

Mil gracias derramando
 pasó por estos sotos con presura,
 y, yéndolos mirando,
 con sola su figura
 vestidos los dejó de hermosura (*Cantico spirituale*, 5)³.

Linguaggio allusivo, evocativo, « silenzioso ». Non parola che vuol dimostrare, ma testimonianza che convince suscitando un risveglio: « Svegliati, o tu che dormi, destati dai morti, e Cristo ti illuminerà » (Ef. 5, 14).

« Quando ci si accorge che al senso, al dover essere e alla capacità di essere del proprio io, non rispondono le condizioni della vita..., è allora che si determina, non certo passivamente ma nemmeno per nostra iniziativa, quella specie di protensione attenta, matrice di attesa e di speranza, a quanto di noi si avverte trascendere la vita stessa su un altro piano della realtà » (p. 10).

La fede non è un anelito soggettivo verso un oltre sconosciuto (p. 22, nota 1). Anche se è penetrazione nel mistero insondabile di Dio è già, pur in forma non ancora perfetta, sapere di lui. Non un conoscere relativo alla scienza (p. 21), non una propedeutica alla sapienza, ma sapere vero, integrale. E' significativo che si creda *in* Dio, non *a* Dio. Non a un'entità astratta e lontana, ma in una Presenza concreta e vicina: l'Inaccessibile che è il vicino (per es. Sal. 119, 151), il mistero che in Cristo si apre all'uomo per rispondere alle sue domande più inquiete (Gv. 16, 23).

Fede e dubbio

L'insicurezza non è relativa alla fede ma al credente che, « potendo cessare di essere tale per una prevalenza, in lui, dello psichico,

³ In o.c., 492.

può sminuirsi così da scendere sotto al livello del proprio credere... Il *sapere* pneumatico per cui egli crede... non lo libera dalla possibilità psichica strutturale del conoscere insipido alienatore » (p. 55).

La fede che dubita è morte. Meglio: è non-fede. Chi crede in Dio ne sa « con una fede che non ammette dubbi e incertezze » (p. 47). La fede è salvezza. Chi dubita, come Pietro che cammina sulle acque, scade a quel piano deficitario di esperienza in cui si consuma la vita di chi affonda nella perdizione (p. 65). Ciò non toglie che la fede abbia un'infinita possibilità di approfondimento, ma nell'ambito del già saputo con un'intuizione originaria che fonda ogni successiva esperienza.

La fede non si ha, quasi fosse una qualità acquisibile. Nella fede si è, ci si ritrova per grazia. Perciò la fede è un dono. Riconoscere in Gesù di Nazaret il Cristo-Dio è possibile solo nell'ambito del *sapere* della fede. « Gesù non riuscirebbe ravvisato se insieme non fosse inteso rivelatore » (p. 31), annunciatore di Dio, suo Verbo. Rivelatore del mondo, ripristinato dalla corruzione operata dal peccato. Rivelatore delle persone redente.

La fede non è « l'accreditamento di un accaduto storico » (p. 124). E' la percezione della verità « nel lampo di una trepidante visione » (AGOSTINO, *Le confessioni*, 9, 10), nello slancio dell'entusiasmo.

Fede e vangelo

La stessa parola di Dio non parla senza l'attesa e la disposizione ad accoglierla, senza che Dio apra il cuore alla comprensione delle Scritture (*At.* 16, 14). Il vangelo non dice nulla a chi non crede nel Risorto. La condizione per accogliere la buona notizia nella sua assoluta novità è la novità di Vita, che consente una partecipazione intelligente « non tanto e non solo al vangelo stesso, quanto al senso favorevole di un'orbita storica di civiltà e di società dove la tradizione dura » (p. 105). Solo da questa partecipazione intelligente scaturisce il riconoscimento del vangelo. Che non sussiste senza la chiesa, nel cui ambito fu scritto, per ispirazione dello Spirito, e nel cui orizzonte va letto, con la stessa fede con cui fu scritto. Letto nella comunione della *bona societas*, nella carità che lega fra loro i testimoni della risurrezione, dai primi che lo furono di fatto a noi che lo siamo tramite la fede nell'annuncio ricevuto, lungo le generazioni, da loro stessi.

Fedeltà fino al martirio

« La fede, anche se indotta, è sempre *sapiens* » (p. 134). Padri e dottori cristiani, particolarmente Bonaventura, indicarono concordi nell'ignoranza (conoscitiva) il modo più consono alla vera sapienza della fede (p. 141).

La fede si esprime nella fedeltà. Fedeltà a se stessi, nell'esperienza di non appartenersi, di essere « dall'eternità voluti e progettati come unici indispensabili, tra innumerevoli singoli equivalenti, nell'economia dell'universo » (p. 57). Fedeltà al proprio io profondo, generato da Dio. Da qui « *l'amor sui* negatore di ogni egoismo, il rispetto in proprio, umile e grande, nella capacità di andare unito al massimo disprezzo di se stessi, e insieme la fiducia che questo io, voluto da Dio, non andrà perso » (p. 58).

Fedeltà che può giungere fino al martirio. « Il martire che fedelmente rinuncia sereno... a questo mondo non rinuncia in effetti che alla materialità che lo deturpa » (p. 58). Vi rinuncia perché *sa* del mondo vero, puro e lieto, di cui *questo mondo* costituisce solo il limite. Il martirio « significa, semplicemente, preferire a questo mondo il paradiso » (ivi). Perché la fede è già vita eterna, percezione del mondo autentico, in cui tutto è buono (*Gen.* 1, 31).

Impossibile non richiamare qui la testimonianza di Ignazio d'Antiochia: « E' bello per me tramontare al mondo per Dio, e così risorgere in lui... Lasciate che io beva la pura luce. Giunto là, sarò veramente uomo. Lasciate che io imiti la passione del mio Dio » (*Ai Romani*, 2.6).

Dio

La fede così intesa percepisce Dio nella sua realtà di vita. Dice mirabilmente Gregorio nisseno: « Dio è per natura principio di vita e la sua essenza non può essere racchiusa in concetti umani. Concepire Dio partendo dalle nostre conoscenze significa non possedere la vita »⁴.

Dio è il fondamento dell'anima e del mondo, che costituiscono, con lui, la rivelazione: l'io è in quanto deriva da Dio; il mondo è l'ambiente di comunione originariamente piena, velata ora dal peccato, ma ripristinabile a opera della redenzione. Dio non prescinde dall'uomo. E' il creatore che si compiace della bontà della creazio-

⁴ *La vita di Mosè*, tr. it., Alba 1966, 182.

ne, il Dio d'Israele che guida e libera il suo popolo, il messia divenuto intimo alla persona nel Cristo (Gv 4, 26).

E' il Dio « sorgente della vita » (Sal. 36, 10), che non si conosce attraverso un processo causale che ne « provi » l'esistenza, ma aderendo a lui fino a dividerne, nel Cristo, la vita: « Per me vivere è Cristo » (Fil. 1, 21): la vita del Cristo-Dio rivelatore, che è risurrezione in atto (p. 119).

E' il Dio della rivelazione, nel cui mistero si è immessi attraverso un *sápere* che attiene a tutto l'essere: è intelligenza che percepisce, sensibilità che gusta, volontà che ama il Dio che « non si desidera che amandolo » (p. 59). Il Dio che trasforma la sua creatura, che nel rivelarglisi la rende nuova, capace di accogliere la sua rivelazione, di leggere nel mondo la sua parola, di vedere se stessa vivente in lui, in cui « ci muoviamo e siamo » (At. 17, 28).

Gesù Cristo

Ma Dio si è rivelato nel Cristo, « faccia di Dio, luce del mondo » (p. 30). Se la filosofia, fin dal suo albeggiare nell'uomo, è anelito alla sapienza che sarà in atto con la rivelazione (p. 15), la filosofia-teologia cristiana è di fatto cristologia.

La prima qualificazione di Cristo è Figlio di Dio. « Questi (segni) sono stati scritti perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate vita nel suo nome » (Gv. 20, 31). E' il centro dell'annuncio cristiano.

Il Gesù storico

L'annuncio non muove dalla volontà di accreditare la divinità dell'uomo Gesù — il Gesù storico —, quasi esistesse un Gesù storico che in quanto tale non sia Dio, a cui poi, in base ai miracoli, segni della potenza di Dio in lui, verrebbe attribuita la condizione di figlio di Dio. Non si dà un Gesù storico che non sia al contempo figlio di Dio. Perché non si dà « un uomo che sia progredito fino a diventare Dio » (EPIFANIO, *L'ancora della fede*, 93, 1).

Gesù di Nazaret non è capito neppure come uomo, se non si sa di lui in quanto Dio. Né il « Gesù storico » è una scoperta contemporanea, quasi una rivalorizzazione dell'umanità di Cristo, perché i nazaretani per primi, nel non riconoscere in lui il figlio di Dio e nel precludergli così di fare segni (Mt. 13, 53-58), e i suoi contemporanei nel non sapere quello che facevano nel crocifiggerlo (Lc. 23, 34)

sono, *ante litteram*, i primi sostenitori del Gesù storico (p. 112, nota 31).

« Giovanni, che separa formalmente il Cristo-Dio da Gesù uomo, intende richiamare all'unità tanto concreta quanto inscindibile del primo termine quelli che vedono in astratto solo il secondo » (p. 112).

Se per riconoscere in Cristo il figlio di Dio si parte dal Gesù storico, « cifra d'incomprensione e d'impotenza » (p. 103), si vuol trasporre, nell'ambito della fede che è sapienza, il procedimento conoscitivo proprio della scienza, che, come si è visto, non giunge alla sapienza.

Già Nestorio, respingendo la maternità divina di Maria, muoveva dalla considerazione di un Gesù uomo, disgiunto dal Verbo. Maria sarebbe madre solo dell'uomo Gesù, non di Dio. E' un aspetto dell'eresia nestoriana.

Ma l'umanità di Cristo, la sua storicità vanno viste nella concretezza della testimonianza degli evangelisti che, riconoscendo Cristo, come Tommaso, « Signore e Dio » (Gv. 20, 28), « narrarono, riconoscendolo, del Cristo, come della luce rivelatrice, per cui insieme si sa di Dio, della Trinità, del Verbo... Si nientifica Gesù se non coincide con il Cristo » (p. 95-96, nota 21). Solo il Cristo è storico.

Il « Gesù storico » risulta di fatto un Gesù astratto, visto al di fuori della sua rivelazione, concretizzata nella vita dei suoi testimoni di tutti i tempi. « Tra il Gesù astratto e quello inscindibile dal Cristo, non c'è passaggio ma dislivello con necessità del salto. Compiuto questo nel riconoscimento del Cristo, gli scrittori partecipi che vi riconobbero Gesù, ne fecero storia veritiera, specchio a quella viva e sempre in atto costruita con loro stessi, e dopo di loro ancora e sempre, dalle vocazioni, dalle professioni, dai martirii » (p. 94).

Cristo, « condizione indispensabile d'intendimento stesso del nome di Dio » (p. 100), è tale solo nell'ambito della rivelazione, nella luce criteriante della fede. Al di fuori di questo, è « un certo *Cristo* condannato al supplizio sotto Tiberio dal procuratore Ponzio Pilato », come narra Tacito nei suoi Annali (p. 97).

Se per intendere il vangelo occorre la vita nuova della creatura diversa aperta all'annuncio dallo Spirito (p. 105), per riconoscere Cristo, il risorto, « occorre una mente che sia risorta » (p. 104). Una mente, cioè tutto l'essere, reso adatto a riconoscerlo, a toccarlo nella fede.

E' il motivo per cui Gesù risorto allontana da sé anche Maddalena, che nonostante la grandezza del suo amore non ha ancora effettuato quel superamento dell'umano necessario alla comunione piena col Risorto. Quella di cui ha fatto esperienza e darà testimo-

nianza Giovanni: « Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita..., quello che abbiamo veduto e udito noi lo annunziamo anche a voi » (*I Gv* 1, 1.3).

I miracoli

L'uomo nuovo necessario per riconoscere il Risorto comporta anche un mondo nuovo al quale attengono i miracoli.

Essi non costituiscono manifestazioni di potenza, ma segni rivelatori di Cristo che richiedono, per esser capiti, la fede, come emersione dal limite dell'esistenza e capacità di cogliere la realtà Cristo che, « presente e intelligibile, costituisce il miracolo di base da cui dipendono tutti gli altri » (p. 75), il criterio della loro comprensione, del riconoscimento di un mondo al cui confronto quello abituale si mostra un limite superabile e da trascendere.

Il Cristo kerigmatico

Se il Gesù storico, « un inqualificato e problematico uomo Gesù » (p. 90), è un'astrazione, il Cristo kerigmatico affermato da alcuni è un Cristo soggettivo, prodotto da una ragione che riduce a mito tutto ciò che la supera, non avvedendosi di venir a costituire un mito essa stessa.

Al di fuori dell'oggettività costituita dalla Verità nella quale convengono tutti quelli che si ritrovano in essa consenzienti, si ha una cognizione soggettiva della verità, labile come un sogno.

La demitizzazione, operata a norma di una ragione pregiudicata gnoseologicamente, rende vana l'affermazione di una storia della salvezza in cui Cristo è tale solo per il singolo. Il Cristo kerigmatico è un Cristo intimizzato sulla base della stessa assolutizzazione della ragione che ignora l'orizzonte della fede e si pone come criterio unico d'interpretazione della realtà, intesa illuministicamente.

Il tempo e la storia di Cristo

Di fatto, la storia in cui Cristo risulta figlio di Dio è « la storia qualificata e critica che ha norma Cristo » (p. 97). Non somma di fatti conoscibili tramite un'indagine esterna che li pareggia nell'in-

teresse e nell'esame, ma evento unico, che balza dalla trama usuale del tempo con l'inconfondibile timbro di una qualità sua. L'incarnazione segnala il punto in cui la trama abituale degli avvenimenti si rompe per l'irruzione di un evento di qualità diversa (p. 99): la realtà della rivelazione, la cui oggettività non si afferma a livello di una storia inqualificata e impersonale, ma dell'evento stesso che la fonda e qualifica: il mistero dell'incarnazione, morte e risurrezione di Cristo, che la liturgia eucaristica attualizza in ogni celebrazione.

La vera storia non è quella dove Gesù di Nazaret, semplice uomo, non è riconosciuto Dio, né quella dove un Cristo kerigmatico risulta tale solo per il singolo. E' una storia che ha il suo proprio tempo, il *kairós*, il tempo della storia della salvezza, che ripristina potenziandola, tramite Cristo, la condizione dello stato edenico. Il tempo della grazia, di un durare a cui si contrappone il passare del tempo qualificato, caduco: « Nel tempo del peccato si trascorre » (p. 66).

Il tempo dei santi, da Agostino, aperto alla « vita beata » della città di Dio (p. 8), a Giovanni della croce, reso capace dallo Spirito di « pregustare il sapore della vita eterna » (*Fiamma viva*, 1, 6)⁵. Il tempo per il quale « il divenire umano collettivo, con le sue civiltà e le sue epoche, di per sé privo di mete quanto di novità che di progressi » (p. 8), è teso al compimento della *civitas Dei*, in cui « si compie pienamente l'economia della pienezza dei tempi » (EPIFANIO, *L'ancora della fede*, 65, 7.9).

Il tempo dello Spirito, nel quale soltanto risulta il Cristo realtà (*1 Cor.* 12, 3). Non proiezione fabulistica della prima comunità, ma suscitatore di testimoni che lungo tutti i secoli, nella « chiesa riunita dai quattro venti » (*Didaché*, 10, 5), costituiscono la sua comunità viva, che ascolta le sue parole salvifiche, ne vive e le annuncia (p. 136).

Cristo, realtà totalizzante

All'occhio reso chiaro dalla fede, l'« occhio mattutino » di cui parla Bonaventura, il Cristo risulta, esperienzialmente, « via, verità e vita » (*Gv.* 14, 6).

Via unica, al cielo. Un cielo anticipato nella terra, vista, nello Spirito, come luogo dello stesso Cristo.

⁵ In *o.c.*, 735.

Verità che rende veri nella vita, cioè nell'adesione a Cristo. In una comunione nella quale egli, facendo superare se stessi — secondo il *trascende et teipsum agostiniano* —, rende capaci di Dio, vivi in eterno: « Chiunque vive e crede in me, non morrà in eterno » (Gv. 11, 26).

Regno non luogo, ma modo di essere di chi vive col senso di Cristo (1 Cor. 2, 16). Regno che inizia nel mondo, il mondo vero di cui Cristo è luce e rivelazione, non quella somma di vanità (Qo. 1, 2) che « degrada verso il nulla » (p. 71). « Lo stesso Cristo — dice Cipriano — può essere il regno di Dio di cui ogni giorno chiediamo la venuta, di cui desideriamo vedere, al più presto, l'arrivo in noi. Egli infatti è la risurrezione, perché in lui risorgiamo » (*Sul Padre nostro*, 13) ⁶.

Questo Cristo totalizzante, colto nel tempo suo, criteriato da lui, è presente ora come duemila anni fa nella « fede che è sua rivelazione attuale in noi. In questa certezza l'altra, dei duemila e più anni che ci separano dal Redentore su questo mondo — il cui *crónos* va continuamente superato in lui — non può riuscire motivo di rammarico né, in corrispondenza, di mesta invidia dei venturati che poterono guardarlo e ascoltarlo » (p. 76).

E' bellissima a questo riguardo la testimonianza di Teresa d'Avila: « Il Signore le aveva dato (parla di se stessa) una fede così viva che quando sentiva dagli altri che avrebbero desiderato vivere al tempo in cui nostro Signore era sulla terra rideva tra sé, sembrandole che, possedendo nel santissimo Sacramento lo stesso Cristo che si vedeva allora, non ci fosse più altro da desiderare » (*Cammino di perfezione*, redaz. di Valladolid, 34, 6).

Questo è il Cristo vivo, amato, di cui fanno i testimoni, a cui l'arte sacra di tutti i tempi ha tentato di dare un volto ritratto con un amore che lo rende ovunque riconoscibile. Un volto da cui irradia sempre la luce ineffabile di Dio. Che non si spegne neppure nelle rappresentazioni del Cristo paziente, carico della croce, oppresso, ma non vinto, da una passione che, come ben vide Giovanni, è via gloriosa, attraverso la *chénosi*, all'esaltazione.

Un unico richiamo: il Cristo di El Greco (coll. Léhnnon), che regge la croce come una cosa viva, con mani che rivelano tutto il suo amore per l'umanità sofferente, ha il volto levato al Padre, pieno di un dolore consapevole, nobile e maestoso. Un volto a cui il sangue che lo riga, cadendo dalla corona di spine, non toglie lo splen-

⁶ CSEL, 3, 276.

dore che getta luce su tutta la persona, sulla croce e sull'abbraccio in cui Gesù la stringe.

Rappresentazione viva della gloria della *chénosi* che tutti i martiri dovettero percepire quando, come Stefano, nell'ora del loro sacrificio vedevano « i cieli aperti » (At. 7, 55) e vivevano la morte come il momento della nascita. Incontrandola con gioia, come una festa, in un'umile ma certa consapevolezza di vittoria: « Questa è la vittoria che vince il mondo, la nostra fede » (1 Gv. 5, 4).

Conclusione: vanità della convalida scientifica dei vangeli

Si è tentato un modesto dialogo su alcuni temi dell'ultima opera di un autentico filosofo cristiano. Nell'intima convinzione di percepire solo alcuni aspetti, e nella trepidazione di darne un'impressione mutilante, che offuschi la bellezza di una chiara testimonianza di fede.

Non possiamo, come conclusione, tralasciare un cenno su un tema importante dell'opera e quanto mai attuale: il modo di lettura dei vangeli. Esso si richiama all'unica vera ermeneutica, quella spirituale, di cui furono sommi maestri i Padri e a cui non è certo sempre pari l'esegesi contemporanea.

Al vangelo non è possibile avvicinarsi se non dall'interno della stessa fede con cui fu scritto e nella quale soltanto parla. Sottoporlo a un esame scientifico, farne l'oggetto di un'analisi che lo consideri come un ente astratto, è precludersi *ipso facto* l'accesso alla sua potenza di salvezza.

Condizione prioritaria per accostarsi al vangelo è quella che Cromazio di Aquileia chiamava la *ratio veritatis*. Propria di chi si è lasciato trasformare dallo Spirito nella creatura nuova, dagli occhi puri, capaci di percepire il senso pneumatologico che anima la Parola. Essa non ha certo bisogno di « accertamenti conoscitivi » (p. 113), ma richiede lettori che non siano « estranei al modo d'essere cristiano », (p. 123), partecipi di quella *ratio fidei* che sola consente di entrare nella gioia della rivelazione della Parola. Essa infatti « si adatta alla capacità dell'intelligenza umana: è terrestre per l'uomo carnale, celeste per l'uomo spirituale. Per questo coloro i quali la vedono come avvolta fra dense nuvole restano incapaci di penetrarne le profondità e di sostenerne lo splendore » (CASSIANO, *Conferenze Spirituali*, 14, 11).

Il ritrovamento del valore dell'esegesi dei Padri, dei dottori medievali, dei veri credenti di ogni epoca, dei semplici a cui il vangelo parla con limpida immediatezza, è di grande interesse nella chiesa

di oggi, che va ricercando, al di là dell'esegesi scientifica, un'ermeneutica sapienziale e concreta, capace di rifare la sintesi, di cui Padri e dottori furono maestri, fra la Bibbia, la teologia e la vita. Capace cioè di vedere nella Scrittura l'accesso al mistero ineffabile della comunione trinitaria, che si apre solo a chi fruisce, nella chiesa, dello Spirito, del suo dono di illuminazione e di *diórrasis*.

I Padri non hanno conosciuto un'esegesi critica come scienza autonoma, come non hanno conosciuto una teologia sistematica. Solo con l'insorgere, all'epoca della Scolastica, di queste discipline presunte autonome, si è rotta l'unità di una Realtà-Vita che costituiva un tutt'uno. Oggi si sente più che mai l'esigenza di quel ritorno all'unità che è anche ritorno alle origini. « Siamo arenati sulle spiagge del razionalismo, ritorniamo a tastonare alla roccia scoscesa del *mysterium* »⁷.

In questo senso le prospettive aperte dalla *Fede sapiente e il Cristo storico* sono illuminanti non solo per i filosofi cristiani ma anche per gli esegeti. Esse richiamano all'unica lettura possibile del vangelo e della Parola, quella di cui Ruperto di Deuz diceva: « Comprendere in spirito i misteri della Scrittura e viverne, è già entrare nel regno di Dio »⁸.

A coloro che pongono in dubbio perfino l'autenticità e l'attribuzione a Giovanni del suo vangelo è ricordata la necessità di ascendere al « sappiamo » di cui parla l'apostolo (Gv 21, 24), « in riferimento a una chiarezza visiva » (p. 114 nota 32) che non ha nulla a che fare col conoscere della scienza. Con analoga consapevolezza, Guglielmo di Saint-Thierry, nella sua celebre « lettera d'oro », consigliava ai certosini di Mont-Dieu di leggere e comprendere le Scritture con lo stesso spirito con cui furono scritte⁹.

« Potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede » (Rm. 1, 16), il vangelo, che è « un viatico per tutta la vita » (GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omellie al popolo antiocheno*, 1), richiede per essere convalidato solo la fede, quel rinnovamento dal profondo che esso stesso opera in chi legge con cuore puro: « A mano a mano che il nostro spirito si rinnova, le Scritture cominciano a cambiare aspetto: noi ne acquistiamo un'intelligenza più sacra, la cui bellezza cresce, per così dire, a misura del nostro progresso » (CASSIANO, *o.c.*, ivi).

Unica convalida dei vangeli, e di tutta la Bibbia, che « ha il suo

⁷ H. URS VON BALTHASAR, *Con occhi semplici. Verso una nuova coscienza cristiana*, Brescia 1970, 9.

⁸ *Sull'Apoc.*, III; PL 169, 904 B.

⁹ *Ad fratres de Monte Dei*, I, X, 31; PL 184. 327 D.

pregio nel valore della sua natura » (GIOVANNI CRISOSTOMO, *o.c.*, ivi), è il Cristo benedetto: « Tutta la divina Scrittura costituisce un unico libro e quest'unico libro è Cristo, perché tutta la Scrittura parla di Cristo e ha il suo compimento in lui »¹⁰.

EMANUELA GHINI, O.C.D.

¹⁰ UGO DI S. VITTORE, *De arca noe morali*, II, 8; PL 176, 642 C.