

PREFAZIONE
LA CRISTOLOGIA IN STATU NASCENTI
+ Franco Giulio Brambilla

Gli *Studi* di cristologia raccolti in questo volume dell'*Opera omnia* di Giovanni Moioli ci presentano la «cristologia della “singolarità” di Gesù» *in statu nascenti*. Del suo significato ho già ampiamente scritto nella *Prefazione* del volume maggiore *Cristologia. Proposta sistematica* (volume XI dell'*Opera omnia*)¹. Gli studi qui pubblicati si configurano per l'essenziale come il ritorno al momento sorgivo con cui il grande teologo della Scuola di Milano ha elaborato il cuore della sua teologia, con il senso vivo della «centralità» di Cristo come “forma” della vita cristiana. La cristologia, tra teo-logia e antropo-logia, è il discorso in cui Dio e l'uomo s'incontrano nel fuoco incandescente in cui la differenza cristiana si dice dentro l'universale umano. Essa mette in comunione con il volto “cristiano” di Dio e dà “forma” all'umano nella storia. Non meno importante sarà ripercorrere nel volume X dell'*Opera omnia* l'appassionante ricostruzione della fede in Gesù Cristo nel Nuovo Testamento e la sua ricezione nella fede della Chiesa lungo i due millenni dell'era cristiana. Non solo appassionante, ma istruttiva perché tale percorso nutre in profondità la capacità di dire e donare sempre la «differenza cristiana» all'interno dell'umano. Dopo il compimento del secondo millennio, nell'epoca in cui il confronto con altre culture senza radici cristiane e con il panorama variegato di religioni mondiali e di movimenti spiritualistici si è posto al centro dello scenario internazionale, custodire la differenza cristiana come forma dell'umano è diventata questione di vita e di morte per la fede in Cristo. Il sapere della fede cristiana, tuttavia, non può porsi nel cuore della vita personale ed ecclesiale, se non attraverso un lungo processo di acclimatamento con la storia della fede in Gesù.

Cogliere *in statu nascenti* il gesto teologico di Giovanni Moioli, con cui ha ricentrato il sapere della fede sull'avvenimento di Cristo, è l'antidoto più sicuro, ma anche il viatico più certo per la “grande navigazione” che ci attende nel XXI secolo: dire la fede cattolica in un mondo plurale, senza smarrire il senso della «differenza cristiana»! Nell'arco temporale di appena quindici anni, il teologo prima del Seminario di Venegono e poi della Facoltà Teologica di Milano ha realizzato un'impresa gigantesca: dare volto “cristocentrico” al sapere teologico. Senza facili riduzioni né a un cristomonismo teologico, né a un antropocentrismo esistenziale. Egli ha saputo tenere nel crocevia dinamico della storia di Gesù la rivelazione trinitaria e la figura spirituale del credente, punto di sintesi dell'agire morale e della missione pastorale. In una prospettiva decisamente evangelizzante. È impressionante la consonanza con cui il teologo milanese è entrato in sintonia con la riflessione teologica più accreditata, nel cuore degli anni Settanta del XX secolo, quando giunse a compimento la richiesta pressante del Concilio Vaticano II di una teologia di “intonazione cristica”, che non si concedesse alle mode delle “teologie del genitivo” (della secolarizzazione, della morte di Dio, del mondo, del futuro, della speranza, della liberazione ecc.). L'unico genitivo concesso alla teologia cristiana è quello della «singolarità» di Gesù, perché in realtà si tratta del “nominativo” personale con cui Dio viene incontro all'uomo e l'uomo può incontrare Dio.

Per assicurare questo esito, non solo come un risultato retorico, ma innervato nella *Denkform* del discorso teologico, bisognava “decostruire” il sistema della teologia concettualista neoscolastica, non sostituendola semplicemente con una teologia narrativa di sapore biblico, com'è sovente accaduto nel post-concilio. Occorreva superare il duplice e correlato dualismo che affliggeva la teologia di scuola sul piano epistemologico e strutturale: il dualismo «ragione» e «fede» e l'estrinsecità di natura e soprannatura. Rispetto alla grande Scolastica medievale che vedeva nei *mysteria carnis* del Salvatore il luogo e la bussola della *via tendendi ad Deum*, nella teologia moderna e nella sua versione neoscolastica otto-novecentesca si era espresso il generoso, ma inane tentativo di assumere la ragione moderna, mediante un vistoso processo di reificazione, volto a salvare uno spazio della fede al di là

¹ Cfr. F.G. BRAMBILLA, *Una cristologia della “singolarità di Gesù”*, in G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, a cura di C. STERCAL, Centro Ambrosiano-Glossa, Milano 2015, pp. 5-35; *ndr.*

dei limiti di *quella* ragione (storica) e ad affermare il posto di Cristo nel piano di Dio come *redentore* dell'umanità peccatrice. Il peccato dell'uomo restava impresso come stigma nell'umano emancipato, pur attraverso la cavalcata inarrestabile delle trionfanti rivoluzioni moderne. Teologia *apologetica* e cristologia *redentiva* erano una versione necessaria, ma assolutamente insufficiente, per rispondere alla sfida della modernità. E anche alle sfide delle sue propaggini successive, dopo la fine delle ideologie moderne. Un Cristo così presentato e una fede cristiana così difesa intervengono sempre dopo e troppo tardi rispetto a una visione e a una pratica dell'umano che si sono fatte strada con un'autonomia crescente. Nasce il sospetto che, per affermare l'uomo, occorra marginalizzare Cristo e, con lui, il mistero di Dio e il vissuto della fede. Oppure che sia possibile dire il senso della Rivelazione al prezzo di ridurre o reinterpretare il divino in funzione dell'umano. Ma il Dio di Gesù e il Gesù di Dio non sono funzioni dell'umano, bensì compimento eccedente della vita del mondo: «Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis est visio Dei» (Ireneo di Lione)². Gloria di Dio (manifestazione salvifica) e vita dell'uomo (beatitudine divina) hanno, infatti, il loro punto di incandescenza nella missione e nella persona di Gesù. Egli non è solo la Rivelazione *come storia*, ma anche la storia *come rivelazione*: una storia unica e singolare tra le promesse e i complimenti!

Chi ha partecipato alla tempeste di questa sfida epocale, in cui è brillata la bellezza della “forma cristica”, sente come un compito irrinunciabile trasmettere alle generazioni future, in questo tempo di pensiero debole e di società ormai allo stato gassoso, la forza rigenerante di quel momento magico della teologia. Molto più avanti rispetto ai balbettii delle riverniciature postmoderne, molto più in profondità riguardo alle commistioni attuali di una religione solidaristica ed ecologista. Basti osservare soltanto l'arco temporale su cui sono distribuiti gli interventi di questo volume, di vario spessore e diversi per impegno, ma tutti accomunati nella ricerca tenace dello specifico cristiano. Una differenza fatta valere né solo a favore dell'umano ferito, né solamente aggiunta all'umano emancipato. Dal 1969 al 1984 – anno della morte di don Moiola a soli cinquantatré anni – corrono tre lustri di intense ricerche, che si muovono in una duplice direzione. L'una che smonta pezzo per pezzo la cattedrale baroccheggianti della teologia di scuola, senza gettar via nessun reperto prezioso, ma ricollocandolo e rivitalizzandolo dentro un nuovo disegno salvifico: *Cristo come il primo pensato e il primo voluto nel piano di Dio*. L'altra che si cimenta corpo a corpo con la tradizione spirituale di ben due millenni, vero terreno di prova per saggiare l'intrinseca capacità di assimilare l'umano, depurandolo dall'inautentico, per trasformarlo nel cristiano. Si può persino avanzare l'audace ipotesi interpretativa che sia stata questa insonne passione per il vissuto spirituale, indagato nei grandi testimoni della fede cristiana e nei modelli della spiritualità cristiana, a motivare la ricerca teorica di un autentico cristocentrismo, che disegna l'arco che si distende dalla teologia trinitaria all'escatologia cristiana.

I primi otto volumi dell'*Opera omnia*, progettati con felice intuizione in tale sequenza, recuperano il vasto territorio della pratica spirituale cristiana, e sono già in parte pubblicati, predisponendo il terreno di coltura che nutre di continuo i successivi scavi teoretici dei nodi essenziali della teologia. Moiola trapassa di continuo dal vissuto spirituale alla riflessione teoretica, in profonda circolarità, ma anche in feconda tensione tra la *fides qua* e la *fides quae*, tra la fede vissuta e la fede pensata. Infatti, la seconda deve sempre alimentarsi alla ricchezza inesauribile della prima, mentre la prima non può che ricercare in modo tenace nella seconda i criteri del proprio essere “cristiana”. Egli parla di «vissuto spirituale» più che di «esperienza cristiana», perché il termine «esperienza» è insidioso e poroso, pronto a lasciarsi contaminare da empirismi e prassismi che smerciano lo spirito del tempo come fosse lo Spirito di Cristo. Basti leggere in questo volume la voce *Cristocentrismo* del *Nuovo Dizionario di Spiritualità* (contributo n. 16)³, vero gioiello della presente raccolta, per rendersi conto, in poche ma densissime pagine, della vertigine che produce il cristiano quando assume l'umano, per

² «La gloria di Dio è l'uomo vivente, ma la vita dell'uomo è visione di Dio»: *Adversus haereses*, IV, 20, 7 (ed. A. ROUSSEAU avec la collaboration de B. HEMMERDINGER - L. DOUTRELEAU - C. MERCIER (SC 100/2), Cerf, Paris 1965, p. 648); *ndr*.

³ G. MOIOLI, *Cristocentrismo*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Edizioni Paoline, Roma 1979, pp. 354-366 (cfr. *infra*, pp. 354-366).

farlo essere lo «spirituale cristiano»! E per rendersi conto che è soprattutto il «vissuto spirituale cristiano» il punto di vista sintetico più comprensivo per incontrare Dio e ricostruire l'umano nella storia. In Cristo.

Di tutto questo, nei volumi I-VIII dell'*Opera omnia*, si troverà la grande miniera per non smarrire la consolante certezza che il cristianesimo si esprime soprattutto nei santi, sorprendentemente coincidenti nel primo millennio con quasi tutte le condizioni della vita cristiana (laici di tutte le fatture, monaci, preti e vescovi) e, invece, nel secondo millennio sovente germinati come frutti inattesi a lato del cristianesimo in posizione critica della forma istituzionalizzata (ordini mendicanti, missionari, riformatori, contemplativi, caritativi, non senza eccezioni che si sono infiltrate persino nel coriaceo corpo ecclesiastico). Questa evidenza storica ha da essere sempre accompagnata non solo dal magistero pastorale della Chiesa per non smarrire la retta via, ma anche dal ministero umile della teologia per non perdere i criteri che preservino l'intero della verità cattolica. Per questo trovo significativo che la svolta in cui si opera il passaggio dalla vita spirituale alla teologia cristiana sia delineata proprio in questo volume IX che fa sentire il brivido del recupero integrale del mistero di Cristo, come chiave di volta del mistero cristiano. Anzi, più radicalmente della *Weltanschauung* cattolica. Perché proprio di «svolta» si tratta: il *ressourcement* biblico, patristico e liturgico ha trovato nel periodo postbellico il tempo umile e prezioso di un'immersione profonda nel terreno dissodato della grande Tradizione, ed è esploso con scintillante vigore nell'evento conciliare del Vaticano II, esprimendosi in forma compiuta nella *Dei Verbum*. Questo documento basilare del Concilio ha richiesto, prima che una profonda ristrutturazione degli studi a partire dal principio "cristocentrico", una più radicale revisione del metodo teologico e dell'impianto di tutta la dogmatica.

A tale duplice istanza ha lavorato con passione il giovanissimo professore – che pubblica il primo saggio sul tema a soli trentasei anni, rivelando una compiuta padronanza della materia – sottoponendo a critica il «manuale» di cristologia della scuola lungo tre direttrici: la *prima* decostruendo la povertà della sua impostazione, per la mancanza di senso storico-salvifico; la *seconda* confrontandosi con la domanda critica illuministica, che tendenzialmente separava il Gesù della storia dal Cristo della fede; la *terza* reinterrogando il posto di Cristo nel piano di Dio e quindi la sua collocazione cruciale nella sistematica teologica. Alla prima direttrice corrisponde la reimpostazione dell'ordine logico e del nesso strutturale tra soteriologia e cristologia, e tra la missione di Gesù e la persona di Cristo, che il «manuale» articolava in modo deduttivo. Alla seconda direttrice si fa risalire la funzione cruciale del tema della «singolarità» di Gesù, dove l'unicità della vicenda storica di Gesù di Nàzaret è il luogo reale (e non solo l'occasione) della sua universale validità. Alla terza direttrice fa capo l'assunzione critica della categoria di «storia della Salvezza», nella quale la centralità di Cristo non va solo pensata come il "medio cronologico" tra la protologia e l'escatologia, ma dev'essere collocata nel «centro» (*prótos*) del disegno salvifico della creazione in Cristo. Questo fornisce il "criterio" della predestinazione dell'umanità e del cosmo in lui e, di conseguenza, è anche la "causa esemplare" della riconciliazione, della santificazione dell'uomo e della trasfigurazione del cosmo, fino al loro compimento (*éschaton*). Attorno a queste tre direttrici si dispongono con facilità tutti i contributi teorici più importanti della presente raccolta. Cominciamo dalla terza, che forse è ultima nell'esecuzione, ma prima nell'intenzione.

1. La *tematica del cristocentrismo* (a cui sono dedicati due saggi: il n. 15 e il n. 16) *in statu nascenti*, infatti, suppone il precedente serrato confronto con l'impostazione del «manuale» scolastico e con il tema della storia nelle sue diverse ondate e valenze e il guadagno nitido e metodicamente centrale della questione della «singolarità» di Gesù. E, tuttavia, questa tematica costituisce il sontuoso portale d'ingresso della *Cristologia. Proposta sistematica* (pp. 63-84). Perché prima di trattare del cristocentrismo come tema della cristologia, Moioli ne assume l'acquisizione come orizzonte e chiave di volta di tutta la teologia, superando di slancio sia la controversia tra la linea anselmiano-tomista e la linea scotista, sia il tentativo di mediazione molinista. Il cristocentrismo di Moioli è dunque radicale, nel senso che ripercorre due filoni decisivi della riflessione teologica: il primo che riguarda

il problema critico della “spiegazione” del posto di Cristo nel piano di Dio; il secondo che si riferisce alla questione del «cristocentrismo obiettivo».

Il primo filone, infatti, assolve il compito di ripensare la questione della necessità e del fine dell’Incarnazione, quale *reparatio* della condizione decaduta dell’uomo, nella linea agostiniana ripresa dal *Cur Deus homo* di Anselmo d’Aosta. Ma l’approfondimento metafisico della questione della necessità di una riparazione adeguata produceva di fatto una “deduzione” della doverosità da parte dell’uomo della soddisfazione e della possibilità solamente da parte di Dio di attuarla («nisi fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere nisi Deus nec debet nisi homo: necesse est ut eam faciat Deus-homo»⁴): la deduzione dell’incarnazione del «Dio-uomo», pur intesa anselmianamente come *ratio necessaria* a partire e all’interno della fede, finiva però per perdere l’ancoraggio alla storia di Gesù e al suo momento pasquale: giustificava la morte, ma non la croce di Gesù. In tal senso, nella geniale dimostrazione di Anselmo, la duplice deduzione dell’“incarnazione” e della “morte” del *Deus-homo* restava segnata dal marchio della colpa, perché questa richiedeva un adeguato “*satis facere*” (“soddisfazione”) per riparare la *quaedam infinitas* del peccato che aveva leso l’*honor Dei*. Ora, in Anselmo l’*honor Dei* non è tanto rappresentabile come l’offesa fatta a un Dio irato da placare, ma è riletto con un profilo storico-salvifico, anzi persino cosmico, come restaurazione dell’*ordo universi* ferito dal peccato. La sua concezione è dunque profonda, ma nondimeno, pur in prospettiva salvifico-cosmica, resta contrassegnata dal marcatore della condizione decaduta dell’uomo, che solo spiega la venuta di Cristo e la sua morte.

Se le successive riprese di Guglielmo d’Auxerre, e soprattutto di Tommaso d’Aquino, distinguono tra necessità e convenienza dell’Incarnazione, per rimarcare la libertà di Dio nell’invio del Figlio e la proporzionalità per l’uomo di poter riparare il peccato, esse rimangono nondimeno all’interno della linea che reifica la sequenza storico-salvifica: perché c’è l’uomo peccatore, viene mandato il Cristo redentore. La contestazione scotista si esprimeva mediante una questione posta in modo ipotetico: *si Adam non peccasset...*, per affermare la priorità di Cristo nel disegno divino, anche rispetto alla condizione peccaminosa dell’umanità, una precedenza motivata dalla *caritas* di Dio che pensa Cristo come il dono radicale per l’uomo, prima e a prescindere dal peccato. Ma la formulazione “ipotetica” dell’interrogazione scotista sembrava inservibile per interpretare la storia salvifica, pur tentando di affermare il dato, originariamente biblico, della predestinazione in Cristo prima della fondazione del mondo.

Il tentativo di mediazione della soluzione molinista – introdotta nella modernità – pareva raccogliere le istanze positive delle posizioni in campo: l’aderenza alla sequenza storico-salvifica della posizione anselmiano-tomista; l’affermazione della priorità di Cristo rispetto al peccato propria della posizione scotista; evitando parimenti di condizionare la venuta di Cristo al peccato dell’uomo e di lasciarsi mettere in questione da una domanda posta in modo ipotetico. La formulazione scaltra di Molina, però, alla fine si rivelava illusoria, poiché affermava in sintesi che “è permesso l’Adamo peccatore, in previsione del Cristo redentore”. Benché questa posizione mantenesse la concretezza della storia della salvezza e del suo momento pasquale ed evitasse ogni ipoteticismo, anzi fosse riletta nel Novecento in termini più biblici come risposta alla domanda “*Cur Filius homo*” (ad esempio in Hans Urs von Balthasar, in Karl Rahner e, in Italia, da Giacomo Biffi), cioè che Cristo è il Figlio dell’uomo morto e risorto per noi, tuttavia il recupero di un pieno cristocentrismo doveva approdare a dire che: «l’ordine dei rapporti [...] va da Cristo alla creazione e alla “*reparatio*” e non viceversa»⁵. E così Moiola poteva concludere: «se il peccato stesso storico deve essere cristicamente interpretato, perché posto contro l’originario disegno cristico della creazione, il primato di Cristo non può essere

⁴ Testo originale latino in ANSELME DE CANTORBERY, *Pourquoi Dieu s’est fait homme*, ed. R. ROQUES (SC 91), Cerf, Paris 1963, pp. 362-364 (trad. it. di A. ORAZZO, in ANSELMO D’AOSTA, *Perché un Dio uomo? Lettera sull’Incarnazione del Verbo*, Città Nuova, Roma 2007, p. 140: ‘prima che sia stata data la soddisfazione suddetta, che può essere data solo da Dio ed è dovuta solo dall’uomo: è necessario perciò che essa sia data da un Dio-uomo’; ndr).

⁵ G. MOIOLI, «Cristocentrismo». *L’acquisizione del tema alla riflessione teologica recente e il suo significato*, in AA.VV., *La teologia italiana oggi*, a cura della Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale, La Scuola-Morciana, Brescia 1979, pp. 132 (cfr. *infra*, p. 446).

affermato che, a suo modo, come un assoluto»⁶. Perché l'umanità e il mondo sono originariamente pensati e voluti in lui (*creatio in Christo*), il peccato non è altro che la sottrazione e il rifiuto di tale disegno, ma ciò non pone in scacco la volontà originaria di Dio, perché questa contiene già *ab initio* la possibilità della sua riparazione e l'effettività della sua riconciliazione pasquale e trasfigurazione escatologica.

Tale guadagno va obiettivamente ad operare una saldatura con altre tre tematiche della sistematica teologica, su cui ritornerò più avanti: quella della predestinazione non solo *in* Cristo, ma *di* Cristo; quella del *soprannaturale concreto* del nostro *essere-in-Cristo*; quella della *Rivelazione* che è l'autocomunicazione definitiva di Dio in Cristo. Tre temi che configurano un ripensamento globale del *nexus mysteriorum*, sottraendolo sia alla reificazione dei momenti della storia salvifica (ciò che viene prima motiva ciò che segue: il peccato spiega Cristo), sia all'ipostatizzazione di uno stato (di natura) prima e a prescindere da uno stato soprannaturale (di Grazia). La forza del principio cristocentrico così guadagnata si manifesta in tutta la sua forza propulsiva proponendosi come l'orizzonte e la chiave di volta di tutta la sistematica cattolica. Un tentativo assai vicino al grande progetto della *Dogmatica ecclesiale* di Karl Barth, tuttavia già depurato del pericolo dell'assorbimento dell'umano in Cristo, da cui peraltro aveva messo in guardia von Balthasar nella sua monografia sul teologo di Basilea⁷. Proprio tale assorbimento è stato avvertitamente evitato da Moioli, per l'acribia con cui egli ha saputo condurre il confronto dialettico tra le diverse tipologie di esperienza cristiana e il loro riferimento a Cristo, nella già ricordata voce *Cristocentrismo* (contributo n. 16), stesa per il *Nuovo Dizionario di Spiritualità*. Il contributo impressiona non solo per la lucidità con cui vengono messe in luce le «emergenze critiche dell'essenziale dimensione cristocentrica della vita e dell'esperienza cristiana»⁸ (la tensione della ricerca «contemplativa», il progetto dell'uomo «spirituale» come superamento di Cristo nell'«età dello Spirito», la riduzione «etica» del tema affascinante dell'imitazione-sequela di Cristo), ma soprattutto per il «discernimento» dei modelli diversi e plurali di spiritualità cristocentriche (tipologia monastica, imitazione della vita di Cristo, modello bérolliano, «cristocentrismo della Croce», «cristocentrismo del Cuore»). Proprio questa sezione⁹ propone un percorso di discernimento su come il vissuto spirituale si ponga nel punto di intersezione tra il riferimento assoluto a Cristo e la memoria «spirituale» che il credente attua a partire dal proprio tempo. Vera operazione – condotta *in corpore vivo* – che mostra come il cristocentrismo sia capace di plasmare l'umano, attraverso un vissuto spirituale contrassegnato dal riferimento assoluto a Gesù di Nàzaret e dal discernimento storico dell'epoca. Nessun assorbimento dell'umano e del mondo in Cristo, piuttosto fecondazione dell'umano integrale nel riferimento all'inesauribilità del mistero di Cristo. Nello Spirito.

Il secondo filone di cui parla Moioli è il «cristocentrismo obiettivo» (l'espressione viene da Alois Grillmeier): esso svolge l'istanza, contenuta nell'affermazione del primato assoluto di Cristo, di fondare a partire da lui la ricomprensione della realtà. Oppure di risolverla in lui. Cosmologizzazione di Cristo o cristificazione del mondo sembrano le due polarità che oscillano tra cristomonismo della realtà o evoluzionismo cristico. Massimo il Confessore e la sua teologia di Cristo come fine oggettivo del mondo, la teologia medievale del *Christus totus*, Cristo come unità di finito e infinito o *maximum contractum* nel pensiero di Pico della Mirandola e di Niccolò Cusano, l'*idea Christi* nelle infinite riduzioni morali, idealistiche, processuali via via susseguitesi nella modernità, fino alla filosofizzazione del discorso cristologico del XIX secolo, che susciterà la reazione più significativa in Søren Kierkegaard, non sono che prodromi di quella pluralità di prospettive con cui la teologia protestante e cattolica tenderà nel secolo XX di recuperare la prospettiva cristocentrica. Se sul versante cattolico brillano i nomi di Émile Mersch e di Pierre Teilhard de Chardin, saranno soprattutto le due versioni di von Balthasar e Rahner ad attirare l'attenzione del teologo milanese, perché offrono due

⁶ *Ibidem*.

⁷ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, trad. it. Jaca Book, Milano 1985 (ed. or. J. Hegner, Köln 1951); *ndr*.

⁸ G. MOIOLI, *Cristocentrismo*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, cit., p. 355 (cfr. *infra*, pp. 468).

⁹ *Ivi*, pp. 358-362 (cfr. *infra*, pp. 473-4800).

modelli di cristocentrismo, con istanze in qualche modo comuni e con esecuzioni vistosamente differenti, ma che disegnano di fatto le coordinate entro cui si collocano i progetti di cristologia degli anni Settanta del XX secolo. Ad alcuni di essi Moioli dedicherà recensioni sovente molto acute, elaborando omologie e differenze nel vivo della discussione del decennio cristologico: Tullio Citrini (n. 5), Vincenzo Caporale (n. 10), Edward Schillebeeckx (n. 12), Walter Kasper (n. 12) e Jean Mouroux (n. 18). Sul versante protestante, la “concentrazione cristocentrica” barthiana diventa, per così dire, l’unità di misura della caratura cristologica dei diversi progetti di cristologia che si susseguono, a seconda che la centralità della rivelazione di Gesù Cristo si misuri col tema della storia: quale storia esistenziale in Rudolf Bultmann, come *kairós* in Oscar Cullmann, come dimensione della Rivelazione nel Circolo di Heidelberg e in particolare in Wolfhart Pannenberg, proiettata nella dimensione escatologica in Jürgen Moltmann. Un serrato confronto che non solo connota un dialogo sul merito con la teologia protestante e con i diversi “ingressi” del tema della storia che essa ha favorito, ma più in generale rivela una sensibilità al confronto con il problema critico dell’Illuminismo, appunto quello del rapporto contrastato tra storia e fede, che trova il suo *locus* nel rapporto tra il Gesù della storia e il Cristo della fede. Il frutto di tale diuturna attenzione alla questione della coscienza storica calibrata sul centro della fede porterà all’acquisizione del guadagno più significativo della prospettiva teologico-spirituale del teologo milanese.

2. La tematica della «singolarità» di Gesù, come s’è anticipato, è l’esito del confronto con l’istanza moderna (contributi nn. 8, 12 e 13). Una questione su cui Moioli interviene ripetutamente (contributi nn. 1, 3, 4, 5, 6, 8 e 9), perché rappresenta forse la sfida più drammatica della modernità nei riguardi del centro della fede in Cristo, in riferimento alla vicenda di Gesù di Nàzaret, e perché può mettere a rischio la stessa formulazione del dogma cristologico. Con grande tempismo già all’aurora del 1973 ad Assisi, l’anno precedente la pubblicazione delle tre grandi cristologie europee di Walter Kasper, Edward Schillebeeckx e Hans Küng, al Convegno dell’Associazione Teologica Italiana, il teologo di Milano stupì per la padronanza del tema. In un lungo contributo (n. 7) disegnò le linee di fondo dell’istanza critica della domanda illuministica. Ma questo intervento, che rimase impresso nella memoria della teologia italiana, allora in faticosa ricerca della propria identità, era già stato anticipato con un saggio intitolato *Tre problemi della cristologia oggi* del 1971 (contributo n. 3), originariamente pubblicato sulla rivista «Teologia del Presente» che ebbe vita breve e che voleva importare i fasti della teologia d’Oltralpe nel fervido periodo dell’immediato postconcilio. Ma fu soprattutto il contributo *Per l’introduzione del tema della «singolarità» di Gesù nella trattazione teologica* del 1975 (n. 11), a cui era dedicato un intero *dossier* della rivista di Venegono, che portò a piena maturazione la coscienza della ricezione critica della domanda illuministica, tanto che il saggio campeggia come il capitolo fondativo della cristologia sistematica di Moioli¹⁰. Egli ne fece diverse riscritture per perseguire con tenacia il punto di vista sintetico del discorso cristologico, prendendo di petto la divaricazione tra storia e fede. Di qui la necessità di “fondare” la «legittimità teologica di una “cristologia di Gesù”». Infatti, superare l’impossibile dicotomia tra il Gesù della storia e il Cristo della fede comportava di puntualizzare in positivo il senso della storicità propria di Gesù, esplicitamente espressa con il codice della «singolarità»: da intendere come «l’assolutezza-universalità del suo avvenimento, pur posto tra gli avvenimenti»¹¹. La «singolarità» di Gesù fonda la ragione della sua universale validità per la vita degli uomini, della storia e del cosmo.

«Verità contingenti di tipo storico non possono mai diventare la prova di verità necessarie di tipo razionale»: questa era la formulazione icastica con cui Gotthold Ephraim Lessing aveva gettato il guanto di sfida al cristianesimo. Egli non negava la verità storica di miracoli e profezie, la novità della dottrina di Cristo (si noti lo schema dell’apologetica di scuola), ma questi non potevano legare alcuno «alla benché minima fede in Cristo». Egli affermava con afflato profetico che il salto dalle verità storiche ad una «classe totalmente diversa di verità», che comportasse la conformazione di «tutti i miei concetti sulla natura della divinità», rappresentava un’aristotelica «*metábasis eis állo*

¹⁰ Cfr. G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, cit., pp. 87-119.

¹¹ Ivi, p. 87.

ghénos», che scavava quel «maledetto largo fossato che non riesco ad oltrepassare, per quanto spesso e con ogni sforzo abbia tentato il balzo»¹². La *ratio* astorica del sapere moderno si erge a giudice e disegna il perimetro della legittimità delle “verità razionali” che pretendano validità universale. Tale “posizione della questione” influenzerà la modernità non tanto e non solo perché essa rifiuterà di fare il balzo oltre il «maledetto largo fossato», ma perché cercherà di recuperare sulla riva delle verità razionali il senso delle religioni rivelate e, in particolare, del cristianesimo, non semplicemente opponendovisi, ma ereditandone la viva sostanza nel processo di autoeducazione dell’uomo. Le religioni hanno una funzione positiva nella parabola evolutiva di sviluppo dell’umanità. Da tale valenza pedagogica prendono avvio tutti i tentativi moderni di “ridurre” Cristo alla figura dell’umano di volta in volta emergente: l’ideale morale dell’uomo “auto-nomo” di Immanuel Kant; la “rappresentazione unica” dell’unità fra Dio e l’uomo in Georg Hegel; il “sentimento religioso” di figliolanza-fraternità in Friedrich Schleiermacher; la “proiezione” della trascendenza dell’umano e del suo destino in Ludwig Feuerbach e David Friedrich Strauß. Per non citare che i maggiori! Si noti che il tentativo è tanto ardito, quanto insidioso: non si tratta solamente di riprendere qualche frammento etico del messaggio di Gesù, come oggi capita di sentire in talune ripetizioni maldestre nei *talk show*, ma molto più esigentemente di sequestrare la pretesa di universalità del cristianesimo, ereditandolo nella sua assolutezza mediante il ritaglio che può e deve operare il bisturi della *ratio* moderna. Tuttavia, precisamente le diverse identificazioni dell’“universale” di Gesù spiegano la famosa critica che Albert Schweitzer fece a carico della ricerca storica ottocentesca: nel pozzo della storia non si è trovato tanto il volto autentico di Gesù di Nàzaret, ma nell’acqua cheta del passato si è rispecchiato il volto umano, troppo umano, di chi andava alla ricerca della verità di Cristo.

È stato soprattutto Kierkegaard che ne ha avvertito il pericolo mortale per il cristianesimo. E vi ha reagito da par suo: mettendosi di traverso sia di fronte alla posizione del problema fatta da Lessing, sia dinanzi all’*Aufhebung* hegeliana della «singolarità» di Gesù nell’unicità della sua “rappresentazione” universale. Al primo risponde dicendo che il vero “salto” è quello della decisione del credente, che lo pone in una situazione di “contemporaneità” con Gesù, «l’Assoluto paradossale» che nell’atto della fede lo fa *esistere per sé*. Al secondo ribatte che il credere “dopo” Gesù pone la questione del rapporto che s’instaura tra l’Assoluto singolare *avvenuto* in Gesù e il sorgere *qui e ora* del credente cristiano. Ma sorge inevitabile la domanda se la storicità del credere cristiano si identifica solo con il venire puntuale e actualistico alla fede ogni volta che il cristiano si decide per Gesù. Questa domanda resterà inevasa nella riflessione del filosofo danese, ma in ogni caso egli ha compreso appieno la portata della riduzione processuale della storia in Hegel, opponendogli il Paradosso Gesù, che non è solo un generico uomo-Dio, né la pensabilità dell’umano-divinità, ma «la contraddizione più grande possibile», cioè «l’unità reale di Dio e di un uomo singolo [di quest’uomo Gesù; ndr], in una situazione storica reale»¹³. Dopo Kierkegaard la “posizione del problema” di Lessing è ferita a morte, nel senso che è sbarrata la strada ad ogni riduzionismo a buon prezzo del cristologico all’antropologico e, di conserva, ne consegue il compito di pensare la storicità non tanto come “occasione” della verità, ma come possibile luogo di “rivelazione” della verità, e la storicità di Gesù come il luogo “singolare” (l’«Universale concreto») di rivelazione della verità di Dio e del volto dell’uomo. Con ciò sono ridisegnate le coordinate della questione all’inizio del XX secolo.

Il Novecento si presenta indubbiamente come il secolo della storia: Rivelazione e Storia sono le due grandezze da non pensare né estrinsecamente né alternativamente. In effetti, Moioli ricostruisce l’affresco del secolo appena terminato, prendendo le mosse da due episodi che stanno sulla sua soglia: il modernismo (contributo n. 4) e la teologia dialettica. Essi hanno concepito la coppia Rivelazione e Storia in termini rispettivamente estrinseci e alternativi. Il primo, condividendo una nozione di storicità sostanzialmente positivista, di fatto la fa valere contro la fede, riducendo la confessione cristologica ad una rilettura ideologica e risolvendo la Rivelazione nell’esperienza ineffabile del divino. La teologia di Bultmann è famosa per la contrapposizione tra il «Gesù della storia» e il «Cristo

¹² G.E. LESSING, *Sopra la prova dello spirito e della forza* [1780], trad. it. in M.F. SCIACCA - M. SCHIAVONE, *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano 1968, vol. XV, pp. 1557-1559).

¹³ S. KIERKEGAARD, *Esercizio del cristianesimo*, a cura di C. FABRO, Studium, Roma 1971, pp. 184-185.

della fede», nel senso che l'inutilità in ordine alla fede della ricostruzione storica, pur praticata, riduce il nucleo incandescente della cristologia al *kérygma* della giustificazione dell'esistenza umana autentica, incentrato nella morte di croce. Tuttavia, proprio quest'ultimo ancoraggio storico alla croce di Gesù, attorno a cui tutto è raccolto, consente alla generazione postbultmanniana una ripresa più fiduciosa del tema della storicità, col manifesto inaugurale (1953) di Ernst Käsemann sulla «ricerca del Gesù storico»¹⁴, fino alla ripresa che Gerhard Ebeling e Friedrich Gogarten operano del «credere-come-Gesù» e dell'importanza che ha per l'«esistenza nel mondo». La normatività per il credente cristiano della storia della fede di Gesù si risolve in un'antropologia della fede, come quella di Gesù (*fides qua*), ma senza che il rapporto obiettivo a Gesù con i suoi contenuti (*fides quae*) sia costituente per il cristiano. Sarà, però, il Circolo di Heidelberg, con la tesi della Rivelazione *come storia*, che in Pannenberg porterà al centro il superamento della contrapposizione di verità e storia, in una prospettiva escatologica. La storia è un processo verso un compimento futuro, di cui i momenti storici sono anticipazioni prolettiche, che hanno nell'avvenimento di Gesù l'anticipazione per eccellenza, storicamente *singolare*. La definitività di Gesù sembra essere però (solo?) anticipazione prolettica della totalità compiuta nell'*éschaton*, lasciando ancora aperto l'interrogativo sul senso del suo essere l'Assoluto singolare.

Al problema di Lessing, d'altra parte, nella ricostruzione di Moiola, aveva dato risposta dal suo punto di vista anche Karl Barth, capovolgendo la logica di Kierkegaard. La contemporaneità con l'Assoluto singolare non è tanto realizzata nell'atto della fede che lo fa esistere-per-sé, ma nel fatto che Dio ha da sempre (dall'eternità) «avuto-tempo-per-noi» in Cristo Gesù. Il primato della Parola, che è la realtà stessa di Gesù, sulla fede introduce però una comprensione della temporalità dell'avvenimento *singolare* di Gesù, immergendolo nelle grandi dialettiche di peccato e grazia, giustizia e misericordia, giudizio e giustificazione. Pertanto per Barth il problema del Gesù storico non è tanto quello della distanza da colmare col passato, ma dell'inevitabile drammatica dell'incontro dell'uomo peccatore col Dio salvatore nella Croce di Gesù. Barth opera una trasformazione del problema di Lessing, capovolgendone il codice, perché si chiede come possa essere possibile una storia *post Christum*, una volta che sia accaduto l'evento singolare della Croce. A Barth e Bultmann reagirà Cullmann, rimproverando al primo l'unilateralità posta sul «già» dell'evento escatologico, e al secondo la riduzione esistenziale della «temporalità»: egli, invece, intende recuperare la visione biblica della storia in senso kairologico, in cui l'evento Cristo si pone come compimento dei *kairoí* di Dio e si colloca al «centro» degli eventi salvifici, tra il «già» e il «non ancora». Sarà, però, soprattutto Hans Urs von Balthasar a raccogliere la sfida del dibattito protestante nel suo *Teologia della storia*¹⁵. L'universale del cristianesimo si dà come avvenuto, un evento rivestito del carattere dell'assolutezza normativa che fonda l'intelligibilità del reale: è l'*universale concreto e personale*, che compie la promessa e fonda il tempo dopo di Cristo, come un tempo che deve di continuo lasciarsi ricondurre a Cristo nello Spirito. La drammatica delle libertà, infinita e finita, congiunte in Gesù di Nàzaret, sarà l'archetipo e la sorgente del convergere drammatico della libertà degli uomini nella storia di Cristo. Moiola non disdegnerà neppure di riprendere la deduzione trascendentale del Salvatore assoluto di Karl Rahner, quale grandioso tentativo di disegnare la figura formale del Salvatore, simbolo reale universale, dalla quale non si può dedurre il «che» e il «come» dell'Incarnazione redentrice, ma che, una volta data in Gesù di Nàzaret, la comprende come compimento dell'autotrascendenza dell'uomo. La sfida dell'Illuminismo è, pertanto, raccolta dal teologo milanese in tutta la sua complessità e approda alla fondazione di una «cristologia della «singolarità» di Gesù» attorno a tre nuclei tra di loro intrecciati: la *fede cristiana* si caratterizza, rispetto alla fede in senso antropologico o a un generico sentire «religioso», come determinata dal rapporto con Gesù di Nàzaret, che non è occasionale o facoltativo (la storia non è solo luogo euristico, educativo o esemplare di valori scoperti in occasione di Gesù di Nàzaret); la *vicenda di Gesù di Nàzaret* non ci presenta solo il maestro, la norma, l'esempio o la rivelazione che esplicita l'umano che è già in noi, ma è «la «singolarità» del suo avvenimento tra gli avvenimenti», la cui storicità singolare non può essere ridotta: non può essere né compresa

¹⁴ E. KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus*, «ZThK», 51 (1954), pp. 125-153; *ndr.*

¹⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia*. *Abbozzo*, trad. it. Morcelliana, Brescia 1964; *ndr.*

come una storia di particolare rilievo, né ricondotta a contenuti di valore generale, né a un assoluto semplicemente divino; in positivo, il *rapporto strutturale tra la vicenda unica Gesù e la rivelazione/fede cristiana* fonda la cristologia di Gesù, perché «Gesù è l'universale del cristianesimo; e il riferimento a lui è determinante e normativo per il “credere” cristiano»¹⁶. Questi tre nuclei concentrici richiedono una teoria proporzionale che metta in correlazione la storicità assoluta dell'evento di Gesù con la storicità degli uomini nel mondo, di modo che non solo sia fondata la possibilità del darsi della Rivelazione *come storia*, ma anche della storia *come rivelazione*. Un compito con cui Moioli ha pungolato assiduamente la Scuola di Milano a misurarsi con l'impegno teoretico di legittimare la pretesa universale del cristianesimo.

3. *La critica alla povertà del «manuale»* è l'ultima direttrice per cogliere la cristologia *in statu nascenti* di Giovanni Moioli. Se la ricordiamo alla fine come l'approdo dei suoi *Studi* di cristologia, essa in realtà è già consapevole fin dall'inizio e viene prima nell'ordine dell'esposizione (contributi nn. 1, 6 e 8). Il teologo milanese ha operato un'autentica decostruzione dei tre manuali che la scuola riferiva a Cristo: il *De Praedestinatione Christi*, il *De Verbo incarnato*, il *De Christo redemptore*. Ha scandagliato sia la logica interna alle singole trattazioni, sia il valore e il senso della loro successione. L'analisi del primo trattato, infatti, ha accertato l'insufficienza del «manuale» nel rendere il senso di Cristo nel piano di Dio. Per la verità Moioli ricorda che la cristologia del «manuale» si è interessata solo tangenzialmente al problema nella trattazione sul fine dell'Incarnazione, riducendola ad un litigio di scuole. Non ha avvertito il significato dirompente che l'acquisizione di una “coscienza cristocentrica” comportava nel dire la prospettiva sintetica della Rivelazione e della fede e quindi il criterio istitutivo della sistematica cristologica. Gli itinerari che, come affluenti, hanno ingrossato sempre più questa coscienza sono quattro. Se sopra abbiamo già ricordato il carattere strategico della questione *del fine e del senso dell'Incarnazione redentrice*, non meno decisivo è stato il superamento dell'impostazione storica e dell'approdo cristocentrico della *teologia della predestinazione*. Sottratta al discorso formale del rapporto fra Grazia e libertà, e alla priorità o sinergia tra l'iniziativa gratuita divina e la libera cooperazione umana, la questione è tornata a presentarsi nei suoi termini cristiani, concreti, effettivi. La decisione di Dio in rapporto al mondo degli uomini è “cristica”: così la predestinazione è *di* Cristo e *in* Cristo, riferita alla vicenda storica di Gesù di Nàzaret. Dio pensa e vuole il mondo in lui, come l'assolutamente singolare. In tale prospettiva anche la riflessione critica *sul soprannaturale* è stata sottratta alle secche di una definizione solo negativa (ciò che *neque exigitive, neque constitutive, neque consecutive* può essere dedotto dalla natura), per tradursi invece storicamente nell'incorporazione a Cristo. Il «soprannaturale concreto» consiste nel ricevere la vita nuova in lui. Esso non è tanto gratuito in rapporto alla natura, dono così gratuito da diventare superfluo rispetto a una natura che si autocomprende in modo autonomo. La vocazione soprannaturale non è pensata prima del e a prescindere dal rapporto intrinseco con Cristo nel piano storico di Dio. Gesù Cristo non entra solo nel secondo tempo della storia della Salvezza a riparare un disegno fallito e che ha bisogno di essere restaurato, ma è il titolare della storia dell'Alleanza e, proprio per questo, mantiene dall'inizio alla fine l'unità del disegno e la guida nel cammino dell'incontro tra Dio e l'umanità. Gesù di Nàzaret è il dono gratuito, ma non estrinseco, di Dio all'uomo, di modo che la «centralità di Cristo» è la chiave di volta del discorso antropologico-cosmico concreto. E, da ultimo, il cristocentrismo ha potuto recuperare *la concezione originale della Rivelazione ebraico-cristiana*, che ha trovato la sua piena ricezione nella *Dei Verbum*. Essa è rivelazione storica, salvifica e personale, e «avviene con gesti e parole intimamente tra loro connessi» (*DV 2*), che trovano la loro sintesi definitiva nella parola-carne-realtà che è Gesù Cristo. Il «dato rivelato» o, detto altrimenti, il *depositum fidei* non è altro che l'intelligenza sintetica e la declinazione proposizionale dell'unità di Dio e dell'uomo in Cristo, in prospettiva trinitaria. Non è chi non veda che questa distinta e convergente concentrazione sull'evento di Gesù di Nàzaret ha rappresentato negli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso un momento magico per cogliere “con occhi semplici” l'unità del mistero

¹⁶ G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, cit., p. 105.

cristiano. Ed è diventata il pungolo critico per il transito dall'apologetica alla teologia fondamentale e, finalmente, per approdare al ripensamento epistemologico di tutta la teologia.

Per coglierne, tuttavia, tutta la potenza non solo in ordine al complessivo discorso teologico, ma anche alla trattazione di cristologia, il teologo di Milano ha puntato la sua attenzione anche alla *rielaborazione dei rapporti tra cristologia e soteriologia*. In questo senso, Moioli ha recuperato l'antica e ininterrotta tradizione della precedenza e comprensività della soterio-logia sulla cristologia, a partire dalla testimonianza biblica e poi dalla Patristica fino ad Anselmo, e dopo di lui, per quanto in prospettiva amartiocentrica. Moioli, invece, ha denunciato il distacco da tale tradizione da parte della teologia di scuola, erede della "teologia dogmatica" moderna. Quest'ultima, infatti, partendo dalla formulazione dogmatica del Magistero, in prospettiva controversistica, configurava il discorso cristologico in primo luogo come approfondimento metafisico del dogma di Calcedonia (*De Verbo incarnato*) e poi passava ai *mysteria carnis* concentrandoli sul valore redentivo della croce, in aderenza al dettato di Trento (*De Christo redemptore*). Ne veniva una cristologia definita e compresa a monte dell'evento storico di Gesù di Nàzaret, riferita alla pensabilità della struttura formale dell'uomo-Dio. Con tutte le varianti presentate dalle diverse impostazioni della metafisica di scuola sul problema del rapporto tra le due nature e l'unica Persona e sulla questione dell'esse di Cristo. E ne seguiva una soterio-logia disegnata sul calco dell'effato *operari sequitur esse*, per cui la vicenda storica di Gesù era riletta, distribuendola sullo schema delle due nature (i miracoli, gli insegnamenti, le azioni salvifiche e l'identità filiale comprese sul registro di Gesù *in quanto* Dio; le passioni, le sofferenze, l'evoluzione della conoscenza di sé comprese sul registro di Gesù *in quanto* uomo), ma insinuando un serio pericolo per l'unità della Persona di Gesù. Non era l'unità *di* una storia e *in* una storia *singolare*, per quanto non prodotta *dalla* storia. Su questo punto l'innovazione di Moioli è radicale e pionieristica: essa si esprime nel recuperare la prospettiva biblica e patristica di una *cristologia* emergente e implicata (sono i due aggettivi decisivi per dire il modo e il senso dell'embricazione) nella prospettiva *soteriologica*. Le due cifre sintetiche che la qualificano sono: leggere la vicenda storico-salvifica di Gesù attraverso la categoria di «Mediatore storico-definitivo» di salvezza (e non solo di Redentore) in rapporto alle promesse anticotestamentarie e alla storia *post Christum* (indimenticabile la sua analisi dei titoli cristologici nei contributi nn. 1¹⁷ e 6¹⁸, e nella *Cristologia. Proposta sistematica*¹⁹); incentrare l'evento salvifico sull'unità del mistero pasquale nei suoi momenti di Passione-Morte-Risurrezione-Ascensione-Pentecoste-*Parousía*, in rapporto ai *mysteria carnis* di Gesù. Solo a questo punto è possibile impostare correttamente il problema dell'unità di Cristo, passando attraverso l'originale capitolo delle implicazioni cristologiche della sua mediazione pasquale (con temi di grande momento: il carattere filiale di Gesù, la scienza e la coscienza di Cristo, la sua libertà, la sua vera carne e il cuore di Gesù, come simbolo sintetico). Il teologo milanese non ha neppure disdegnato di vederne le ricadute sui trattati di Cristo e di Dio (nel contributo n. 13 e nella *Cristologia*²⁰).

Da qui, Moioli ricavava l'ultima critica al «manuale»: quella di un'immagine teologica di Gesù sovente dedotta o ricondotta all'Unione Ipostatica, che in qualche modo inclinava a enfatizzare l'"eccezionalità dell'umano", con un'impressione neppure troppo celata di criptomonofisismo. Una tonalità dominante della cristologia del «manuale» che ha prodotto poi in quegli anni il contraccolpo di un'immagine "umanistica" di Gesù, anche questa con un'inclinazione neppure troppo nascosta di un umanesimo esistenzialista o progressista. In ogni caso un'immagine di Gesù che si lasciava poco istruire dalla vicenda singolare di Gesù di Nàzaret.

¹⁷ G. MOIOLI, *Appunti di teologia dogmatica. L'economia salvifica in Cristo*, in *Teologia per corrispondenza*, Centro «Ut unum sint», Roma 1969, pp. 110-123 (cfr. *infra*, pp. 29-60).

¹⁸ IDEM, *Il problema di Cristo nella teologia attuale*, in G. MOIOLI ET ALII, *Lezioni del II Corso di Aggiornamento teologico*, pro manuscripto, Rho 1972, pp. 14-23 (cfr. *infra*, pp. 159-213).

¹⁹ Cfr. G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, cit., pp. 125-160.

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 245-290.

Se queste sono le tre direttrici dominanti degli *Studi* di cristologia di Moioli proposti in questo volume IX dell'*Opera omnia*, non vanno trascurati alcuni interventi che sembrano complementari, ma che illustrano bene il clima che ha alimentato quel fervido momento di revisione del centro della fede cristiana, l'evento di Gesù di Nàzaret. Possiamo qui solo enumerarne le dimensioni essenziali: il confronto con la prospettiva biblica (contributi nn. 1 e 9), il progetto originale di una rinnovata cristologia patristica (nn. 2 e 3), la centralità della Risurrezione nella soteriologia (contributo n. 8), la dimensione pneumatologica (n. 14), il tema dell'"umanità" di Gesù (n. 10), la dimensione antropologica della cristologia (contributi nn. 3 e 11), la valenza escatologica dell'evento di Gesù (contributo n. 17). Si tratta di frammenti di testo in cui Moioli andava elaborando il riferimento all'esperienza spirituale del credente *cristiano* nella storia, di cui i volumi precedenti dell'*Opera omnia* sono testimonianza imperdibile. Essi attestano che la «cristologia della "singolarità" di Gesù» trova il suo terreno di continua interrogazione nel riferimento non solo alla storia unica di Gesù, ma anche allo sforzo insonne, con cui gli uomini e le donne di ogni tempo hanno tentato di coniugare con tenacia il loro rimando assoluto a Gesù di Nàzaret e la memoria creativa di lui nel loro e per il loro tempo. Questi uomini e donne sono i santi, i missionari, gli spirituali cristiani, i pastori e i teologi. Essi hanno saputo fecondare il proprio tempo con il seme della vicenda singolare di Gesù che, piantato come l'assoluto nella storia e della storia, ha trasformato il mondo nella storicità *cristiana*. Il loro vissuto ci attesta che non c'è nessun tempo che sia impermeabile alla vita nello Spirito, perché lo Spirito di Gesù dice l'universale nel singolare, il tutto nel frammento, il divino nell'umano filiale, non solo in quello irripetibile della vicenda di *Gesù*, ma anche nella singolarità della vicenda dei *cristiani* di ogni tempo. La singolarità cristiana è una «forma» che però si dà solo in «figure», perché è radicata nell'unicità universale di Gesù di Nàzaret. Nessuno può pensare di dire e donare da solo Gesù di Nàzaret, ma Cristo ha bisogno di infinite «figure cristiane» per dirsi nella storia, perché il suo mistero è semplicemente inesauribile, via di accesso al grembo generante del Padre, che ci dona la vita nuova nello Spirito di santità.

6 ottobre 2019
35° anniversario del *dies natalis*