

# DI OCESI DI PITIGLIANO-SOVANA-ORBETELLO

## Scuola di formazione teologica e pastorale

### “Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente”

#### 1. Gesù Cristo tra fede e storia: i molti volti di Cristo

- La domanda provocatoria: “Voi chi dite che io sia?” (Mt 16,15)

#### 2. L'identità del Gesù terreno

- La portata cristologica del comportamento di Gesù
- La portata cristologica delle parole di Gesù

#### 3. Il Signore glorificato

- Gesù di fronte alla sua morte
- La Risurrezione, fondamento della fede

#### 4. Il contenuto delle fede cristologica

- I grandi concili cristologici (Nicea e Calcedonia)
- Cristologia-antropologia-soteriologia

#### 5. “Gesù Cristo è lo stesso ieri, oggi e sempre” (Eb 13,8)

- Gesù, il Vivente nello Spirito
- Il primato di Cristo sul cosmo, in attesa “dei cieli nuovi e terra nuova” (Ap 21,1)

“Io vi dirò di me che sono un figlio del secolo, un figlio della miscredenza e del dubbio...Quante terribili sofferenze mi è costata e mi costa ora questa sete di fede...Tuttavia Dio mi manda talvolta dei minuti, nei quali io sono del tutto sereno; in questi minuti io amo e trovo di essere amato dagli altri e in questi minuti io ho cercato in me stesso il simbolo della fede, nel quale tutto mi è sacro e caro. Questo simbolo è molto semplice, eccolo: credere che non c'è nulla di più bello, di più profondo, di più simpatico, di più ragionevole, di più virile e perfetto di Cristo...E non basta; se mi si dimostrasse che Cristo è fuori della verità ed effettivamente risultasse che la verità è fuori di Cristo, io preferirei restare con Cristo anziché con la verità” (Dostoevskij, *Epistolario*, 1854).

“Molti pensano che sia sufficiente credere nella morale di Cristo, per essere cristiano. Non la morale di Cristo, né l'insegnamento di Cristo salveranno il mondo, ma precisamente la fede in questo: il Verbo si è fatto carne” (Dostoevskij, *Taccuini per “I Demoni”*).

“In verità, sulla terra noi vaghiamo un po' a caso e, se non avessimo davanti agli occhi la preziosa immagine di Cristo, ci smarriremmo e ci perderemmo del tutto, come il genere umano prima del diluvio” (Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*).

“ Karamazov! -Esclamò Kolia- è proprio vero forse quanto dice la religione, che tutti noi risorgeremo dai morti, e vivremo di nuovo, e ci rivedremo tutti, e rivedremo anche Iliuscia?– Senza dubbio risorgeremo, senza dubbio ci rivedremo, e con gioia, con allegrezza ci racconteremo allora tutto ciò che è stato- rispose Alioscia, mezzo sorridente e mezzo estatico. -Ah, come sarà bello!– esclamò Kolia impulsivamente” (Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*).

## 1. Gesù Cristo tra fede e storia: i molti volti di Cristo

Il problema di Gesù Cristo s'è posto con **acutezza nuova** nei nostri tempi, sia sul piano della storia, sia su quello della teologia. Numerosi elementi nuovi vengono apportati dallo studio della Sacra Scrittura e dalle ricerche storiche sui grandi Concili cristologici. Con nuova insistenza gli uomini e le donne d'oggi pongono gli stessi interrogativi d'una volta: " *Chi è dunque quest'uomo?* " (cf. Lc 7, 49); " *Donde gli vengono questi doni? E che sapienza è mai questa che gli è stata data? Che cosa significano i miracoli compiuti dalle sue mani?* " (Mc 6, 2). Chiaramente, non basta una risposta che resti sul piano dello studio generale della scienza delle religioni.

### Le ricerche storiche

Gesù Cristo, che è l'oggetto della fede della Chiesa, non è né un mito né una qualsivoglia idea astratta. Egli è un uomo che ha vissuto in un contesto concreto, che è morto dopo aver condotto la propria esistenza nell'evoluzione della storia. Una ricerca storica su di lui è quindi un'esigenza della stessa fede cristiana. Del resto, questa ricerca non manca di difficoltà, come appare dai problemi che essa ha conosciuto nel corso dei tempi.

Il Nuovo Testamento non ha lo scopo di presentare un'informazione puramente storica su Gesù. Esso intende innanzitutto trasmettere la **testimonianza della fede ecclesiale su Gesù** e presentarlo nel suo pieno significato di " Cristo " (Messia) e di " Signore " (*Kyrios*, Dio). Questa testimonianza è l'espressione di una fede e cerca di suscitare una fede. Una " biografia " di Gesù, nel senso moderno del termine, intesa cioè come un racconto preciso e dettagliato, non può quindi essere composta. Ma la stessa cosa vale per numerosi personaggi dell'antichità e del Medioevo. Da ciò non bisognerebbe tuttavia trarre conclusioni improntate ad un pessimismo esagerato circa la possibilità di conoscere la vita storica di Gesù. L'esegesi odierna lo mostra chiaramente.

Nel corso degli ultimi secoli, la **ricerca storica** su Gesù è stata più volte diretta contro il dogma cristologico.

Alcuni hanno voluto presentare delle immagini di Gesù scartando le testimonianze delle comunità primitive. Così facendo, essi hanno creduto di attenersi ad una visione storica completa e rigorosa. Ma, in modo esplicito o implicito, questi ricercatori si basano su dei pregiudizi filosofici, più o meno diffusi, a proposito di ciò che i tempi moderni si attendono dall'uomo ideale. Altri sono guidati da supposizioni psicologiche concernenti la coscienza di Gesù.

Le moderne cristologie devono evitare di cadere in questi errori. Il pericolo è particolarmente grande per le " **cristologie dal basso** ", nella misura in cui esse vogliono appoggiarsi su ricerche puramente storiche.

### L'unità del Gesù terrestre e del Cristo glorificato

Le ricerche scientifiche sul **Gesù della storia** hanno certamente un grande valore. Ciò è vero in modo del tutto particolare per la teologia fondamentale e per gli incontri con i non credenti. Ma una conoscenza veramente cristiana di Gesù non può restare in queste prospettive limitate. **Non si può raggiungere pienamente la persona e l'opera di Gesù Cristo, se non si evita di dissociare il Gesù della storia ed il Cristo quale è stato predicato.** Una conoscenza piena di Gesù Cristo non può ottenersi senza tener conto della fede viva della comunità cristiana che sottostà a questa visione dei fatti. Ciò vale per la conoscenza storica di Gesù e per la genesi del Nuovo Testamento come per la riflessione cristologica odierna.

I testi del Nuovo Testamento hanno di mira una conoscenza sempre più profonda e l'accettazione della fede. Quindi essi non considerano Gesù Cristo nella prospettiva del genere letterario della storia pura o della biografia in un orizzonte quasi retrospettivo. Il significato universale ed escatologico del messaggio e della persona di Gesù Cristo esige che si oltrepassi la semplice evocazione storica, come anche le interpretazioni unicamente funzionali. La nozione moderna della storia, avanzata da alcuni in opposizione alla fede ed esibita addirittura come la presentazione nuda ed obiettiva d'una realtà passata, è diversa dalla storia quale la concepivano gli antichi.

L'identità sostanziale e radicale di Gesù nella sua realtà terrena col Cristo glorioso appartiene **all'essenza stessa del messaggio evangelico**. Una ricerca cristologica che pretendesse di limitarsi al solo Gesù " della storia " sarebbe incompatibile con l'essenza e la struttura del Nuovo Testamento, ancor prima di essere rifiutata da un'autorità religiosa esterna.

La teologia può cogliere il senso e la portata della risurrezione di Gesù soltanto alla luce dell'evento della sua morte. Parimenti, essa non può comprendere il senso di questa morte che alla luce della vita di Gesù, della sua azione, del suo messaggio. La totalità e l'unità dell'evento di salvezza, che è Gesù Cristo, implicano la vita, la morte e la risurrezione di lui.

La sintesi originale e primitiva del Gesù terrestre e del Cristo risuscitato si trova in diverse **formule di confessione di fede** e **omologie** che parlano nello stesso tempo e con speciale insistenza della morte e della risurrezione. Oltre a Rm 1, 3 ss. citiamo, tra le altre, 1Cor 15, 3-4: " *Io vi ho trasmesso in primo luogo ciò che io stesso ho ricevuto: che il Cristo è morto per i nostri peccati, secondo le Scritture* ". Questi testi realizzano una connessione autentica tra una storia individuale e il significato di Gesù Cristo che resterà per l'eternità. Essi presentano in sintesi " la storia dell'essenza " di Gesù Cristo. Tale sintesi resta un esempio e un modello per ogni cristologia autentica.

Questa sintesi cristologica non soltanto suppone la confessione di fede della comunità cristiana come un elemento della storia, essa mostra anche che **la Chiesa**, presente nelle epoche differenti, **resta il luogo della vera conoscenza della persona e dell'opera di Gesù Cristo**. Senza la mediazione dell'aiuto della fede ecclesiale, la conoscenza del Cristo non è possibile oggi come non lo era all'epoca del Nuovo Testamento. Non ci sono leve di Archimede al di fuori del contesto ecclesiale, anche se ontologicamente Nostro Signore conserva sempre la priorità ed il primato sulla Chiesa.

All'interno di questo quadro più largo, un ritorno verso il Gesù terreno è oggi fruttuoso e necessario nel campo della teologia. È necessario mettere in evidenza le ricchezze innumerevoli dell'umanità di Gesù Cristo meglio di quanto non abbiano fatto le cristologie del passato. Gesù Cristo illustra e rischiarà nel più alto grado la misura ultima e l'essenza concreta dell'uomo, come afferma il papa Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Redemptor Hominis* (nn. 8, 10). In questa ottica, la fraternità e la solidarietà di Gesù con noi non offuscano in alcun modo la sua divinità. Come si vedrà da quanto segue, il dogma cristologico, preso nella sua autenticità, vieta ogni falsa opposizione tra l'umanità e la divinità di Gesù.

Lo Spirito Santo, che ha rivelato Gesù come Cristo, comunica ai fedeli la vita dello stesso Dio trinitario. Egli suscita e vivifica la fede in Gesù come Figlio di Dio esaltato nella gloria e presente nella storia umana.

Questa è la fede cattolica. Questa è anche la fede di tutti i cristiani nella misura in cui essi, oltre il Nuovo Testamento, conservano fedelmente i dogmi cristologici dei Padri della Chiesa, li predicano, li insegnano e rendono loro testimonianza nella profondità della loro vita.

## 2. L'identità del Gesù terreno

- Portata cristologica del comportamento di Gesù

**L'inquadrimento sociale.** Gesù ebbe uno stile di vita fortemente originale: rinuncia alle ricchezze, distacco dalla famiglia, celibato, predicatore itinerante, tutte cose che la chiesa primitiva non intese come normative per il cristiano in genere.

Gesù si propone come una autorità carismatica originale libera nei confronti della famiglia, della società, dei valori culturali e culturali del tempo, costituisce un movimento profetico del tutto particolare.

**Il rapporto con i discepoli.** Gesù inizia il suo ministero pubblico con la chiamata dei discepoli (solo Luca la sposta un po' dopo, dopo l'episodio della sinagoga di Nazaret).

Il gruppo di Gesù si distacca chiaramente dal gruppo di Giovanni il Battista (per esempio Gesù non fa battezzare), Gesù non è un asceta come il Battista, non si comporta come altri profeti apocalittici del tempo che puntavano a gesti straordinari.

Gesù non pensa neppure al modo degli esseni, il suo gruppo è itinerante e non stabile.

Gesù veniva definito *maestro* titolo usato solo nei vangeli; è lui che chiama i discepoli (diversamente dall'uso del tempo in cui erano i discepoli a scegliere il maestro) e lo fa con una autorità inusuale che provoca la immediata risposta.

Gesù chiama a seguire se stesso mentre i profeti chiamavano a seguire Dio (autocoscienza divina di Gesù) e lo fa chiedendo una radicalità inaudita, senza condizioni (la *halakà* prevedeva l'obbligo di seppellire i defunti della propria famiglia Lc 9,60), chiede di rinunciare alle ricchezze (Mc 10,29-30), ai legami di parentela (Mt 10,37-38; Lc 14,26-27), al matrimonio (fatto decisamente nuovo, per gli ebrei il celibato era un qualcosa di negativo, Mt 19,12).

Mentre andare dai rabbini significa dedicarsi allo studio della *Torah*, andare con Gesù significava entrare in comunione con la sua persona e dividerne il destino, a perdere la vita a causa sua (Mt 10,39).

Mentre alla scuola dei rabbini il discepolo diventerà rabbino, alla scuola di Gesù il discepolo resta sempre discepolo.

**I miracoli.** Gesù viene ricordato come un operatore di miracoli (cfr. Atti 2,22), eppure i racconti di miracoli sono gesuani? Comunque essi sottostanno a tutti i criteri di storicità.

Di fatto i miracoli non sono decisivi ai fini della fede in Gesù il quale in genere chiede che essa ci sia prima di intervenire (Mc 9,23-24) anche i discepoli che videro i miracoli scapparono e Gesù non volle fare il miracolo di scendere dalla croce (Mt 27,39-43; Mc 15,24-28; Lc 23,35-38).

Essi non solo allora da intendere come la prova della divinità di Gesù, ma possono dirci che Gesù aveva questa autocoscienza quando li compiva, ci fanno capire ciò che Gesù pensa di se stesso, compie le scritture e segnala l'avvento del Regno.

**Il gesto compiuto nel Tempio.** Circa il Tempio Gesù ne rispettava l'istituzione, partecipava al culto, ma la sua purificazione indica forse una polemica con il sacerdozio giudaico, tanto che vi fu subito la reazione dei sacerdoti e degli scribi (Mc 11,15-18; Lc 19,45-48), ma indica anche la sua volontà di distruggere quel tempio per edificarne uno nuovo così come era anche nelle attese degli israeliti. E Gesù fece la previsione della distruzione del Tempio, perché lui stesso è più grande del Tempio. In quel gesto era compresa oltre una critica al culto e ai riti sacrificali per ottenere il perdono dei peccati, anche un significato simbolico, le promesse di Dio da Israele passano ad un altro popolo che le farà fruttare, l'antica alleanza viene sostituita dalla nuova (Lc 20,1-19; Mc 13).

**Atteggiamento verso la legge e i suoi trasgressori.** Circa il rapporto con la Legge, Gesù fu molto critico, la frase sul compimento non è risale a Gesù, è molto probabilmente redazionale (cioè dell'evangelista e della comunità) ed è riportata solo da Matteo (Mt 5,17-20).

Così Gesù proibisce ad un discepolo di seppellire il proprio padre (Mt 8,21-22: è del Gesù storico in quanto in contrasto con la prassi giudaica e successivamente cristiana), ricomprende il riposo del sabato (Mc 1,21-28; 2,23-27; 3,1-6; Lc 13,10-17; 14, 1-6; Gv 5,1-11; 7,22-23; 9,14), la concessione del divorzio (Mc 10,2-12; Mt 5, 31s; 19,3-9; Lc 16,18; 1Cor 7,10-11), la pratica del digiuno (Mc 2,18-19), la casistica di puro-impuro Gesù è sempre molto libero su queste cose, per cui tiene tranquillamente rapporti proibiti con lebbrosi (Mc 1,40-45; Lc 17,12-14), donne mestruate (Mc 5,25-34; Mt 9, 20-22; Lc 8, 43.48 l'emorroissa), cadaveri (Mc 5,35-43; Mt 9,18-19.23-25; Lc; 8,49-55: figlia di Giairo; Lc 7,11-15: vedova di Nain), pagani (Mc 7,24-30; Mt 15,21-28: donna fenicia; Mt 8,5-13; Lc 7,1-10; Gv 4,46-53: centurione di Cafarnao), samaritani (il lebbroso guarito di Lc 17,15-18; il buon samaritano Lc 10,29-37; donna la pozzo di Sichem Gv 4,1-42), pubblicani (Mc 2,15-17; Mt 9,10-13; Lc 5,29-32; Mt 11,19: mangione e beone; Mt 21,31: i pubblicani vi precederanno nel Regno), prostitute (Mt 21,31: vi precederanno; Lc 7,36-50: prostituta perdonata).

Con questo atteggiamento **Gesù manifesta di agire a nome di Dio.**

Gesù contesta ancora il *Korbàn* (qualsiasi cosa offerta a Dio era sacra e non poteva essere utilizzata a scopi profani) per cui in nome di Dio si andava contro la giustizia (Mc 7,8-13), contesta che qualcosa di esterno contaminò l'uomo (Mc 7,15; Mt 15,11).

Perciò Gesù non contesta tanto la Legge, in molte cose la seguiva, quanto afferma di esserle superiore.

- Portata cristologica delle parole di Gesù

Se anche non possiamo essere certi circa le *ipsissima verba Jesu*, almeno siamo sicuri della *ipsissima intentio Jesu*, e del fatto che il suo era un **parlare con autorità** (Mc 1,27; Mt 7,29).

**L'amore per i nemici.** Il movimento di Gesù era un movimento pacifista fino al punto di amare i nemici e benedire quelli che maledicono (Lc 6,27-28; Mt 5,44). il comandamento dell'amore è strettamente collegato all'annuncio del Regno.

Ora il prossimo da amare non è più solo l'israelita, ma **ogni uomo**, specie se bisognoso.

**Loghia (discorsi) e parabole.** Gesù si presentava anche come maestro di sapienza, come i saggi di Israele. Vi sono i suoi *loghia* sapienziali, specie le ammonizioni imperative rivolte ai discepoli (Mt 5,42: *dà a chi ti domanda* o Mc 9,43: *se la tua mano ti scandalizza, tagliala*) o alla comunità (come Mt 6,19-21: *non accumulate tesori sulla terra*; o Mc 10,44: *chi vuol essere il primo tra voi sarà il servo di tutti*).

Gesù si mostra così consapevole del suo compito di educare e formare, alcuni di questi *loghia* sono certamente storici come quello che dove due o tre sono riuniti... (Mt 18,20) o quello del fuoco portato sulla terra (Lc 12,49.51) o chi non è con me è contro di me (Mt 12,30; Lc 11,23). Sono propri di Gesù i detti introdotti dalla formula originale "*in verità vi dico*" (Mc 3,28), allora essi sottolineano la convinzione di Gesù circa il suo essere.

Anche le **parabole** appartengono al Gesù terreno, esse hanno quasi tutte una portata cristologica che tende a dire qualcosa di Gesù. Così cristologia implicita è quella della pecorella smarrita (Mt 18,12-14; Lc 15,4-7) che rivela un comportamento proprio di Gesù (e di Jahvè) che va alla ricerca dei peccatori come il pastore la pecora smarrita.

Cristologia esplicita è quella dei vignaioli omicidi (Mc 12,1-9; Lc 20,9-19), per quel riferimento al figlio, che Gesù identifica in se stesso.

**L'annuncio del Regno di Dio.** È l'annuncio chiave di Gesù (Mt 4,23; Mc 1,15), è tipico suo e recede nella comunità cristiana man mano che ci si avvicina all'ambiente ellenistico. Negli ultimi

brani del Nuovo Testamento non si trova quasi più mentre si trova Regno di Cristo, Regno del Figlio diletto e simili, nel tentativo di cristologizzare una affermazione solo teologica (i passi sul regno di Dio nei Sinottici sono circa 70, inesistenti nel vangelo di Giovanni).

Regno di Dio ha tutto un suo **retrotterra semitico** legato al concetto di Jahvè-re, nella letteratura extra-canonica Regno assume connotati apocalittico-escatologici.

Il Regno di cui parla Gesù ha una dimensione futura ed escatologica (nel Padre Nostro: “*venga il tuo Regno*”, Mt 6,10; Lc 11,2). Il Battista minacciava perdizione, Gesù rivela il destino di salvezza (v. beatitudini).

Al tempo stesso, però, il Regno è un qualcosa di **presente nella persona stessa di Gesù**, nelle sue azioni e nelle sue parole. Vi sono **sei detti di Gesù**, sicuramente propri della stessa predicazione di Gesù (discontinui tanto all’ambiente giudaico dato che nessuno avrebbe fatto tale affermazione, quanto alla chiesa primitiva che essa non usò questa formula):

1. “*Il Regno di Dio si è reso vicino*” (Mc 1,15b), *enghiken* indica una imminenza non più rimandabile che confina con l’attività di Gesù.
2. Le cinque parabole della crescita (la semina in vari terreni Mc4,4-9; il seme che cresce da solo Mc 4,26-29; il granello di senapa Mc 4,30-32; la zizzania Mt 13.24-30; il lievito nella pasta Mt 13,13e Lc 19,20-21) con il loro gioco di contrasto tra l’inizio e la fine.
3. Il detto sulla cacciata dei demoni (Lc 11,20; Mt 12,28) è il realizzarsi della regalità liberatrice di Dio.
4. Il giudizio di Gesù sul Battista: “**Il più piccolo del Regno di Dio è più grande di lui**” (Lc 7,28; Mt 11,11). Con Gesù si verifica già una irruzione della regalità escatologica di Dio, sicché con essa si provoca un cambiamento di prospettiva e di dignità; lo stadio di Giovanni, quello della pura attesa apocalittica, è superato, e chi aderisce a Gesù è già oggi nella sfera del Regno di Dio.
5. Il Regno nelle mani dei violenti: “*La legge e i profeti vanno fino a Giovanni; da allora il Regno di Dio viene annunciato e ognuno fa violenza contro di esso*” (Lc 16,16; Mt 11,12s). Qui è ancora più chiaro lo stacco tra il Battista e Gesù. Qui fare violenza non indica la persecuzione, ma il desiderio dei peccatori di entrare in questo Regno.
6. La presenza del Regno: “*Interrogato dai farisei quando sarebbe venuto il Regno di Dio, rispose loro: il Regno di Dio non viene in modo osservabile (...) poiché ecco, il Regno di Dio è in mezzo a voi*” (Lc 17,20-21). Dunque il Regno è tra gli uomini

Così incontrare Gesù è incontrare il Regno che però richiede un suo compimento escatologico.

**Dio come Abbà.** È il segno della coscienza della paternità di Dio e della propria personale particolarissima figliolanza (mai Padre nostro, ma Padre mio, molto presente in Mt e soprattutto in Giovanni). Solo sulla croce citando il salmo, Gesù si rivolge al Padre chiamandolo *Theos*, se no lo chiama sempre *abbà*.

Per Jeremias il greco *abbà* traslittera l’aramaico *abbà* termine proprio del linguaggio infantile (ma veniva anche usato dagli adulti per indicare padre). Esso non era mai usato per rivolgersi a Dio, ma passa poi nella chiesa post-pasquale. Siamo di fronte ad un passo proprio di Gesù (ipsissima vox Jesu).

**I titoli cristologici.** Rabbì, maestro, figlio di Davide (poco), servo di Jahvè. Spesso Gesù viene chiamato *profeta* (Mc 8,29; Mt 16,14; Lc 9,19; Mc 6,15; Lc 9,8; Mt 21, 11.46; Lc 7,16). Il titolo è presente anche in Giovanni (4,19; 6,14; 7,40; 9,17). Gesù stesso afferma che nessuno è profeta nella sua patria citando il proverbio (Lc 4,24; Mc 6,4; Mt 13,57; Gv 4,44). “*Non conviene che un profeta perisca fuori di Gerusalemme*” (Lc 13,33-34), Gesù si comprendeva come profeta.

Gesù **non usa per sé il termine Cristo** ed è raro nei testi terreni (Mc 8,30), mentre è usatissimo nel Nuovo Testamento **dopo la resurrezione**. Il Cristo, l’unto era il messia, ma l’attesa messianica in Israele a quel tempo non era per niente omogenea.

Vi fu un messianismo senza messia che pensava alla venuta di Dio stesso negli ultimi tempi (Is 4,4-5; 43,11; 46,13; 60,16-33; Abd, Gl), un altro che pensava ad un ritorno di alcune figure bibliche

come Elia (Mal 3,23-24) o Mosè (Dt 18,15.18) non legate alla dinastia davidica. Vi fu poi il messianismo regale dell'unzione che nessuno si era attribuito prima di Gesù (ammesso che Gesù lo abbia attribuito a sé), alcuni aspettavano un unto sacerdotale, non un re (fino all'esilio babilonese si ungevano solo i re, ma dopo l'esilio si ungevano anche i sacerdoti).

Per il messianismo giudaico il Messia non aveva alcuna connotazione divina ed era impensabile che la sua missione avvenisse attraverso la sofferenza e la morte nonostante Is 53.

Comunque il **titolo di Cristo assegnato a Gesù** tra le varie aveva la connotazione politico-regale.

Dunque il comportamento di Gesù ha fatto pensare ad alcuni che lui sia effettivamente il messia, l'uno, il Cristo nuovo capo e re (cristo è traduzione di messia che significa unto): Pietro a Cesarea (Mc 8,29; Lc 9,20; Mt 16,16) la folla di Gerusalemme la domenica delle palme (Mc 11,1-11 e par.), l'interrogatorio di Caifa ("Sei tu il Figlio di Dio, il Cristo..? Mc 14,61; Mt 26,63; Lc 22,67), il titolo sulla croce: *re dei giudei* (Mc 15,26).

Gesù **sapeva di essere il messia**? Egli impose il silenzio a Pietro dopo Cesarea per evitare fraintendimenti, Gesù pensava ad un messianismo ben differente. Di fronte a Caifa, poi, Gesù afferma di essere il messia (Mc 14,62).

Gesù **attribuì a sé il titolo di Figlio dell'uomo** (Mt 31 volte, Mc 14 volte, Lc 25 volte, Gv 13 volte, questo titolo non è mai affermato da altri, ma solo da Gesù), sempre alla terza persona (mai come autodesignazione). Se ne parla al futuro ("*Vedrete il Figlio dell'uomo venire...*" Mc 14,62; anche "*Il Figlio dell'uomo si vergognerà...*" Mc 8,38) e al presente ("*Il Figlio dell'uomo deve soffrire*" Mc 8,31; 9,31; 10,33s; 10,45. "*Il Figlio dell'uomo è venuto per servire...*" Mt 20,28. "*Il Figlio dell'uomo ha il potere di rimettere i peccati...*" Mc 2,10; "*È Signore del sabato...*" Mc 2,28; "*Non ha dove posare il capo...*" Mt 8,20; Lc 9,58; "*Mangia e beve...*" Lc 7,34).

Il titolo Figlio dell'uomo ha origine semitica. In Ezechiele esso significa uomo. C'è il passo di Dn 7,13 con il Figlio dell'uomo che scende dalle nubi e l'identificazione che viene fatta tra Figlio dell'uomo e l'eletto, e il messia nel *Libro delle Parabole* testo giudaico intertestamentario. Il 4Esdra (fine I sec. d.C.) conferma l'identità apocalittica.

Il titolo Figlio dell'uomo è **ipsissima vox Jesu**: vi è la molteplice attestazione, la discontinuità (poco usato nel giudaismo e poi al di fuori dei vangeli, solo 4 volte: At 7,56; Eb 2,6; Ap 1,13; 14,14 forse perché ormai questo titolo non era ben capito).

Vi è comunque una originalità e correzione nell'uso di Gesù di questo titolo che però volutamente mantiene gli aspetti suoi propri, compreso quello umano. L'uso poi della terza persona non indica certo che Gesù pensasse ad un altro Figlio dell'uomo, dato che Gesù non parla esplicitamente di sé alla prima persona.

L'uso di questo titolo da parte del Gesù storico segnala la sua volontà di correggere certe attese messianiche, ci comprendersi come giudice escatologico, per esprimere il suo destino di sofferenza.

Il titolo **Figlio di Dio** viene pronunciato da più parti: l'angelo all'annunciazione (Lc 1,32.35), al battesimo e alla trasfigurazione (Mc 1,11; 9,7), dal diavolo nel deserto (Mt 4,3.6), dagli indemoniati (Mc 3,11; Mt 8,29; Lc 8,28), dai discepoli (Mt 14,33; 16,16), da Caifa (Mc 14,61; Mt 26,63), dalla folla esultante (Mt 27,40.43), dal centurione pagano (Mc 15,39; Mt 27,54). **Gesù non ha mai applicato a sé questo titolo.**

Nella cultura mitologica greca era molto presente l'idea dei figli di Dio, vi erano anche gli uomini divini come i filosofi, i sovrani divinizzati.

Nella cultura semitica Figlio di Dio era soprattutto Israele (Es 4,22: "*Dice il Signore: Israele è il mio figlio primogenito*"; Os 11,1; Dt 14,1; 32,6.18-19; Ger 3,4; Is 43,6; 1Cr 29,10; Tb 13,4; Sap 14,3). Poi vi sono gli angeli e gli esseri della corte celeste (Sl 29,1; 89,6-7; Gen 6,3).

Figlio di Dio è il giusto al singolare (Sir 4,10; Sap 2,13.16.18; 5,5).

Figlio di Dio è anche il messia, lo era il re (Sl 2,7; 89,27-28; 110,1.3).

Mt 16,16: "*Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente*" è un testo posteriore che esprime una cristologia che non proviene dall'autocoscienza di Gesù, e così è anche di tutti gli episodi sopra elencati.

Oltre al tema dell'Abbà, in **tre testi dei sinottici**, indirettamente, Gesù manifesterebbe la consapevolezza della figliolanza: 1. la parabola dei vignaioli omicidi (Mc 12,6; Mt 21,37; Lc 20,13; 2. poi l'affermazione "quanto a quel giorno e a quell'ora nessuno li conosce, né gli angeli nel cielo, né il Figlio, ma solo il Padre" (Mc 13,32; Mt 24,36), *Loghion* autentico dato che la chiesa non poteva inventarlo poiché il Figlio non fa bella figura, lui non sa.

3. "Tutto mi è stato dato dal Padre mio, e nessuno conosce il Figlio se non il Padre, né alcuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare" (Mt 11,27; Lc 10,22), è testo proprio di Gesù che esprime già una cristologia molto forte, con il suggerimento di una uguaglianza di natura tra Padre e Figlio.

Perciò Gesù ha pensato **se stesso in termini di figliolanza**.

### 3. Il Signore glorificato

- Gesù di fronte alla sua morte

Gesù da un certo momento in poi aveva capito di dover morire di una morte violenta. Ciò a partire dal suo contrasto con i farisei (diatribe sulla legge) e i sadducei (diatribe sul tempio).

A ciò si aggiunge la fine del Battista (Mc 9,13; Mt 17,12), la consapevolezza del destino dei profeti (Mc 6,4; Mt 23,37; Lc 13,33-34), alcuni suoi detti (*rinnegare se stessi*: Mc 8,34; *perdere la vita per salvarla* 8,38; bere il calice: Mc 10,38 e Mt 20,22; *lo sposo che sarà tolto*: Mc 2,20)), la parabola dei vignaioli omicidi (Mc 12,8).

Nel giudaismo mai si pensava ad un messia che doveva morire, ma lo stesso Gesù quando parla della croce non collega ad essa un significato salvifico. Il riferimento dell'ultima cena al sangue versato per molti in remissione dei peccati (Mc 14,24; Mt 26,28, Lc 22,20).

Prima di tutto Gesù sa che la sua morte non è una fatalità o un evento profano, ma qualcosa inerente al piano di Dio. Lo si intuisce, per esempio, per il riferimento al calice presente anche in testi dell'Antico Testamento (Is 51,17; Ger 25,15-29; Ez 23,31-34).

Si può però parlare di una soteriologia implicita, anche perché l'idea di una morte espiatrice era presente ai tempi di Gesù, per esempio a partire dal **quarto canto del Servo** di Is 53, o di Zac 12,10 (*guardare a colui che hanno trafitto*) o di Dn 3,39-40.

Anche a Qumram si pensava ad una figura escatologica che espierà i peccati, mentre il 4Mac ha il tema della morte espiatrice dei martiri. I Testamenti dei XII patriarchi parla di un giusto senza peccato che morirà per gli empi. La stessa tradizione greco-romana conosce questo tema (cfr. M. Hengel *Crocifissione ed espiazione* Paideia 1988).

Ma soprattutto è l'intero contesto della vita di Gesù, predicazione ed opere, che fa pensare ad una **coscienza di Gesù** circa la sua morte espiatrice.

Si pensi al comandamento dell'amore per i nemici e del perdono per i peccatori, si pensi all'atteggiamento di Gesù obbediente al Padre e a servizio degli uomini, così "Il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti" (Mc 10,45; Mt 20,28) testo con molti semitismi, senza la modalità dell'attuarsi del dare la vita e senza lo scopo del riscatto (da che cosa?).

Si discute se dietro questi testi ci sia Is 53 il quale però nel giudaismo non conosceva una interpretazione messianica individuale. Tra Mc 10,45 e Is 53 vi sono molte diversità di vocaboli. L'unico punto di contatto è in pratica il riferimento ai "molti".

Doveva essere chiaro a Gesù almeno il fatto delle sofferenze di uno solo per il bene di tutti.

Importanti sono anche i testi dell'ultima cena con tutti i riferimenti ad una morte espiatrice, molto di più di una semplice allusione ad un dono di sé.



- La risurrezione, fondamento della fede

Tutto il cristianesimo si fonda sull'annuncio (**Kerigma**) che Cristo è risorto: la risurrezione di Cristo è un evento unico, la cui essenza è il passaggio dalla morte alla vita: come passaggio (Pasqua), è stato iscritto nel contesto delle feste pasquali, durante le quali i figli e le figlie d'Israele ricordavano ogni anno l'esodo dall'Egitto, rendendo grazie per la liberazione dalla schiavitù, e quindi esaltando la potenza di Dio-Signore che in quel "passaggio" antico si era chiaramente manifestato. La risurrezione di Cristo è il **nuovo passaggio**, la **nuova Pasqua**, da interpretare sullo sfondo della pasqua antica, che la prefigurava e la preannunciava. Così, di fatto, fu considerata nella comunità cristiana, secondo la chiave di lettura che gli apostoli e gli evangelisti offrirono ai credenti sulla base della parola dello stesso Gesù.

Sulla linea di quanto ci è stato trasmesso da quelle antiche fonti, noi possiamo vedere nella risurrezione anzitutto un **evento storico**. Essa infatti si è compiuta in un quadro preciso di tempo e di luogo: "il terzo giorno" dopo la crocifissione, a Gerusalemme, nel sepolcro messo a disposizione da Giuseppe d'Arimatea (cf. Mc 15,46), in cui era stato deposto il corpo di Cristo, tolto dalla croce. Proprio questo sepolcro all'alba del terzo giorno (dopo il sabato pasquale) fu trovato vuoto. Ora Gesù aveva annunciato la sua risurrezione il terzo giorno (cf. Mt 16,21; 17,23; 20,19). Le donne che quel giorno andarono al sepolcro, trovarono un "angelo", che disse loro: Voi "cercate Gesù il crocifisso. Non è qui. E risorto come aveva detto" (Mt 28,5-6). Nel racconto evangelico la circostanza del "terzo giorno", viene messa in relazione con la celebrazione giudaica del sabato, che escludeva lavori e spostamenti oltre una certa distanza fin dalla sera della vigilia. Perciò l'imbalsamazione del cadavere, quale era nella usanza giudaica, era stata rimandata al primo giorno dopo il sabato.

Ma pur essendo un evento anche cronologicamente e spazialmente determinabile, la risurrezione **trascende e sovrasta la storia**. **Nessuno ha visto il fatto in se stesso**. Nessuno poté essere testimone oculare dell'evento. Furono parecchi a vedere l'agonia e la morte di Cristo sul Golgota, alcuni presero parte alla deposizione del suo cadavere nel sepolcro, ben sigillato e vigilato dalle guardie, che i sacerdoti e i farisei si erano preoccupati di ottenere da Pilato ricordandosi che Gesù aveva detto che il terzo giorno sarebbe risorto. "Ordina dunque che il sepolcro sia ben vigilato sino al terzo giorno, perché non vengano i suoi discepoli a rubare il corpo e poi dicano al popolo: E risorto da morte!" (Mt 27,63-64). Ma i discepoli non avevano pensato a quella operazione. Furono le donne che la mattina del terzo giorno, venute con gli aromi, scoprirono che il sepolcro era vuoto, la pietra rimossa, e videro un giovane vestito di bianco che parlò loro della risurrezione di Gesù (cf. Mc 16,6). Certamente il corpo di Cristo non era più là. In seguito furono molti a vedere Gesù risorto. Ma **nessuno è stato testimone oculare della risurrezione**. Nessuno ha potuto dire come essa sia avvenuta nella sua fisicità. Ancor meno fu percepibile ai sensi della sua più intima essenza di passaggio a un'altra vita. E questo valore metastorico della risurrezione che è specialmente da considerare, se si vuole in qualche modo rendersi conto del mistero di quell'evento storico, ma anche trans-storico.

Infatti la risurrezione di Cristo non fu un **ritorno alla vita terrena**, come era avvenuto nel caso delle risurrezioni compiute da lui nel periodo prepasquale: la figlia di Giairo, il giovane di Nain, Lazzaro. Questi fatti erano eventi miracolosi (e dunque straordinari), ma le persone miracolate **riacquistavano per la potenza di Gesù la vita terrena "ordinaria"**. A un certo momento esse morirono di nuovo, come non di rado fa osservare sant'Agostino. Nel caso della risurrezione di Cristo la cosa è essenzialmente diversa. Nel suo corpo risorto **egli passa dallo stato di morte ad un'altra vita, ultra-temporale e ultra-terrestre**. Il corpo di Gesù nella risurrezione viene colmato dalla potenza dello Spirito Santo, fatto partecipe della vita divina nello stato di gloria, sicché si può dire di Cristo, con san Paolo che è l'"*homo caelestis*" (cf. 1Cor 15,47s). In questo senso la risurrezione di Cristo si trova al di là della pura dimensione storica, è un evento che appartiene alla sfera meta-storica, e perciò sfugge ai criteri della semplice osservazione empirica umana. E vero che Gesù, dopo la risurrezione, appare ai suoi discepoli, parla, tratta e persino mangia con loro, invita Tommaso a toccarlo perché si accerti

della sua identità: ma questa reale dimensione della sua intera umanità cela l'altra vita, che ormai gli appartiene e che lo sottrae alla "normalità" della vita terrena ordinaria e lo immerge nel "mistero".

Un altro elemento misterioso della risurrezione di Cristo è costituito dal fatto che il passaggio dalla morte alla vita nuova è avvenuto per l'**intervento della potenza del Padre**, che "ha risuscitato" (cf. At 2,32) Cristo, suo Figlio, e così ha introdotto in modo perfetto la sua umanità - anche il suo corpo - nella comunione trinitaria, sicché Gesù si è rivelato definitivamente "*costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito... mediante la risurrezione dai morti*" (Rm 1,3-4). San Paolo insiste nel presentare la **risurrezione di Cristo come manifestazione della potenza di Dio** (cf. Rm 6,4; 2Cor 13,4; Fil 3,10; Col 2,12; Ef 1,19s; cf. anche Eb 7,16) ad opera dello Spirito che, ridando la vita a Gesù, lo ha collocato nello stato glorioso di Signore (Kyrios) nel quale merita definitivamente, anche come uomo, quel nome di Figlio di Dio che gli appartiene eternamente (cf. Rm 8,11; 9,5; 14,9; Fil 2,9-11; cf. anche Eb 1,1-5; 5,5; ecc.).

E significativo che molti testi del Nuovo Testamento mostrino la risurrezione di Cristo come **risurrezione dai morti**, attuata con la potenza dello Spirito Santo. Ma nello stesso tempo essi ne parlano come di un "*risorgere in virtù della propria potenza*" (greco: "anéstē"), come del resto indica in molte lingue la parola "risurrezione". Questo senso attivo della parola (sostantivo e verbo) si trova anche nei discorsi prepasquali di Gesù, per esempio negli annunci della passione, quando dice che il Figlio dell'uomo dovrà molto soffrire, morire, e poi risuscitare (cf. Mc 8,31; 9,9.31; 10,34). Nel Vangelo di Giovanni Gesù afferma esplicitamente: "*Io offro la mia vita, per poi riprenderla di nuovo... Ho il potere di offrirla e il potere di riprenderla di nuovo*" (10,17-18). Anche Paolo, nella prima lettera ai Tessalonicesi, scrive: "*Noi crediamo... che Gesù morì e risuscitò*" (4,14). Negli Atti degli Apostoli viene spesso proclamato che "*Dio ha risuscitato Gesù...*" (2,24.32; 3,15.26 ecc.), ma vi si parla anche in senso attivo della risurrezione di Gesù (cf. 10,41) e in questa prospettiva vi si riassume la predicazione di Paolo nella sinagoga di Tessalonica, dove "*sulla base delle Scritture*" egli dimostra che "*il Cristo doveva morire e risuscitare dai morti...*" (At 17,3). Da questo insieme di testi emerge il carattere trinitario della risurrezione di Cristo, che è "opera comune" del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, e quindi include in sé il mistero stesso di Dio.

Importante a riguardo è la teologia paolina: fondamento di tutto il cristianesimo è l'**evento della risurrezione personale di Cristo**, che è dall'Apostolo definito «*primizia*» (cfr. 1Cor 15,23-24). In sostanza, Cristo sperimenta *in anticipo* la vittoria sulla morte, che è oggetto della speranza cristiana. Egli è «*il primogenito di coloro che risuscitano dai morti*» (Col 1,18). Sotto questo aspetto, anche noi veniamo coinvolti dalla Risurrezione di Cristo che è un **mistero non solo cristologico ma cristiano: la nostra risurrezione è il naturale prolungamento di quella di Cristo**. La forza vitale che rende possibile un recupero della vita corporale piena è la stessa che presiede alla rinascita battesimale: il **dono dello Spirito** (cfr. Rm 8,11). Paolo si mostra consapevole a questo punto di un problema non piccolo: la **relazione tra il nostro corpo attuale e il nostro corpo risuscitato**. In 1Cor 15,35 prende infatti le mosse dalla seguente domanda: «*Come risuscitano i morti? Con quale corpo verranno?*». In sostanza, il corpo che assumeremo nel giorno della risurrezione sarà lo stesso di quello che avevamo durante la nostra vita mortale, oppure no? E se sarà un corpo diverso, come faremo a dire che siamo veramente noi?

La risposta dell'Apostolo Paolo contiene due nuclei inseparabili:

- 1. IL CORPO RISUSCITATO NON È LO STESSO CORPO;**
- 2. COLUI CHE RISORGE SONO VERAMENTE IO.**

Con la risurrezione si entra in una **dimensione di vita che non è la stessa della vita terrestre**. La risurrezione finale non è uguale a quella sperimentata da Lazzaro (cfr. Gv 11). Piuttosto è uguale a quella sperimentata da Cristo. Il corpo che Cristo assume nella sua risurrezione personale solo materialmente è *lo stesso corpo che Egli aveva prima*; ma ciò che cambia sostanzialmente, rendendo il corpo del Risorto qualcosa di **radicalmente diverso dal corpo storico**, è la **qualità della vita: adesso è incorruttibile, immortale, non soggetto alle leggi fisiche di questa creazione** (cfr. Gv 20,19), un corpo che *può* nutrirsi anche se non ne ha bisogno (cfr. At 10,39-41). Anche per

noi risorgere vorrà dire entrare in un nuovo ordine di creazione: «*Come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste*» (1 Cor 15,49).

Nel testo fondamentale di **1Cor 15**, ai versetti 42-44, Paolo indica la differenza fra l'attuale modo di esistenza e quello della risurrezione ricorrendo a quattro immagini antitetiche:

- |                                    |   |                                       |
|------------------------------------|---|---------------------------------------|
| 1. corrottilità (φθορα, pthorà)    | - | incorrottilità (αφθαρσία, aptharsìa)  |
| 2. miseria (ατιμία, atimìa)        | - | gloria (δοξα, doxa)                   |
| 3. debolezza (αστηνεία, asthénèia) | - | forza (δυναμὶς, dynamis)              |
| 4. psichico (ψυχικόν, psychikòn)   | - | spirituale (πνευματικόν, pneumatikòn) |

Dall'altro lato, il soggetto di questa opera di rinnovamento è il medesimo: «*E' necessario infatti che questo corpo corrottilibile si vesta di incorrottilità e questo corpo mortale si vesta di immortalità*» (1 Cor 15,53). Di conseguenza, è **l'identità del soggetto**, «questo corpo», che garantisce la continuità tra “la persona storica” e “la persona risorta”; insomma, **sono proprio io**, con la mia identità irripetibile, che risorgo. **L'identità di una persona risorta non si dovrà cercare nei suoi tratti somatici, ma NEL SUO IO PERSONALE, che nel momento della morte aveva raggiunto lo stadio finale della sua evoluzione.** Con questa medesima perfezione egli risorge nella carne trasformata.

L'espressione “*secondo le Scritture*”, che si trova nella prima lettera ai Corinzi (15,3-4) e nel **Simbolo niceno-costantinopolitano** (il Credo che recitiamo nella liturgia domenicale), mette in rilievo il carattere escatologico dell'evento della risurrezione di Cristo, nel quale trovano compimento gli annunci dell' Antico Testamento. Gesù stesso, secondo Luca, parlando della sua passione e della sua gloria con i due discepoli di Emmaus, li rimprovera per essere tardi di cuore “*nel credere alla parola dei profeti*”, e poi, “*cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui*” (Lc 24,26-27). Lo stesso avvenne nell'ultimo incontro con gli apostoli, ai quali disse: “*Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi: bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi*”. Allora aprì loro la mente alla **intelligenza delle Scritture**, e disse: “*Così sta scritto: il Cristo dovrà patire e risuscitare dai morti il terzo giorno e nel suo nome saranno predicati a tutte le genti la conversione e il perdono dei peccati, cominciando da Gerusalemme...*” (Lc 24,44-48). Era l'interpretazione messianica, data da Gesù stesso all'insieme dell' Antico Testamento e specialmente ai testi che più direttamente riguardavano il mistero pasquale, come quello di Isaia sulle umiliazioni e sull'esaltazione del **servo del Signore** (Is 52,13-53,12), e il Salmo 110. Sulla base di questa interpretazione escatologica di Gesù, che ricollegava il mistero pasquale all' Antico Testamento e ne proiettava la luce sul futuro (la predicazione a tutte le genti), anche gli apostoli e gli evangelisti parlarono della risurrezione “*secondo le Scritture*” e in seguito venne fissata la formula del Credo. Era un'altra dimensione dell'evento come mistero.

Da quanto detto risulta chiaramente che la **risurrezione di Cristo è il più grande evento nella storia della salvezza**, ed anzi, poiché esso dà senso definitivo al mondo, possiamo dire nella storia dell'umanità. Il mondo intero ruota intorno alla croce, ma solamente nella risurrezione la croce raggiunge il suo pieno significato di evento salvifico. Croce e risurrezione costituiscono l'unico mistero pasquale, nel quale la storia del mondo ha il suo centro. Perciò la Pasqua è la più grande solennità della Chiesa: essa celebra e rinnova ogni anno questo evento, carico di tutti gli annunci dell' Antico Testamento e di tutte le speranze e le attese escatologiche proiettate verso la “*pienezza del tempo*”, che si è attuata quando il regno di Dio è entrato definitivamente nella storia dell'uomo e nell'ordine universale della salvezza.

Dal “sepolcro vuoto” all'incontro con il Risorto

La professione di fede, che facciamo nel Credo quando proclamiamo che Gesù Cristo “*il terzo giorno è risuscitato da morte*”, si fonda sui testi evangelici che, a loro volta, ci trasmettono e fanno conoscere la prima predicazione degli apostoli. Da queste fonti risulta che la fede nella risurrezione è, sin

dall'inizio, una convinzione basata su un fatto, su un evento reale, e **non un mito o una "concezione"**, una idea inventata dagli apostoli o prodotta dalla comunità cristiana raccolta intorno agli apostoli a Gerusalemme, per superare insieme con loro il senso di delusione, conseguente alla morte di Cristo in croce. Dai testi risulta tutto il contrario: gli apostoli e i discepoli non hanno inventato la risurrezione (ed è facile capire che erano del tutto incapaci di un'operazione simile). Non vi è traccia di una loro esaltazione personale o di gruppo, che li abbia portati a congetturare un evento desiderato e atteso e a proiettarlo nell'opinione e nella credenza comune come reale, quasi per contrasto e come compensazione della delusione subita. Non vi è traccia di un **processo creativo di ordine psicologico-sociologico-letterario** nemmeno nella comunità primitiva o negli autori dei primi secoli. Gli apostoli per primi hanno creduto, non senza forti resistenze, che Cristo era risorto semplicemente perché la **risurrezione fu da loro vissuta come un evento reale**, di cui poterono convincersi di persona incontrandosi più volte col Cristo nuovamente vivo, nel corso di quaranta giorni. Le successive generazioni cristiane accettarono quella testimonianza, fidandosi degli apostoli e degli altri discepoli come di testimoni credibili. La fede cristiana nella risurrezione di Cristo è, dunque, legata a un fatto, che ha una precisa dimensione storica.

E tuttavia la risurrezione è una verità che nella sua dimensione più profonda, appartiene alla **rivelazione divina**: essa infatti è stata gradualmente preannunziata da Cristo nel corso della sua attività messianica durante il periodo prepasquale. Più volte Gesù esplicitamente predisse che, dopo di aver molto sofferto ed essere stato ucciso, sarebbe risorto. Così, nel Vangelo di Marco, è detto che dopo la proclamazione di Pietro nei pressi di Cesarea di Filippo, Gesù *"cominciò a insegnar loro che il Figlio dell'uomo doveva molto soffrire, ed essere riprovato dagli anziani, dai sommi sacerdoti e dagli scribi, poi venire ucciso e, dopo tre giorni, risuscitare. Gesù faceva questo discorso apertamente"* (Mc 8,31-32). Sempre secondo Marco, dopo la trasfigurazione, *"mentre scendevano dal monte, ordinò loro di non raccontare a nessuno ciò che avevano visto, se non dopo che il Figlio dell'uomo fosse risuscitato dai morti"* (Mc 9,9). I discepoli restarono perplessi sul significato di quella "risurrezione", e spostarono la questione, già agitata nel mondo giudaico, sul ritorno di Elia (Mc 9,11): ma Gesù ribadisce l'idea che il Figlio dell'uomo dovrà *"soffrire molto ed essere disprezzato"* (Mc 9,12). Dopo la guarigione dell'epilettico indemoniato, sulla strada della Galilea percorsa quasi clandestinamente, Gesù riprende ad istruirli: *"Il Figlio dell'uomo sta per essere consegnato nelle mani degli uomini e lo uccideranno; ma una volta ucciso, dopo tre giorni, risusciterà". "Essi però non comprendevano queste parole e avevano timore di chiedergli spiegazioni"* (Mc 9,31-32). E il secondo annuncio della passione e della risurrezione, al quale segue il terzo, quando già si trovano sulla strada di Gerusalemme: *"Ecco, noi saliamo a Gerusalemme, e il Figlio dell'uomo sarà consegnato ai sommi sacerdoti e agli scribi: lo condanneranno a morte, lo consegneranno ai pagani, lo scherniranno, gli sputeranno addosso, lo flagelleranno e lo uccideranno; ma dopo tre giorni risusciterà"* (Mc 10,33-34).

Siamo qui di fronte ad una **previsione e predizione profetica** degli avvenimenti, nella quale Gesù esercita la sua funzione di rivelatore, mettendo in relazione la morte e la risurrezione unificate nella finalità redentiva, e riferendosi al disegno divino, secondo il quale tutto ciò che egli prevede e predice "deve" avvenire. Gesù fa quindi conoscere ai discepoli stupefatti e persino sgomenti qualcosa del mistero teologico che soggiace ai prossimi avvenimenti, come del resto a tutta la sua vita. Altri sprazzi di questo mistero si trovano nella allusione al *"segno di Giona"* (cf. Mt 12,40), che Gesù fa proprio ed applica ai giorni della sua morte e risurrezione, e nella sfida ai Giudei sulla *"ricostruzione in tre giorni del tempio che verrà distrutto"* (cf. Gv 2,19). Giovanni annota che Gesù *"parlava del tempio del suo corpo. Quando poi fu risuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla Scrittura e alla parola detta da Gesù"* (Gv 2,20-21). Ancora una volta ci troviamo di fronte al rapporto tra la risurrezione di Cristo e la sua parola, ai suoi annunci legati "alle Scritture".

Ma oltre le parole di Gesù, anche l'**attività messianica** da lui svolta nel periodo prepasquale mostra il potere sulla vita e sulla morte, di cui egli dispone, e la consapevolezza di questo potere, come la

risurrezione della figlia di Giairo (Mc 5,39-42), la risurrezione del giovane di Nain (Lc 7,12-15), e soprattutto la risurrezione di Lazzaro (Gv 11,42-44), che nel quarto Vangelo è presentata come un annuncio e una prefigurazione della risurrezione di Gesù. Nelle parole rivolte a Marta durante quest'ultimo episodio si ha la chiara manifestazione dell'autocoscienza di Gesù circa la sua identità di Signore della vita e della morte e di detentore delle chiavi del mistero della risurrezione: *“Io sono la risurrezione e la vita; chi crede in me, anche se muore, vivrà; chiunque vive e crede in me non morirà in eterno”* (Gv 11,25-26). Sono tutte parole ed eventi che contengono in diversi modi la rivelazione della verità sulla risurrezione nel periodo prepasquale.

Nell'ambito degli eventi pasquali, il primo elemento a cui ci troviamo di fronte è il **sepolcro vuoto**. Senza dubbio esso non è di per sé una prova diretta. La mancanza del corpo di Cristo nel sepolcro in cui era stato deposto potrebbe spiegarsi diversamente, come di fatto pensò per un momento Maria di Màgdala quando, vedendo il sepolcro vuoto, suppose che qualcuno avesse sottratto il corpo di Gesù (cf. Gv 20,13). Il sinedrio tentò anzi di far spargere la voce che, mentre i soldati dormivano, il corpo era stato rubato dai discepoli. *“Così questa diceria - annota Matteo - si è divulgata fra i giudei fino ad oggi”* (28,12-15). Ciononostante il “sepolcro vuoto” ha costituito per tutti, amici e nemici, un segno impressionante. Per le persone di buona volontà la sua scoperta è stato il primo passo verso il riconoscimento del “fatto” della risurrezione come di una verità che non poteva essere rifiutata.

Così fu prima di tutto per **le donne**, che di primo mattino si erano recate al sepolcro per ungere il corpo di Cristo. Furono le prime ad accogliere l'annuncio: *“E risorto, non è qui... Ora andate, dite ai suoi discepoli e a Pietro...”* (Mc 16,7-8). *“Ricordatevi come vi parlò quando era ancora in Galilea, dicendo che bisognava che il Figlio dell'uomo fosse consegnato in mano ai peccatori, che fosse crocifisso e risuscitasse il terzo giorno. Ed esse si ricordarono delle sue parole”* (Lc 24,6-8). Certo le donne erano sconvolte e spaventate (cf. Mc 16,8; Lc 24,5). Nemmeno esse erano disposte ad arrendersi troppo facilmente ad un fatto che, pur predetto da Gesù, **era effettivamente al di sopra di ogni possibilità di immaginazione e di invenzione**. Ma nella loro sensibilità e finezza intuitiva esse, e specialmente Maria di Magdala, afferrarono la realtà e corsero dagli apostoli per recar loro la lieta notizia. Il Vangelo di Matteo (28,8-10) ci informa che lungo la strada Gesù stesso si fece loro incontro, le salutò e rinnovò loro il comando di portare l'annuncio ai fratelli (28,10). Così le donne furono le prime messaggere della risurrezione di Cristo, e lo furono per gli stessi apostoli (Lc 24,10). Tra coloro che ricevettero l'annuncio da Maria di Magdala ci furono **Pietro e Giovanni** (cf. Gv 20,3-8). Essi si recarono al sepolcro non senza titubanza, tanto più che Maria aveva parlato loro di una sottrazione del corpo di Gesù dal sepolcro (cf. Gv 20,2). Giunti al sepolcro, anch'essi lo trovarono vuoto. Finirono col credere, dopo aver esitato non poco, perché, dice Giovanni, *“non avevano ancora compreso la Scrittura, che egli cioè doveva risuscitare dai morti”* (Gv 20,9). Diciamo la verità: il fatto era strabiliante per quegli uomini che si trovavano dinanzi a cose troppo più grandi di loro. La stessa difficoltà, che le tradizioni dell'evento mostrano nel darne una relazione pienamente coerente, conferma la sua straordinarietà e l'impatto sconvolgente che essa ebbe sull'animo dei fortunati testimoni. Il riferimento “alla Scrittura” è la prova della oscura percezione che essi ebbero di trovarsi di fronte ad un mistero, sul quale solo la rivelazione poteva fare luce.

Ecco però un altro dato da considerare bene: se il “sepolcro vuoto” lasciava a prima vista stupefatti e poteva persino generare un certo sospetto, la **graduale conoscenza** di questo fatto iniziale, come viene annotato dai Vangeli, finì per condurre alla scoperta della verità della risurrezione. In effetti ci viene detto che le donne, e successivamente gli apostoli, si trovarono davanti ad un “segno” particolare: **il segno della vittoria sulla morte**. Se il sepolcro stesso, chiuso da una pietra pesante, testimoniava la morte, il sepolcro vuoto e la pietra ribaltata davano il primo annuncio che lì era stata sconfitta la morte. Non può non impressionare la considerazione dello stato d'animo delle tre donne che, avviandosi al sepolcro al levar del sole, dicevano tra loro: *“Chi ci rotolerà via il masso dall'ingresso del sepolcro?”* (Mc 16,3), e che poi, giunte al sepolcro, con grande meraviglia, costatarono che *“il masso era già stato rotolato via, benché fosse molto grande”* (Mc 16,4). Secondo

il Vangelo di Marco esse trovarono nel sepolcro qualcuno che diede loro l'annuncio della risurrezione (cf. Mc 16,5): ma esse ebbero paura e, nonostante le rassicurazioni del giovane vestito di bianco, *“fuggirono via dal sepolcro perché erano piene di timore e di spavento”* (Mc 16,8). Come non capirle? E tuttavia il confronto con i testi paralleli degli altri evangelisti permette di affermare che, pur impaurite, le donne portarono l'annuncio della risurrezione, della quale il “sepolcro vuoto” col masso rotolato via, era stato il primo segno.

Per le donne e per gli apostoli la strada aperta dal “segno” si conclude mediante **l'incontro col Risorto**: allora la **percezione** ancora timida e incerta diventa **convinzione** e anzi **fede** in colui che “è veramente risorto”. Così per le donne, che al vedere Gesù sulla loro strada e al sentirsi salutare da lui, si gettano ai suoi piedi e lo adorano (cf. Mt 28,9). Così, specialmente, per Maria di Màgdala, che, sentendosi chiamare per nome da Gesù, gli rivolse dapprima l'appellativo consueto: *“Rabbunì, Maestro!”* (Gv 20,16) e, quando fu da lui illuminata circa il mistero pasquale, corse raggianti a portare l'annuncio ai discepoli: *“Ho visto il Signore!”* (Gv 20,18). Così per i discepoli riuniti nel cenacolo, che la sera di quel *“primo giorno dopo il sabato”*, quando finalmente videro in mezzo a loro Gesù, si sentirono felici per la nuova certezza che era entrata loro in cuore: *“Gioirono al vedere il Signore”* (cf. Gv 20,19-20). **Il contatto diretto con Cristo sprigiona la scintilla che fa scoccare la fede!**

## La risurrezione nella predicazione apostolica

La prima e più antica **testimonianza scritta** sulla risurrezione di Cristo si trova nella prima lettera di san Paolo ai Corinzi. In essa l'apostolo ricorda ai destinatari della lettera (verso la Pasqua del 57 d.C.): *“Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, e che apparve a Cefa e quindi ai dodici. In seguito apparve a più di cinquecento fratelli in una sola volta: la maggior parte di essi vive ancora, mentre alcuni sono morti. Inoltre apparve a Giacomo, e quindi a tutti gli apostoli. Ultimo fra tutti apparve anche a me come a un aborto”* (1Cor 15,3-8). Come si vede, l'Apostolo parla qui della **viva tradizione della risurrezione**, della quale egli aveva preso conoscenza dopo la sua conversione alle porte di Damasco (cf. At 9,3-18). Durante il suo viaggio a Gerusalemme aveva incontrato l'apostolo Pietro, e anche Giacomo, come viene precisato dalla lettera ai Galati (1,18s), che ora cita come i due principali testimoni del Cristo risorto.

E anche da notare che, nel testo citato, san Paolo non solo parla della risurrezione avvenuta il terzo giorno *“secondo le Scritture”* (riferimento biblico che già tocca la dimensione teologica del fatto), ma nello stesso tempo fa ricorso ai testimoni, a coloro ai quali Cristo è apparso personalmente. E un segno, tra altri, che la fede della prima comunità dei credenti, espressa da Paolo nella lettera ai Corinzi, è basata sulla testimonianza di uomini concreti, noti ai cristiani e in gran parte ancora viventi in mezzo a loro. Questi *“testimoni della risurrezione di Cristo”* (cf. At 1,22), sono prima di tutto i dodici apostoli, ma non solamente loro: Paolo parla addirittura di oltre cinquecento persone, alle quali Gesù apparve in una sola volta, oltre che a Pietro, a Giacomo e a tutti gli apostoli.

Di fronte a questo testo paolino **perdono** ogni ammissibilità le ipotesi, con cui in diversi modi si è tentato di **interpretare la risurrezione di Cristo astraendo dall'ordine fisico**, in modo da non riconoscerla come un fatto storico: per esempio l'ipotesi, secondo la quale la risurrezione non sarebbe altro che una specie d'interpretazione dello stato in cui Cristo si trova dopo la morte (stato di vita, e non di morte), oppure l'altra ipotesi che riduce la risurrezione all'influsso che Cristo, dopo la sua morte, non cessò di esercitare - e anzi riprese con nuovo, irresistibile vigore - sui suoi discepoli.

Queste ipotesi sembrano implicare una pregiudiziale ripugnanza alla realtà della risurrezione, considerata solamente come il “prodotto” dell'ambiente, ossia della comunità di Gerusalemme. Né l'interpretazione né il pregiudizio trovano riscontro nei fatti. San Paolo, invece, nel testo citato, ricorre ai testimoni oculari del “fatto”: **la sua convinzione sulla risurrezione di Cristo ha dunque una base sperimentale**. E legata a quell'argomento “ex factis”, che vediamo scelto e seguito dagli apostoli

proprio in quella prima comunità di Gerusalemme. Quando infatti si tratta dell'elezione di Mattia, uno dei discepoli più assidui di Gesù, per integrare il numero dei "Dodici" rimasto incompleto per il tradimento e la fine di Giuda Iscariota, gli apostoli richiedono come condizione che colui che verrà eletto non solo sia stato loro "compagno" nel periodo in cui Gesù insegnava ed operava, ma che soprattutto egli possa essere **"testimone della sua risurrezione"** grazie all'esperienza fatta nei giorni antecedenti il momento in cui Cristo - come essi dicono - *"è stato di tra noi assunto in cielo"* (At 1,22).

Non si può dunque presentare, come fa una certa critica neotestamentaria poco rispettosa dei dati storici, la **risurrezione come un "prodotto" della prima comunità cristiana**, quella di Gerusalemme. La verità sulla risurrezione non è un prodotto della fede degli apostoli o degli altri discepoli. Dai testi risulta piuttosto che la fede "prepasquale" dei seguaci di Cristo è stata sottoposta alla prova radicale della passione e della morte in croce del loro maestro. Egli stesso aveva annunziato questa prova, specialmente con le parole rivolte a Simon Pietro quando si era ormai alla soglia dei tragici eventi di Gerusalemme: *"Simone, Simone, ecco satana vi ha cercato per vagliarvi come il grano, ma io ho pregato per te, che non venga meno la tua fede"* (Lc 22,31-32). La scossa provocata dalla passione e morte di Cristo fu così grande che i discepoli (almeno alcuni tra di loro) **inizialmente non credettero** alla notizia della risurrezione. In ogni Vangelo ne troviamo le prove. In particolare Luca ci fa sapere che quando le donne, *"tornate dal sepolcro, annunziarono tutto questo (ossia il sepolcro vuoto) agli Undici e a tutti gli altri... quelle parole parvero loro come un vaneggiamento e non credettero ad esse"* (Lc 24,9.11).

Del resto l'ipotesi che nella risurrezione vuol vedere un "prodotto" della fede degli apostoli, è confutata anche da quanto è riferito quando il Risorto *"in persona apparve in mezzo a loro e disse: Pace a voi!"*. Essi infatti *"credevano di vedere un fantasma"*. In quella occasione Gesù stesso dovette vincere i loro dubbi e il loro timore e convincerli che "era lui": *"Toccatemi e convincetevi: un fantasma non ha carne e ossa come vedete che io ho"*. E poiché essi *"ancora non credevano ed erano stupefatti"*, Gesù chiese loro di dargli qualcosa da mangiare e *"lo mangiò davanti a loro"* (cf. Lc 24,36-43).

E inoltre ben noto l'**episodio di Tommaso**, il quale non si trovava con gli altri apostoli quando Gesù venne da loro per la prima volta, entrando nel cenacolo nonostante che la porta fosse chiusa (cf. Gv 20,19). Quando, al suo rientro, gli altri discepoli gli dissero: *"Abbiamo visto il Signore"*, Tommaso manifestò meraviglia e incredulità, e ribatté: *"Se non vedo nelle sue mani il segno dei chiodi e non metto il dito al posto dei chiodi e non metto la mia mano nel suo costato - non crederò"*. Dopo otto giorni Gesù venne nuovamente nel cenacolo, per soddisfare la richiesta di Tommaso "incredulo" e gli disse: *"Metti qua il tuo dito e guarda le mie mani; stendi la tua mano, e mettila nel mio costato; e non essere più incredulo ma credente!"*. E quando Tommaso professò la sua fede con le parole *"Mio Signore e mio Dio!"* Gesù gli disse: *"Perché mi hai veduto, hai creduto: beati quelli che pur non avendo visto crederanno!"* (Gv 20,24-29). **L'esortazione a credere**, senza pretendere di vedere ciò che è nascosto nel mistero di Dio e di Cristo, resta sempre valida; ma la difficoltà dell'apostolo Tommaso ad ammettere la risurrezione senza avere sperimentato personalmente la presenza di Gesù vivente, e poi il suo cedere dinanzi alle prove fornitegli da Gesù stesso, confermano ciò che risulta dai Vangeli circa la resistenza degli apostoli e dei discepoli ad ammettere la risurrezione. **Non ha perciò consistenza l'ipotesi che la risurrezione sia stata un "prodotto" della fede (o della credulità) degli apostoli**. La loro fede nella risurrezione era nata invece - sotto l'azione della grazia divina - dalla diretta esperienza della realtà del Cristo risorto.

E Gesù stesso che dopo la risurrezione si mette in contatto con i discepoli allo scopo di dar loro il senso della realtà e di dissipare l'opinione (o la paura) che si tratti di un *"fantasma"*, e quindi di essere vittime di un'illusione. Infatti egli stabilisce con loro rapporti diretti, proprio mediante il tatto. Così nel caso di Tommaso, che abbiamo appena ricordato, ma anche nell'incontro descritto nel Vangelo di Luca, quando Gesù dice ai discepoli sbigottiti: *"Toccatemi e guardate: un fantasma non ha carne ed ossa come vedete che io ho"* (24,39). **Li invita a constatare che il corpo risorto, col quale si**

**presenta a loro, è lo stesso che è stato martoriato e crocifisso. Quel corpo possiede però al tempo stesso nuove proprietà: è “reso spirituale” e “glorificato”, e quindi non è più sottoposto alle limitazioni consuete agli esseri materiali e perciò ad un corpo umano (infatti Gesù entra nel cenacolo malgrado le porte chiuse, appare e sparisce, ecc.). Ma nello stesso tempo quel corpo è autentico e reale.** Nella sua identità materiale sta la dimostrazione della risurrezione di Cristo.

L'incontro sulla via di Emmaus, riferito nel Vangelo di Luca, è un evento che rende visibile in modo particolarmente evidente come sia maturata nella consapevolezza dei discepoli la persuasione della risurrezione appunto mediante il contatto col Cristo risorto (cf. Lc 24,15-21). Quei due seguaci di Gesù, che all'inizio del cammino erano “*tristi ed abbattuti*”, al ricordo di quanto era successo al maestro il giorno della crocifissione e non nascondevano la delusione provata al veder crollare la speranza riposta in lui come messia liberatore (“*Noi speravamo che fosse lui a liberare Israele*”), sperimentano in seguito una totale trasformazione, quando per loro diventa chiaro che lo sconosciuto, col quale hanno parlato, è proprio lo stesso Cristo di prima, e si rendono conto che egli è dunque risorto. **Da tutta la narrazione risulta che la certezza della risurrezione di Gesù aveva fatto di loro quasi degli uomini nuovi.** Non solo avevano riacquisito la fede in Cristo, ma erano anche pronti a rendere testimonianza alla verità sulla sua risurrezione. Tutti questi elementi del testo evangelico, tra loro convergenti, provano il fatto della risurrezione, che costituisce il fondamento della fede degli apostoli e della testimonianza che è al centro della loro predicazione.

La risurrezione di Cristo, vertice della rivelazione

Nella lettera di san Paolo ai Corinzi, come già ricordato sopra, leggiamo queste parole dell'Apostolo: “*Se Cristo non è risuscitato, allora è vana la nostra predicazione ed è vana anche la vostra fede*” (1Cor 15,14). Evidentemente san Paolo vede nella **risurrezione il fondamento della fede cristiana** e quasi la chiave di volta dell'intera costruzione di dottrina e di vita innalzata sulla rivelazione, in quanto definitiva conferma di tutto l'insieme della verità portata da Cristo. Per questo tutta la predicazione della Chiesa, dai tempi apostolici, attraverso tutti i secoli e tutte le generazioni, fino ad oggi, si appella alla risurrezione e attinge da essa la forza propulsiva e persuasiva, e il suo vigore. E facile capire il perché.

La risurrezione costituisce prima di tutto la **conferma** di tutto ciò che Cristo stesso aveva “*fatto e insegnato*”. Era il sigillo divino posto sulle sue parole e sulla sua vita. Egli stesso aveva indicato ai discepoli e agli avversari questo segno definitivo della sua verità. L'angelo del sepolcro lo ricordò alle donne la mattina del “*primo giorno dopo il sabato*”: “*E risorto come aveva detto*” (Mt 28,6). Se questa sua parola e promessa si è rivelata come verità, dunque anche tutte le altre sue parole e promesse possiedono la potenza della verità che non passa, come egli stesso aveva proclamato: “*Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno*” (Mt 24,35; Mc 13,31; Lc 21,33). Una prova più autorevole, più forte, più decisiva della risurrezione da morte, nessuno avrebbe potuto immaginarla e pretenderla. Tutte le verità, anche le più impervie alla mente umana, trovano invece la loro giustificazione, anche al foro della ragione, se Cristo risorto ha dato la prova definitiva, da lui promessa, della sua autorità divina.

Così la **verità della sua stessa divinità è confermata dalla risurrezione.** Gesù aveva detto: “*Quando avrete innalzato (sulla croce) il Figlio dell'uomo, allora saprete che Io Sono*” (Gv 8,28). Coloro che ascoltarono queste parole volevano lapidare Gesù, poiché “*Io Sono*” era per gli Ebrei l'equivalente del nome ineffabile di Dio. Difatti, chiedendo a Pilato la sua condanna a morte, presentarono come principale accusa quella di essersi “*fatto figlio di Dio*” (Gv 19,7). Per questa stessa ragione lo avevano condannato nel sinedrio come reo di bestemmia dopo che alla richiesta del sommo sacerdote aveva dichiarato di essere il Cristo, il Figlio di Dio (Mt 26,63-65; Mc 14,62; Lc 22,70): ossia non solo il Messia terreno com'era concepito e atteso dalla tradizione giudaica, ma il Messia-Signore annunciato dal Salmo 110 (cf. Mt 22,41ss), il personaggio misterioso intravisto da Daniele (7,13-14). Questa era la grande bestemmia, l'imputazione per la condanna a morte: l'essersi



proclamato Figlio di Dio! E ora la sua risurrezione confermava la veridicità della sua identità divina, e legittimava l'attribuzione fatta a se stesso, prima della Pasqua, del "nome" di Dio: *"In verità, in verità vi dico: prima che Abramo fosse, Io Sono"* (Gv 8,58). Per i Giudei questa era una pretesa passibile di lapidazione (cf. Lv 24,16), e infatti essi *"raccolsero pietre per scagliarle contro di lui, ma Gesù si nascose e uscì dal tempio"* (Gv 8,59). Ma se allora non avevano potuto lapidarlo, in seguito riuscirono a farlo "innalzare" sulla croce: la risurrezione del Crocifisso dimostrava però che egli veramente era Io Sono, il Figlio di Dio.

In realtà, Gesù, pur chiamando se stesso Figlio dell'uomo, aveva non solo affermato di essere il vero Figlio di Dio, ma nel cenacolo, prima della passione, aveva pregato il Padre di rivelare che il Cristo Figlio dell'uomo era il suo eterno Figlio: *"Padre, è giunta l'ora, glorifica il Figlio tuo, perché il Figlio glorifichi te"* (Gv 17,1). *"...Glorificami davanti a te, con quella gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse"* (Gv 17,5). E **il mistero pasquale fu l'esaudimento di questa richiesta, la conferma della figliolanza divina di Cristo**, e anzi la sua glorificazione con quella gloria che *"aveva presso il Padre prima che il mondo fosse"*: la gloria del Figlio di Dio.

Nel periodo pre-pasquale Gesù, secondo il Vangelo di Giovanni, aveva alluso più volte a questa gloria futura, che si sarebbe manifestata nella sua morte e risurrezione. I discepoli compresero il significato di quelle sue parole solo ad evento compiuto. Così leggiamo che durante la prima pasqua passata a Gerusalemme, dopo aver scacciato dal tempio i mercanti e i cambiavalute, ai Giudei che gli chiedevano un "segno" del potere con cui operava in quel modo, Gesù rispose: *"Distrugete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere... Ora egli parlava del tempio del suo corpo. Quando poi fu risuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo e credettero alla Scrittura e alla parola detta da Gesù"* (Gv 2,19-22). Anche la risposta data da Gesù ai messi delle sorelle di Lazzaro, che lo pregavano di venire a visitare il fratello infermo, faceva riferimento agli eventi pasquali: *"Questa malattia non è per la morte, ma per la gloria di Dio, perché per essa il Figlio di Dio venga glorificato"* (Gv 11,4). Non era solo la gloria che gli poteva venire dal miracolo, tanto più che esso avrebbe provocato la sua morte (cf. Gv 11,46-54); ma la sua vera glorificazione sarebbe venuta proprio dalla sua elevazione sulla croce (cf. Gv 12,32). I discepoli compresero bene tutto ciò dopo la risurrezione.

Particolarmente interessante è la **dottrina di san Paolo** sul valore della risurrezione come elemento determinante della sua concezione cristologica, legata anche alla sua personale esperienza del Risorto. Così all'inizio della lettera ai Romani egli si presenta: *"Paolo, servo di Cristo Gesù, apostolo per vocazione, prescelto per annunciare il Vangelo di Dio, che egli aveva promesso per mezzo dei profeti nella Sacra Scrittura, riguardo al Figlio suo nato dalla stirpe di Davide secondo la carne, costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante la risurrezione dai morti, Gesù Cristo, nostro Signore"* (Rm 1,1-4). Ciò significa che fin dal primo momento del suo concepimento umano e della nascita (dalla stirpe di Davide), Gesù era l'eterno Figlio di Dio, fattosi Figlio dell'uomo. **Ma nella risurrezione questa divina figliolanza si è manifestata in tutta la pienezza**, per la potenza di Dio che con l'opera dello Spirito Santo ha restituito a Gesù la vita (cf. Rm 8,11) e lo ha costituito nello stato glorioso di **"Kyrios"** (cf. Fil 2,9-11; Rm 14,9; At 2,36), sicché Gesù merita a un titolo nuovo, messianico, il riconoscimento, il culto, la gloria del nome eterno di Figlio di Dio (cf. At 13,33; Eb 1,1-5; 5,5).

Paolo aveva esposto questa stessa dottrina nella sinagoga di Antiochia di Pisidia, in giorno di sabato, quando, invitato dai responsabili, prese la parola per annunciare che al culmine dell'economia della salvezza, attuata tra luci e ombre nella storia di Israele, Dio aveva risuscitato dai morti Gesù, che era apparso per molti giorni a quelli che erano saliti con lui dalla Galilea a Gerusalemme e questi ora erano i suoi testimoni davanti al popolo. *"E noi - concludeva l'Apostolo - vi annunziamo la buona novella che la promessa fatta ai padri si è compiuta, poiché Dio l'ha attuata per noi, loro figli, risuscitando Gesù, come anche sta scritto nel Salmo secondo: "Mio figlio sei tu, oggi ti ho generato"*" (At 13,32-34; cf. Sal 2,7). Per Paolo vi è una specie di osmosi concettuale tra la gloria della

risurrezione di Cristo e l'eterna figliolanza divina di Cristo, che si rivela, in pienezza, in quella conclusione vittoriosa della sua missione messianica.

In questa gloria del “*Kyrios*” si manifesta quella potenza del Risorto (uomo-Dio), che Paolo ha conosciuto per esperienza al momento della sua conversione sulla via di Damasco, quando anch'egli si sentì chiamato ad essere apostolo (anche se non uno dei dodici), in quanto **testimone oculare del Cristo vivente**, e ricevette da lui la forza di affrontare tutte le fatiche e di sopportare tutte le sofferenze della propria missione. Lo spirito di Paolo rimase talmente segnato da quella esperienza, che egli nella sua dottrina e nella sua testimonianza antepone l'idea della potenza del Risorto a quella della partecipazione alle sofferenze di Cristo, che pure gli è cara: ciò che si era verificato nella sua esperienza personale, lo proponeva anche ai fedeli come una regola di pensiero e una norma di vita: “*Tutto ormai io reputo una perdita di fronte alla sublimità della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore... al fine di guadagnare Cristo e di essere trovato in lui... perché io possa conoscere lui, la potenza della sua risurrezione, la partecipazione alle sue sofferenze, diventandogli conforme nella morte, con la speranza di giungere alla risurrezione dai morti*” (Fil 3,8-11). E a questo punto il suo pensiero si rivolge all'esperienza della via di Damasco: “*...perché anch'io sono stato conquistato da Gesù Cristo*” (Fil 3,12).

Come appare dai testi riportati, la risurrezione di Cristo è strettamente connessa col mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio. E il suo compimento, secondo l'eterno disegno di Dio. E anzi il coronamento supremo di quanto Gesù ha manifestato e operato in tutta la sua vita, dalla nascita alla passione e morte, con le opere, i prodigi, il magistero, l'esempio di una santità perfetta, e soprattutto con la Trasfigurazione. Egli non ha mai rivelato in modo diretto la gloria che aveva presso il Padre “*prima che il mondo fosse*” (Gv 17,5), ma celava questa gloria nella sua umanità, fino al definitivo spogliamento (cf. Fil 2,7-8) mediante la morte in croce. Nella risurrezione si è rivelato il fatto che “*in Cristo abita corporalmente tutta la pienezza della divinità*” (Col 2,9; cf. Col 1,19). **Così la risurrezione “completa” la manifestazione del contenuto della incarnazione.** Perciò può dirsi che è anche la pienezza della rivelazione. Essa dunque sta al centro della fede cristiana e della predicazione della Chiesa.

## Caratteristiche delle apparizioni di Gesù Cristo risorto

Conosciamo già il passo della prima lettera ai Corinzi, dove **Paolo**, cronologicamente primo, annota la verità sulla risurrezione di Cristo: “*Vi ho trasmesso... quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato secondo le Scritture e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici...*” (1Cor 15,3-5). Si tratta, come si vede, di una verità trasmessa, ricevuta, e di nuovo trasmessa. Una verità appartenente al “**deposito della rivelazione**” che Gesù stesso, mediante i suoi apostoli ed evangelisti, ha lasciato alla sua Chiesa.

Gesù rivelò gradualmente questa verità nel suo insegnamento prepasquale. Essa trovò poi attuazione concreta negli eventi della Pasqua di Cristo, storicamente accertati, ma carichi di mistero. Gli annunci e i fatti ebbero la loro conferma soprattutto negli **incontri del Cristo risorto**, che i Vangeli e Paolo riportano. Bisogna dire che il testo paolino presenta questi incontri - nei quali si rivela il Cristo risorto - in modo globale e sintetico (aggiungendo alla fine il proprio incontro con il Risorto alle porte di Damasco: cf. At 9,3-6). Nei Vangeli si hanno, al riguardo, delle annotazioni piuttosto frammentarie. Non è difficile cogliere e confrontare alcune linee caratteristiche di ciascuna di queste apparizioni e di tutto il loro insieme, per avvicinarsi ancor più alla scoperta del significato di questa verità rivelata.

Possiamo osservare anzitutto che, dopo la risurrezione, Gesù si presenta alle donne e ai discepoli col **suo corpo trasformato, reso spirituale e partecipe della gloria divina**: ma senza alcuna caratteristica trionfalistica. **Gesù si manifesta con grande semplicità.** Parla da amico ad amici, con i quali s'incontra nelle circostanze ordinarie dell'esistenza terrena. Egli non ha voluto affrontare i suoi avversari, assumendo l'atteggiamento del vincitore, non si è preoccupato di mostrar loro la sua “superiorità”, ancor meno ha inteso fulminarli. Non risulta neppure che ne abbia incontrati. Tutto ciò che dice il Vangelo porta a escludere che sia apparso, per esempio, a Pilato, che lo aveva consegnato

ai sommi sacerdoti perché fosse crocifisso (cf. Gv 19,16) o a Caifa, che si era stracciato le vesti per l'affermazione della sua divinità (cf. Mt 26,63-66). Ai privilegiati delle sue apparizioni, **Gesù si lascia conoscere nella sua identità fisica**: quel volto, quelle mani, quei lineamenti che ben conoscevano, quel costato che avevano visto trafitto; quella voce, che tante volte avevano udito. Solo nell'incontro con Saulo nei pressi di Damasco, la luce che circonda il Risorto quasi acceca l'ardente persecutore dei cristiani e lo atterra (cf. Mt 9,3-8): ma è una manifestazione della potenza di colui che, già salito in cielo, colpisce un uomo di cui vuol fare uno "*strumento eletto*" (At 9,15), un missionario del Vangelo.

Si noti pure un fatto significativo: Gesù Cristo **appare prima alle donne**, sue fedeli seguaci, che non ai discepoli e agli stessi apostoli, che pure aveva scelto come portatori del suo Vangelo nel mondo. Alle donne per prime affida il mistero della sua risurrezione, rendendole prime testimoni di questa verità. Forse vuol premiare la loro delicatezza, la loro sensibilità al suo messaggio, la loro forza che le aveva spinte fino al Calvario. Forse vuol manifestare un tratto squisito della sua umanità, consistente nel garbo e nella gentilezza con cui accosta e beneficia le persone che contano meno nel gran mondo dei suoi tempi. E ciò che sembra risultare da un testo di Matteo: "*Ed ecco Gesù venne incontro (alle donne che correvano a dare l'annuncio ai discepoli) dicendo: Salute a voi! Ed esse, avvicinate, gli cinsero i piedi e lo adorarono. Allora Gesù disse loro: "Non temete: andate ad annunciare ai miei fratelli che vadano in Galilea e là mi vedranno"*" (28,9-10).

Anche l'episodio dell'apparizione a Maria di Magdala (Gv 20,11-18) è di straordinaria finezza sia da parte della donna, che rivela tutta la sua appassionata e composta dedizione alla sequela di Gesù, sia da parte del maestro che la tratta con squisita delicatezza e benevolenza. A questa precedenza delle donne negli eventi pasquali dovrà ispirarsi la Chiesa, che nei secoli ha potuto contare tanto su di esse per la sua vita di fede, di preghiera e di apostolato.

Alcune caratteristiche di questi incontri li rendono in certo modo **paradigmatici** a motivo delle situazioni spirituali, che tanto spesso si creano nel rapporto dell'uomo con Cristo, quando si sente da lui chiamato o "visitato". Vi è anzitutto una **iniziale difficoltà** a riconoscere Cristo da parte di coloro che egli incontra, come si vede nel caso della stessa Maddalena (Gv 20,14-16) e dei discepoli di Emmaus (Lc 24,16). Non manca un certo **sentimento di timore** dinanzi a lui. Lo si ama, lo si cerca, ma, al momento in cui lo si trova, si prova qualche esitazione... Ma Gesù porta gradualmente al riconoscimento e alla fede sia la Maddalena (Gv 20,16), che i discepoli di Emmaus (Lc 24,26ss), e analogamente altri discepoli (cf. Lc 24,25-48). Segno della paziente pedagogia del Cristo nel rivelarsi all'uomo, nell'attrarlo, nel convertirlo, nel portarlo alla conoscenza delle ricchezze del suo cuore e alla salvezza.

E interessante analizzare il **processo psicologico** che i diversi incontri lasciano intravedere: i discepoli provano una certa difficoltà a riconoscere non solo la verità della risurrezione, ma anche **l'identità di colui che sta davanti a loro**, e appare come lo stesso ma anche come un altro: un **Cristo "trasformato"**. Non è facile per loro operare l'immediata identificazione. Intuiscono, sì, che è Gesù, ma nello stesso tempo sentono che **egli non si trova più nella condizione di prima** e dinanzi a lui sono presi da riverenza e timore. Quando poi si rendono conto, col suo aiuto, che non si tratta di un altro, ma di lui stesso trasformato, scatta in loro una nuova capacità di scoperta, di intelligenza, di carità e di fede. E come un **risveglio** di fede: "*Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino, quando ci spiegava le Scritture?"* (Lc 24,32). "*Mio Signore e mio Dio!*" (Gv 20,28). "*Ho visto il Signore!*" (Gv 20,18). Allora una luce assolutamente nuova illumina ai loro occhi anche l'evento della croce; e dà il senso vero e completo di quel mistero di dolore e di morte, che si conclude nella gloria della nuova vita! Questo sarà uno degli elementi principali dell'annuncio di salvezza portato dagli apostoli fin dal principio al popolo ebreo e man mano a tutte le genti.

Un'**ultima caratteristica delle apparizioni** di Cristo risorto è da sottolineare: in esse specialmente nelle ultime, Gesù attua il definitivo affidamento agli apostoli (e alla Chiesa) della missione di

evangelizzare il mondo per portargli l'annuncio della sua parola e il dono della sua grazia. Si ricordi l'apparizione ai discepoli nel cenacolo la sera di Pasqua: “*Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi...*” (Gv 20,21): e concede loro il potere di rimettere i peccati! E nell'apparizione sul mare di Tiberiade, seguita dalla pesca miracolosa, che simboleggia e annuncia la fruttuosità della missione, è evidente che Gesù vuole orientare i loro spiriti verso l'opera che li attende (cf. Gv 21,1-23). Lo conferma il definitivo conferimento della particolare missione a Pietro (Gv 21,15-18): “*Mi vuoi bene?... Tu lo sai... Pasci i miei agnelli... Pasci le mie pecore...*”. Giovanni annota che “*questa era la terza volta che Gesù si manifestava ai discepoli, dopo essere risuscitato dai morti*” (Gv 21,14). Questa volta essi non avevano soltanto preso atto della sua identità: “*E il Signore*” (Gv 21,7); ma avevano anche capito che quanto era avvenuto e avveniva in quei giorni pasquali coinvolgeva ciascuno di loro - e Pietro in modo particolare - nella costruzione della nuova era della storia, che aveva avuto il suo principio in quel mattino pasquale.

#### 4. Il contenuto delle fede cristologica

- I grandi concili cristologici (Nicea - Calcedonia - Costantinopolitano I I I)

*Il concilio di Nicea (anno 325)*

Coloro che oggi mettono in dubbio la divinità del Cristo ricorrono spesso a quest' argomentazione: un tale dogma non può provenire dall'autentica rivelazione biblica; la sua origine si trova nell'ellenismo. Ricerche storiche più profonde dimostrano, al contrario, che la maniera di pensare dei greci è totalmente estranea a questo dogma e lo rifiuta con tutte le sue forze. **Alla fede dei cristiani, che proclamavano la divinità di Cristo, l'ellenismo ha opposto il suo dogma sulla trascendenza divina, che esso riteneva inconciliabile con la contingenza e l'esistenza nella storia umana di Gesù di Nazareth.** Era particolarmente difficile per i filosofi greci accettare l'idea di una incarnazione divina. I platonici la ritenevano impensabile a motivo della loro dottrina sulla divinità; gli stoici non potevano farla coincidere con il loro insegnamento sul cosmo.

Per rispondere a queste difficoltà molti teologi cristiani hanno preso a prestito più o meno apertamente dall'ellenismo l'idea di un Dio secondario (*deùteros theós*) o intermediario, oppure ancora quella di un demiurgo. Evidentemente si apriva così la porta al pericolo del subordinazionismo. Questo era latente presso alcuni padri e in particolare presso Origene. **Ario** ne fece una eresia formale; **egli insegnò che il Figlio occupa un posto intermedio tra il Padre e le creature.** L'eresia ariana mostra bene come si presenterebbe il dogma della divinità di Cristo se esso fosse dovuto veramente all'ellenismo filosofico e non alla Rivelazione divina. Nel **Concilio di Nicea (325)** la Chiesa ha definito che il Figlio è **consostanziale** (*homooùsios*) al Padre. Essa ha così rigettato il compromesso ariano con l'ellenismo, modificando allo stesso tempo profondamente lo schema metafisico greco, soprattutto quello dei platonici e dei neoplatonici. Di fatto, in certo senso, la Chiesa ha demitizzato l'ellenismo e ne ha operato una *catharsis* (purificazione) cristiana, riconoscendo soltanto due modi di essere: quello dell'essere increato (non fatto) e quello dell'essere creato; veniva infatti bandita l'idea d'un essere intermedio.

Certo, il termine *homooùsios* utilizzato dal Concilio di Nicea è filosofico e non biblico. Tuttavia appare chiaro che l'intenzione ultima dei Padri del Concilio è stata soltanto di esprimere il senso autentico delle affermazioni del Nuovo Testamento sul Cristo, in maniera univoca e senza alcuna ambiguità.

Definendo in tal modo la divinità del Cristo, la Chiesa si è appoggiata anche sulla esperienza della salvezza e sulla divinizzazione dell'uomo nel Cristo. E d'altra parte, la definizione dogmatica ha determinato ed ha segnato l'esperienza della salvezza. Perciò si può riconoscere che c'è stata una interazione profonda tra l'esperienza vitale ed il processo della chiarificazione teologica.

Il testo del concilio di Nicea, “il solenne credo”, afferma con chiarezza e fermezza la fede della chiesa, rappresentando un punto d’arrivo importante della teologia, grazie al lavoro e alla testimonianza di pastori e teologi sapienti, primo fra tutti **Atanasio**, vescovo di Alessandria, strenuo difensore della divinità di Cristo e del termine teologico “*homooùsios*” elaborato dal concilio.

Questo termine ha fundamentalmente il valore di escludere la tesi ariana, che faceva Cristo “*inferiore*” al Padre in quanto “*c’era un tempo in cui non c’era*” e lo considerava “*creatura*”, al massimo la prima delle creature, essere intermedio tra Dio e il mondo.

Ecco il testo di Nicea nella sua formulazione cristologia (il **Concilio di Costantinopoli del 381** lo completerà con l’articolo di fede riguardante lo Spirito Santo e pertanto sarà denominato successivamente **Simbolo Niceno-Costantinopolitano** ed è quello che si è soliti proclamare nella liturgia):

*Crediamo...in un solo Signore Gesù Cristo, il Figlio di Dio,  
generato come unigenito dal Padre, cioè dalla sostanza del Padre,  
Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero,  
generato non creato, consostanziale (homooùsion) al Padre,  
per mezzo del quale tutte le cose furono create...  
il quale per noi uomini e per la nostra salvezza  
è disceso e si è incarnato, si è fatto uomo, ha patito, ed è risorto al terzo giorno,  
è asceso nei cieli, e verrà a giudicare vivi e morti (DS 125).*

Il testo è articolato in due sezioni: la prima confessa la preesistenza del Signore Gesù, la sua uguaglianza col Padre e il suo ruolo nella creazione; la seconda riprende la storia dell’Incarnato crocifisso e risorto, che costituiva la materia esclusiva dei simboli di fede più antichi.

La prima sezione è caratterizzata da un linguaggio astratto, da enunciati sull’essenza; la seconda da un linguaggio concreto, che narra gli eventi. La prospettiva della prima parte è concettuale, filosofica; quella della seconda è storica, dinamica.

Le riflessioni teologiche dei Padri della Chiesa non sono rimaste estranee al particolare problema della pre-esistenza divina del Cristo. Si pensi in particolare a Ippolito di Roma, a Marcello d’Ancira ed a Plotino. I loro sforzi miravano a presentare la preesistenza del Cristo non sul piano della realtà ontologica, ma soltanto a livello della intenzionalità. Il Cristo sarebbe preesistito in tanto in quanto egli era previsto (*katà prógnosin*).

La Chiesa cattolica ha considerato queste presentazioni della preesistenza del Cristo come insufficienti; le ha condannate. Essa esprimeva così la propria fede in una preesistenza ontologica del Cristo. Si basava sulla **generazione eterna** (“*generato non creato, della stessa sostanza del Padre*”) del Verbo a partire dal Padre. La Chiesa si riferiva pure a ciò che il Nuovo Testamento afferma molto nettamente sul ruolo attivo del Verbo di Dio nella creazione del mondo. È chiaro che colui che ancora non esiste, oppure colui che esiste soltanto intenzionalmente non può esercitare un’azione reale.

Un accenno all’altro grande merito di Atanasio, recepito poi da Nicea e continuamente sottolineato da altri padri della Chiesa, è l’impostazione di tipo soteriologico “*per noi uomini e per la nostra salvezza*” della figura di Cristo.

Diversamente da Ario, si muove Apollinare di Laodicea, il quale sottolinea come il figlio sia altro dal Padre ed insieme eterno come lui, sminuendo il valore della vera umanità del Cristo: con l’incarnazione il Verbo ha preso il posto dell’anima umana di Gesù e quindi in qualche modo viene negata la piena umanità di Cristo.

Questa posizione viene categoricamente rifiutata in nome del principio dello scambio “**admirabile commercium**”: “*Dio si è fatto uomo, perché l’uomo diventi divino*” (cfr. Ireneo, Tertulliano,

Cipriano, Agostino, i Cappadoci e successivamente nella teologia medievale Anselmo). Atanasio ribadisce che se il Verbo non avesse assunto una natura umana completa non avrebbe neanche salvato completamente l'uomo, perché "ciò che non è assunto non è sanato".

Sarà soprattutto **Gregorio di Nazianzo** a fare di questa espressione un principio fondamentale che contribuirà in maniera determinante allo sviluppo della cristologia e dal punto di vista della metafisica e della storia. Leggiamo uno dei suoi discorsi più famosi, quello che la Liturgia delle Ore pone al martedì della 1° settimana di Avvento:

### **O meraviglioso scambio (Admirabile commercium)**

*Il Verbo stesso di Dio, colui che è prima del tempo, l'invisibile, l'incomprensibile, colui che è al di fuori della materia, il Principio che ha origine dal Principio, la Luce che nasce dalla Luce, la fonte della vita e della immortalità, l'espressione dell'archetipo divino, il sigillo che non conosce mutamenti, l'immagine invariata e autentica di Dio, colui che è termine del Padre e sua Parola, viene in aiuto alla sua propria immagine e si fa uomo per amore dell'uomo. Assume un corpo per salvare il corpo e per amore della mia anima accetta di unirsi ad un'anima dotata di umana intelligenza. Così purifica colui al quale si è fatto simile. Ecco perché è divenuto uomo in tutto come noi, tranne che nel peccato. Fu concepito dalla Vergine, già santificata dallo Spirito Santo nell'anima e nel corpo per l'onore del suo Figlio e la gloria della verginità.*

*Dio, in un certo senso, assumendo l'umanità, la completò quando riunì nella sua persona due realtà distanti fra loro, cioè la natura umana e la natura divina. Questa conferì la divinità e quella la ricevette. Colui che da ad altri la ricchezza si fa povero. Chiede in elemosina la mia natura umana perché io diventi ricco della sua natura divina. E colui che è la totalità, si spoglia di sé fino all'annullamento. Si priva, infatti, anche se per breve tempo, della sua gloria, perché io partecipi della sua pienezza. Oh sovrabbondante ricchezza della divina bontà!*

*Ma che cosa significa per noi questo grande mistero? Ecco: io ho ricevuto l'immagine di Dio, ma non l'ho saputa conservare intatta. Allora egli assume la mia condizione umana per salvare me, fatto a sua immagine e per dare a me, mortale, la sua immortalità. Era certo conveniente che la natura umana fosse santificata mediante la natura umana assunta da Dio. Così egli con la sua forza vinse la potenza demoniaca, ci ridonò la libertà e ci ricondusse alla casa paterna per la mediazione del Figlio suo. Fu Cristo che ci meritò tutti questi beni e tutto operò per la gloria del Padre. Il buon Pastore, che ha dato la sua vita per le sue pecore, cerca la pecora smarrita sui monti e sui colli sui quali si offrivano sacrifici agli idoli. Trovatata se la pone su quelle medesime spalle, che avrebbero portato il legno della croce, e la riporta alla vita dell'eternità.*

*Dopo la prima incerta luce del Precursore, viene la Luce stessa, che è tutto fulgore. Dopo la voce, viene la Parola, dopo l'amico dello Sposo, viene lo Sposo stesso. Il Signore viene dopo colui che gli preparò un popolo scelto e predispose gli uomini alla effusione dello Spirito Santo mediante la purificazione nell'acqua. Dio si fece uomo e morì perché noi ricevevamo la vita. Così siamo risuscitati con lui perché con lui siamo morti, siamo stati glorificati perché con lui siamo risuscitati.*

(Disc. 45, 9. 22, 28; PG 36, 634-635. 654. 658-659. 662)

*Il Concilio di Calcedonia (anno 451)*

L'insieme della teologia cristologica patristica si occupa dell'identità metafisica e salvifica del Cristo. Essa vuole rispondere a questi interrogativi: " *Che cosa è Gesù?* ", " *Chi è Gesù?* ", " *Come egli ci salva?* ". La si può considerare come una comprensione progressiva ed una formulazione teologica dinamica del mistero della perfetta trascendenza e della immanenza di Dio nel Cristo. Questa ricerca del significato è, in effetti, condizionata dalla convergenza di due dati. Da una parte, la fede dell'Antico Testamento proclama una **trascendenza assoluta** di Dio. Dall'altra, c'è " l'evento

Gesù Cristo "; questi è considerato come un intervento personale ed escatologico di Dio stesso nel mondo. Si tratta d'una **immanenza superiore**, di tutt'altra qualità da quella dell'inabitazione dello Spirito di Dio nei profeti. Non si può transigere sull'affermazione della trascendenza: essa è postulata dall'affermazione della piena ed autentica divinità del Cristo. Essa è assolutamente necessaria per superare le cristologie dette " riduttrici ": l'ebionismo, l'adozionismo, l'arianesimo. Allo stesso tempo essa permette di rifiutare la tesi di ispirazione monofisita sulla mescolanza di Dio e dell'uomo in Gesù, la quale finisce con abolire l'immutabilità e l'impassibilità di Dio. D'altro canto, l'idea di immanenza, che è legata alla fede nell'Incarnazione del Verbo, permette di affermare **l'umanità del Cristo, reale ed autentica**, contro il docetismo degli gnostici.

Durante le controversie tra la **scuola d'Antiochia e quella di Alessandria**, non si vedeva come conciliare la **trascendenza**, cioè la distinzione delle nature, con l'**immanenza**, cioè l'unione ipostatica. A questi diversi riduzionismi la fede della chiesa risponde solennemente nel **Concilio di Calcedonia (451)**, attraverso una definizione che più di ogni altra ha avuto influenza nella storia della cristologia. Eccone il passaggio centrale:

*Seguendo i santi Padri, tutti unanimemente insegniamo  
che sia confessato un solo e medesimo Figlio,  
il Signore nostro Gesù Cristo, :  
lo stesso perfetto in divinità,  
e lo stesso perfetto in umanità,  
lo stesso veramente Dio, e veramente uomo  
di anima razionale e di corpo,  
lo stesso consostanziale al Padre secondo la divinità,  
e consostanziale a noi secondo l'umanità,  
in tutto simile a noi eccetto il peccato;  
lo stesso generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità,  
(generato) negli ultimi giorni per noi e per la nostra salvezza  
da Maria la Vergine, la Madre di Dio, secondo l'umanità;  
un solo e medesimo Cristo Figlio, Signore, Unigenito,  
riconosciuto in due nature senza mescolanza né trasformazione,  
senza divisione né separazione,  
senza che per l'unione la differenza delle nature sia tolta,  
salva anzi la proprietà di ciascuna natura,  
e concorrendo (ciascuna) in un'unica persona (prosopon)  
e in una sola ipostasi,  
non separato o diviso in due persone,  
ma l'unico e medesimo figlio Unigenito Dio Verbo,  
il Signore Gesù Cristo,  
secondo quanto un tempo i profeti insegnarono di lui  
e lo stesso Gesù Cristo ci insegnò,  
e il simbolo dei Padri ci trasmise... (DS 301-302)*

Questo testo appare subito caratterizzato da un orientamento speculativo-ontologico: manca del tutto la sezione storico-narrativa, presente ancora a Nicea. Alla narrazione degli eventi è sostituita completamente l'enunciazione della struttura metafisica del Cristo. Al linguaggio concreto dei primi simboli e della seconda parte della professione nicena, succede un linguaggio concettuale;

Il Concilio di Calcedonia ha voluto mostrare come era possibile una sintesi dei due punti di vista ricorrendo simultaneamente a due espressioni: " *senza confusione* " (*asygkytós*), " *senza divisione* " (*adiaretós*): qui si può vedere l'equivalente apofatico (cioè rivelativi) della formula che afferma " *le due nature e l'unica ipostasi* " del Cristo.

"**Senza confusione**" si riferisce evidentemente alle due nature ed afferma l'autentica umanità del Cristo. Nello stesso tempo, la formula rende testimonianza alla trascendenza di Dio secondo il

desiderio degli antiariani, poiché viene affermato che Dio resta Dio, mentre l'uomo resta uomo. Questa formula esclude qualsiasi stadio intermedio tra la divinità e l'umanità. "**Senza divisione**" proclama l'unione profondissima ed irreversibile di Dio e dell'uomo nella persona del Verbo. Nello stesso tempo viene affermata la piena immanenza di Dio nel mondo: è essa che fonda la salvezza cristiana e la divinizzazione dell'uomo.

Con queste affermazioni i Padri conciliari hanno raggiunto un livello nuovo nella percezione della trascendenza. Questa non è soltanto "teologica", ma anche "cristologica". Non si tratta più soltanto di affermare la trascendenza infinita di Dio rispetto all'uomo. Questa volta si tratta della trascendenza infinita del **Cristo, Dio e uomo**, rispetto alla universalità degli uomini e della storia. Secondo i Padri conciliari, il carattere assoluto ed universale della fede cristiana risiede in questo secondo aspetto della trascendenza, che è nello stesso tempo escatologico ed ontologico.

Che cosa rappresenta dunque il Concilio di Calcedonia nella storia della cristologia? La definizione dogmatica di Calcedonia non pretende di dare una risposta esaustiva alla questione: "Come, nel Cristo, possono coesistere Dio e uomo?". Il mistero dell'Incarnazione sta infatti esattamente qui. Nessuna definizione ne può esaurire le ricchezze per mezzo di formule affermative. Conviene piuttosto **procedere per via negativa** e tracciare uno spazio da cui non ci si può allontanare. All'interno di questo spazio di verità, il Concilio ha posto "l'uno" e "l'altro" che sembravano escludersi: la trascendenza e l'immanenza, Dio e l'uomo. I due aspetti devono essere affermati senza restrizione, ma escludendo tutto ciò che è giustapposizione o mescolanza. Così, nel Cristo, la trascendenza e l'immanenza sono perfettamente unite.

Se si considerano le categorie mentali ed i metodi utilizzati, si può pensare ad una certa ellenizzazione della fede del Nuovo Testamento. Ma, d'altra parte, sotto un altro aspetto, la definizione di Calcedonia trascende radicalmente il pensiero greco. Infatti, essa fa coesistere due punti di vista che la filosofia greca aveva sempre ritenuto inconciliabili: la trascendenza divina, che è l'anima stessa del sistema dei platonici, e l'immanenza divina, che è lo spirito della teoria stoica.

### *Il Concilio Costantinopolitano III (anno 681)*

Per stabilire una dottrina cristologica corretta non basta tener conto soltanto dell'evoluzione delle idee che hanno portato al Concilio di Calcedonia. È anche necessario prestare attenzione agli ultimi Concili cristologici, e specialmente al **III Concilio di Costantinopoli del 681**.

Con la definizione di questo Concilio, la Chiesa mostrava di poter chiarire il problema cristologico ancor meglio di quanto non avesse già fatto nel Concilio di Calcedonia. Così, essa si dimostrava pronta a riesaminare le questioni cristologiche a motivo delle nuove difficoltà che si erano manifestate. La Chiesa voleva approfondire ulteriormente una conoscenza che aveva acquisiti grazie a quanto le Scritture dicono su Gesù Cristo.

Il Concilio del Laterano del 649 aveva condannato il monotelismo e così aveva preparato il Concilio ecumenico Costantinopolitano III. Infatti, nel 649, la Chiesa — grazie in particolare a San Massimo il Confessore — aveva messo meglio in evidenza la **parte essenziale svolta dalla libertà umana del Cristo nell'opera della nostra salvezza**. Essa sottolineava pure, per ciò stesso, la relazione intercorsa tra questa libera volontà umana e l'ipostasi del Verbo. In questo Concilio, in effetti, **la Chiesa dichiara che la nostra salvezza è stata voluta da una persona divina attraverso una volontà umana**. Interpretata così alla luce del Concilio del Laterano, la definizione del Costantinopolitano III ha le sue radici profonde nella dottrina dei Padri e nel Concilio di Calcedonia. Ma, d'altra parte, essa ci aiuta in modo del tutto speciale a corrispondere alle esigenze del nostro tempo in materia di cristologia. Queste, infatti, tendono a mettere meglio in luce il posto che nella salvezza degli uomini hanno occupato l'umanità di Cristo ed i diversi "misteri" della sua vita terrestre, come il battesimo, le tentazioni, "l'agonia" del Getsemani.



## - Cristologia - antropologia - soteriologia

Molti nel contesto attuale provano difficoltà quando si presenta loro il dogma del Concilio di Calcedonia. Vocaboli come " *natura* " e " *persona* ", utilizzati dai Padri conciliari, hanno certamente ancora lo stesso senso nel linguaggio corrente, ma le realtà a cui si riferiscono sono designate con dei concetti molto differenti nei diversi vocabolari. Per molti, l'espressione " natura umana " non significa più un'essenza comune ed immutabile; essa rimanda soltanto a uno schema, ad un compendio dei fenomeni che, di fatto, si riscontrano negli uomini nella maggioranza dei casi. Molto spesso, la nozione di persona è definita in termini psicologici; viene trascurato l'aspetto ontologico, metafisico.

Oggi, sono molti coloro che formulano difficoltà ancora più grandi a proposito degli aspetti **soteriologici** dei dogmi della cristologia. Essi rifiutano qualsiasi idea d'una salvezza, che implicherebbe una eteronomia circa il progetto di vita. La promessa d'una beatitudine futura appare loro una utopia che distoglie gli uomini dai propri veri doveri, che, ai loro occhi, sono unicamente terrestri. Si chiedono da che cosa gli uomini hanno dovuto essere salvati; a chi sarebbe stato necessario pagare il prezzo della salvezza. Essi s'indignano all'idea che Dio abbia potuto esigere il sangue d'un innocente; in questa concezione sospettano la presenza di un aspetto di sadismo. Argomentano contro ciò che è stata chiamata la " *soddisfazione vicaria* " (cioè per mezzo di un mediatore) adducendo che essa è moralmente impossibile. Ogni coscienza è autonoma, affermano, perciò essa non può essere liberata da un altro. Infine, certi nostri contemporanei si lamentano di non trovare nella vita della Chiesa e dei fedeli l'espressione vissuta del mistero di liberazione che viene proclamato.

Nonostante tutte queste difficoltà, l'insegnamento cristologico della Chiesa e, in modo del tutto speciale, il dogma definito nel Concilio di Calcedonia, conservano un valore definitivo. Certamente è lecito, forse è opportuno, cercare di approfondirlo, ma non può essere permesso rifiutarlo. Sul piano storico, è falsa l'affermazione secondo cui i Padri conciliari di Calcedonia hanno piegato il dogma cristiano nel senso dei concetti ellenistici.

Per giungere alla fede nel Cristo e nella salvezza che egli porta, è necessario ammettere un certo numero di verità che le spiegano. **Il Dio vivente è amore** (1Gv 4, 8); per amore egli ha creato tutte le cose. Questo Dio vivente — Padre, Verbo, Spirito santificatore — ha creato l'uomo a sua immagine sin dall'origine del tempo. Gli ha dato la dignità di persona, dotata di ragione, ponendolo al centro del cosmo. Quando giunse la pienezza dei tempi, il Dio trinitario ha completato la sua opera nel Cristo Gesù. Lo ha costituito mediatore della pace e dell'alleanza che egli offriva al mondo intero per tutti gli uomini e per tutti i secoli. Gesù Cristo è l'uomo perfetto. Infatti, egli **vive totalmente di Dio Padre e per Dio Padre**. Nello stesso tempo egli **vive totalmente con gli uomini e per la loro salvezza**, cioè per la loro pienezza. Egli è dunque l'esempio ed il sacramento dell'umanità nuova.

La vita del Cristo ci dona una comprensione nuova di Dio ed anche dell'uomo. La condiscendenza di Dio (Tt 3, 4), e, se è lecito il termine, la sua " umiltà ", lo rende solidale con gli uomini stessi attraverso l'Incarnazione, opera d'amore. Così egli rende possibile un uomo nuovo, che trova la sua gloria nel servizio e non nel dominio.

L'esistenza del Cristo è per gli uomini (*pro-existentia*); per loro prende la forma di servo (cf. Fil 2, 7); per loro muore e risuscita dai morti alla vera vita (cf. Rm 4, 24). Questa vita del Cristo orientata verso gli altri ci fa capire che la vera autonomia dell'uomo non consiste né nella superiorità né nell'opposizione.

Nel corso della storia come nella varietà delle culture gli insegnamenti dei Concili di Calcedonia e Costantinopolitano III devono essere sempre attualizzati nella coscienza e nella predicazione della Chiesa sotto la guida dello Spirito Santo. Questa necessaria attualizzazione si impone tanto ai teologi quanto alla sollecitudine del magistero e ai singoli fedeli.

Il compito dei teologi è anzitutto quello di costruire una sintesi che sottolinei tutti gli aspetti e tutti i valori del mistero del Cristo. Essi dovranno assumervi i risultati autentici dell'esegesi biblica e delle ricerche sulla storia della salvezza. Terranno anche conto del modo in cui le religioni dei diversi popoli mostrano l'inquietudine della salvezza e in generale gli uomini si sforzano di ottenere un'autentica liberazione. Una simile sintesi non può che arricchire la formula di Calcedonia con prospettive più soteriologiche, dando tutto il suo significato alla formula: **il Cristo è morto per noi**. All'insieme della Chiesa incombe il compito di rendere partecipi del mistero del Cristo tutti gli uomini e tutti i popoli. Questo mistero del Cristo è certamente lo stesso per tutti; tuttavia esso deve essere presentato in modo tale che ognuno possa assimilarlo e celebrarlo nella propria vita e nella propria cultura. Questo è tanto più urgente in quanto la Chiesa d'oggi diviene sempre più cosciente dell'originalità e del valore delle diverse culture.

E' tuttavia necessario tener fermi alcuni aspetti essenziali della cristologia, in riferimento alla situazione concreta dei singoli credenti e di tutta l'umanità.

Dio Padre " *non ha risparmiato il suo proprio Figlio, ma lo ha donato per tutti noi* " (Rm 8, 32). Il Signore Gesù è divenuto uomo " *per noi e per la nostra salvezza* ". Dio ha tanto amato il mondo da donare il suo Figlio, l'unico, " *affinché ogni uomo che crede in lui non perisca ma abbia la vita eterna* " (Gv 3, 16). Perciò, **la persona di Gesù Cristo non può essere separata dall'opera redentrice**; i benefici della salvezza non si possono separare dalla divinità di Gesù Cristo. **Soltanto il Figlio di Dio può realizzare un'autentica redenzione dal peccato del mondo, dalla morte eterna e dalla schiavitù della legge, secondo la volontà del Padre, con la cooperazione dello Spirito Santo.**

Alcune speculazioni teologiche non hanno conservato sufficientemente questo legame intimo tra la cristologia e la soteriologia. Oggi è sempre necessario cercare come esprimere meglio la reciprocità mutua che lega questi due aspetti dell'avvenimento della salvezza, che in sé è unico.

Gesù ha avuto perfettamente coscienza, nelle sue parole e nei suoi gesti, nella sua esistenza e nella sua persona, che il Regno e la signoria di Dio erano insieme una realtà presente, un'attesa ed un approssimarsi (cf. Lc 10, 23 ss.; 11, 20). Così pure egli si è presentato come il Salvatore escatologico ed ha spiegato la sua missione in maniera diretta, anche se implicita. Egli portava la salvezza escatologica poiché veniva dopo l'ultimo dei profeti, Giovanni Battista. Gesù rendeva presente Dio ed il suo Regno. Portava al suo compimento il tempo della promessa (Lc 16, 16; cf. Mc 1, 15a).

Se la passione fosse stata per Gesù un fallimento, un naufragio, se egli avesse disperato di Dio e della propria missione, la sua morte non potrebbe essere compresa come l'atto definitivo dell'economia della salvezza, né allora, né ora. Una **morte subita in forma puramente passiva non potrebbe essere un avvenimento di salvezza "cristologica"**. Questa morte doveva essere la conseguenza voluta dell'obbedienza e dell'amore di Gesù che si immolava. Essa doveva essere assunta in un atto complesso di attività e di passività (cf. Gal 1, 4; 2, 20). L'ideale morale di vita e, in generale, la maniera di agire di Gesù mostrano che egli era orientato verso la sua morte ed era pronto a subirla. Così, metteva in pratica le esigenze che egli stesso aveva proposto ai suoi discepoli (cf. Lc 14, 27; Mc 8, 34, 35; Mt 10, 28. 29. 31).

Morendo, Gesù esprime la sua volontà di servire e di donare la propria vita (cf. Mc 10, 45): questo è l'effetto e la continuazione dell'atteggiamento di tutta la sua vita (Lc 22, 27). Entrambi questi aspetti emanavano da un atteggiamento fondamentale, tendente a vivere ed a morire per Dio e per gli uomini.

Concludiamo queste brevi considerazioni con una preghiera di **S.Gregorio di Nazianzo** " *O Cristo, Verbo di Dio, luce della luce senza principio, aiuto dello Spirito, noi ti lodiamo. Triplice luce di una gloria indivisa, noi ti adoriamo. Hai dissipato le tenebre e creato la luce e in essa tutto hai creato. Hai dato vita alla materia, imprimendovi il volto del mondo e i tratti della sua bellezza. Hai illuminato lo spirito dell'uomo con la ragione e la sapienza. Ovunque si riflette la tua luce eterna*".

## 5. “Gesù Cristo è lo stesso ieri, oggi e sempre” (Eb 13,8)

- Gesù, il Vivente nello Spirito

Come è possibile che Gesù di Nazareth divenga contemporaneo al nostro presente? come può essere superato l'abisso del tempo, che ci separa da quella lontana vicenda, svoltasi nell'oscurità di una remota porzione dell'impero romano? Come può uno che ha conosciuto la morte, essere il **Vivente** per noi? A queste domande la comunità delle origini ha risposto additando nello **Spirito Santo** il principio e la forza della contemporaneità di Cristo: colui che ha ricevuto in pienezza lo Spirito è ormai per sempre « *vivo nello Spirito* » (1 Pt 3,18), ed effonde il suo Spirito su ogni carne (cf. Gv 1,33; 7,37-39; 14,16.26; 16,7; 20,22; Le 24,49; At 1,8; 2,17); « *Innalzato alla destra di Dio e dopo aver ricevuto, dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso* » (At 2,33). Il Paraclito è lo Spirito di Cristo (cf. Rm 8,9; Fil 1,19), lo Spirito del Figlio (cf. Gai 4,6), in un rapporto così profondo con lui, che si può perfino affermare: « *il Signore è lo Spirito* » (2 Cor: 3,17). Lo Spirito configura l'uomo al destino di Gesù Cristo: grazie a lui si può confessare che la contraddizione che c'è fra la morte e la resurrezione del Signore è la stessa contraddizione che c'è fra il nostro patire e morire e il futuro, che Dio prepara per noi e con noi: « *Se lo Spirito di colui che ha risuscitato Cristo dai morti abita in voi, colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi* » (Rm 8,11). Lo Spirito ci fa partecipare alla condizione filiale del Nazareno: in lui osiamo dire anche noi la parola attraverso cui Gesù ha veicolato la sua eccezionale esperienza del Padre: « *Abbà* » (Rm 8,15; Gal 4,6). Mediante lo Spirito diveniamo figli nel Figlio: « *Tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio* ». (Rm 8,14; cf. 16). Lo Spirito abita nei credenti (cf. 1 Cor 3,16; 6,19; Rm 8,9) e opera nella chiesa intera (cf. ad esempio At 2; 9,31; 20,28; ecc.), facendone il Corpo di Cristo: « *Come infatti il corpo, pur essendo uno, ha molte membra e tutte le membra, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche Cristo. E in realtà noi tutti siamo battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito* » (1 Cor 12,12-13; cf. Rm 12,4-5), E nello Spirito che l'uomo diviene di Cristo: « *Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene* » (Rm 8,9). Tutte queste affermazioni del Nuovo Testamento convergono nel delineare una cristologia del Verbo, secondo la quale **lo Spirito ha la funzione principale di attualizzare nel tempo l'opera del Cristo**: senza opporsi alla cristologia dello Spirito, che vede in Gesù soprattutto colui che ha ricevuto in abbondanza lo Spirito del tempo escatologico, essa la completa, illuminando il nesso che c'è fra il Risorto e il presente della salvezza. Il vero legame esistente tra Cristo e gli uomini è in definitiva stabilito dallo Spirito Santo, **il Paraclito salda il passato con il presente e attualizza la rivelazione che si è realizzata in Gesù**. Colui che ha ricevuto lo Spirito in pienezza, in tale pienezza è reso presente dallo Spirito a ogni ora del tempo. L'unico Spirito, che colma il Capo, si effonde anche sul corpo e lo costituisce tale: l'unzione del Cristo, la « *gratia unionis* », cioè il mistero dell'unione tra il verbo di Dio e l'umanità di Gesù il Nazareno, non è una grazia privata, ma allo stesso tempo anche una "*gratia capitis*", che da Cristo, il Capo, si riversa sul suo Corpo, la chiesa, e attraverso la chiesa viene comunicata al mondo. Quanto Gesù ha ricevuto dal Padre, lo ha ricevuto per noi, e; cioè contemporaneamente per il nostro bene, al nostro posto e per amore nostro (cf.; il termine  $\upsilon\pi\epsilon\rho$ , che ricorre ad esempio nei testi eucaristici di Mc 14,24; Lc 22,19; 1Cor 11,24, nonché il termine  $\alpha\nu\tau\iota$ , di significato equivalente ad esempio in Mc 10,45). Nello Spirito di cui ci fa partecipi, Gesù è l'uomo-per-gli-altri: « *Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto grazia su grazia* » (Gv 1,16; cf. Ef 4,15s.; Col 1,18). Si coglie qui il fondamento biblico dell'intuizione dei Padri, specialmente greci, che individuavano la divinizzazione dell'umanità nel contatto, creato attraverso l'Incarnazione, fra il Logos divino e la « natura » umana.

Lo Spirito estende dunque a ogni ora del tempo la possibilità, umanamente impossibile che la grazia del Padre ha dischiuso all'uomo nell'opera e nel destino di Gesù Cristo. Si può parlare in tal senso di una **triplice azione del Paraclito**: la prima, sul Nazareno, tesa a farne l'Unto del Padre, il Singolo in cui è donata la salvezza da Dio; la seconda, rivolta a porre Cristo in rapporto alla chiesa, in modo che la sua signoria salvifica vi si eserciti effettivamente; la terza, sul singolo uomo, diretta a farlo partecipe attraverso la comunità della salvezza dell'offerta, posta in pienezza nel Cristo. Lo Spirito colma in tal modo la distanza fra i tempi e il tempo della grazia, attua la relazione, altrimenti puramente ideale, dell'**evento irripetibile della salvezza** a ciascuna situazione umana, e scrive così la storia di Dio nella storia degli uomini: in Gesù Signore, ripresentato dallo Spirito; il Padre prende posizione verso il passato del peccatore perdonandolo, verso il suo presente, unendolo a sé nel dono della Sua vita, e verso il suo futuro, promettendogli la vita eterna e, impegnandosi a costruirla con lui. Nello Spirito di Cristo il rapporto col Padre è reso possibile per ogni uomo che lo voglia, quale che sia il tempo e il luogo in cui egli si trova. **Lo Spirito è la garanzia che Dio avrà sempre tempo per l'uomo!**.

Pensata in questa luce trinitaria e pneumatologica — che è profondamente biblica—la concezione della **contemporaneità di Cristo** è liberata da possibili fraintendimenti: il Nazareno non può ridursi a un modello di vita morale, presente alla mente, ma estraneo all'oggi di carne, di sangue e di lacrime. In queste parole di **Kant** si sente l'assenza della dimensione storica, capace di collegare vitalmente nello Spirito il passato di Gesù Cristo al nostro presente: « *L'ideale dell'umanità gradita a Dio... non è concepibile da parte nostra che mediante l'idea di un uomo che non sia stato solo pronto a compiere da sé tutti i doveri umani e insieme a diffondere intorno a sé il bene nel modo più intenso possibile mediante la dottrina e l'esempio, ma anche disposto, nonostante ogni tentazione e adescamento, a sottomettersi ai maggiori dolori, compresa la morte più ignominiosa, per il bene, del mondo e anche per quello, dei suoi nemici* ». Cristo è qui la proiezione ideale del perfetto adempimento del dovere morale, ma non ha carne e sangue, non è il Vivente, che oggi raggiunge e cambia la vita di chi si decide per lui. Fra Cristo e il presente si apre — per dirla con **Lessing** — « *il maledetto largo fossato che non riesco ad oltrepassare, per quanto spesso e con ogni sforzo abbia tentato il balzo* ». Né questo fossato è veramente superato nella soluzione che **Kierkegaard** dà al problema: la contemporaneità, « *condizione della fede o più esattamente definizione della fede* », è da lui intesa in un modo che trasferisce lo spirito fuori dalla sua storia, nell'eterno presente di Dio: « *In rapporto all'assoluto non c'è infatti che un solo tempo: il presente; per colui che non è contemporaneo con l'assoluto, l'assoluto non esiste affatto. E poiché Cristo è l'assoluto, è facile vedere che rispetto a lui è possibile solo una situazione: quella della contemporaneità* ». È l'uomo che nella fede si fa contemporaneo al tempo di Dio, e non piuttosto questo tempo che si rende presente all'oggi concreto dell'uomo: ma ciò vanifica proprio il **paradosso cristiano**, che non è tanto l'eternizzazione dell'uomo, quanto l'umanizzazione di Dio! Chi non pensa in forma trinitaria, chi non riconosce l'azione del Paraclito per rendere presente la storia di Dio nella storia degli uomini, non oltrepasserà il « fossato » di Lessing: Cristo resterà per lui **al massimo un esempio**, al quale riandare con il ricordo pieno di ammirazione che si ha per i grandi del passato. Egli potrà avere memoria del Singolo, portando la mente a ciò che egli fu, ma non ne farà memoria, nel senso biblico di memoriale, del passato salvifico, unico e irripetibile, che nello Spirito si rende contemporaneo al presente, in modo da contagiarlo e trasformarlo. Senza lo Spirito la fede non sarebbe che un pio ricordo: **mediante lo Spirito essa è l'esperienza del Vivente**, capace di cambiare la vita dell'uomo nel suo concreto presente. Anche in questo caso è necessario dire che, « *se Cristo non è risuscitato, è vana la nostra fede!* » (1Cor 15,14).

Tanto a Kant quanto a Kierkegaard potremmo validamente rispondere con **S. Agostino** attraverso una delle sue affermazioni più determinate contro l'eresia pelagiana « *questo è l'orrendo e occulto veleno del vostro errore: che pretendiate di far consistere la grazia di Cristo nel suo esempio e non nel dono della sua Persona* » (Opus imperfectum contra Julianum, 2,146).

- Il primato di Cristo sul cosmo, in attesa "dei cieli nuovi e terra nuova" (Ap 21,1)

La cristologia classica contiene due prospettive assai importanti che oggi, dopo alcuni decenni di oblio, sono particolarmente riconsiderate nello studio e anche nella prassi della Chiesa. La prima concerne la **dimensione pneumatologica** della cristologia; la seconda la sua **dimensione cosmica**. Vediamone brevemente alcuni tratti fondamentali.

1. Per quanto riguarda la pneumatologia, già nel paragrafo precedente abbiamo sottolineato il legame e il ruolo dello Spirito con la persona di Cristo in riferimento alla nostra condizione attuale, adesso brevemente ne consideriamo i fondamenti.

Lo Spirito Santo ha cooperato incessantemente all'opera redentrice del Cristo "*Lo Spirito Santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo. Colui che nascerà sarà dunque santo e chiamato Figlio di Dio*" (Lc 1, 35). Gesù battezzato nel Giordano (Lc 3, 22) ha ricevuto "l'unzione" per compiere la sua missione messianica (At 10, 38; Lc 4, 18), mentre una voce venuta dal cielo lo dichiarava il Figlio nel quale il Padre si compiaceva (Mc 1, 10 e par.). Da questo momento il Cristo è stato in modo speciale "*condotto dallo Spirito Santo*" (Lc 4, 1) per cominciare e per portare a compimento il suo ministero di "Servo": egli ha cacciato i demoni col dito di Dio (Lc 11, 20), ha annunciato che il "*Regno di Dio era vicino*" (Mc 1, 15) e doveva essere portato a termine dallo Spirito Santo (Messale Romano; cf. Eb 2, 14). Infine, Dio Padre ha risuscitato Gesù ed ha riempito la sua umanità col suo Spirito. Così, quest'umanità ha rivestito la forma d'umanità del Figlio di Dio glorioso (cf. Rm 1, 3-4; At 13, 32-33) dopo aver conosciuto la forma del servo. Essa ha ricevuto anche il potere di donare lo Spirito Santo a tutti gli uomini (At 2, 22 ss.). Così l'Adamo nuovo ed escatologico può essere chiamato "*un essere spirituale che dona la vita*" (1Cor 15, 45; cf. 2 Cor 3, 17). Così, in modo pienamente reale, il Corpo mistico del Cristo è animato per sempre dallo Spirito del Cristo.

2. L'influsso cosmico del Cristo indica la dimensione ultima della cristologia. Non si tratta soltanto dell'azione di Cristo su tutte le creature "*nei cieli, sulla terra, sotto terra*" (cf. Fil 2, 10), ma della signoria che egli esercita sull'insieme del cosmo e sulla storia universale.

In San Paolo e nelle lettere paoline, il Cristo risuscitato viene spesso chiamato colui "*sotto i piedi del quale [il Padre] ha posto tutte le cose*". Tale appellativo, applicato diversamente, si trova in questi termini in 1 Cor 15, 27; Ef 1, 22; Eb 2, 8. In termini equivalenti lo si trova in Ef 3, 10; Col 1, 18; Fil 3, 21.

Qualunque sia l'origine di questa denominazione (forse Gn 1, 26 attraverso Sal 8, 7), essa si riferisce in primo luogo all'**umanità glorificata del Cristo** e non alla sua sola divinità. In effetti, è al Figlio incarnato che conviene di "*avere tutto sotto i piedi*", poiché soltanto lui ha distrutto il potere che possiedono il peccato e la morte, di ridurre gli uomini in schiavitù. Dominando con la sua risurrezione la corruttibilità inerente al primo Adamo, il Cristo, divenuto nella sua carne "*corpo spirituale*" per eccellenza, apre il Regno dell'incorruttibilità. Perciò egli è "*il secondo e l'ultimo Adamo*" (1 Cor 15, 46-49) al quale "*tutto è stato sottomesso*" (1 Cor 15, 27) e che può assoggettare a sé tutte le cose (Fil 3, 21).

Questa abolizione del potere della morte da parte del Cristo implica, non soltanto per gli uomini, ma anche per il mondo un unico e medesimo rinnovamento, il quale, alla fine dei tempi, produrrà manifestamente i suoi effetti. Matteo lo chiama una "*nuova creazione*" (palingenesi) (Mt 19, 28); Paolo scorge in esso l'attesa di tutto il creato (Rm 8, 19) e l'Apocalisse (Ap 21, 1), utilizzando il vocabolario dell'Antico Testamento (Is 65, 17; 66, 22), non esita a parlare di "*cieli nuovi*" e di "*terra nuova*".

Un'antropologia troppo ristretta, che disdegna o per lo meno trascura nell'uomo quest'aspetto essenziale che è il suo rapporto al mondo, può far sì che non si apprezzi adeguatamente il valore dell'affermazione del Nuovo Testamento sul **dominio di Cristo sul cosmo**. Eppure, affermazioni del genere posseggono per il nostro tempo un'importanza considerevole. Infatti sembra che mai, in

tempi precedenti, a motivo del progresso delle scienze della natura, l'importanza del mondo ed il suo impatto sull'esistenza umana e i problemi che questo mondo pone a tale esistenza siano stati percepiti più chiaramente.

L'obiezione principale che si oppone a questo aspetto cosmico del primato del Cristo nella sua risurrezione e nella sua parusia dipende molto spesso da una certa concezione della cristologia. Se infatti non è mai permesso di confondere l'umanità del Cristo con la sua divinità, altrettanto non è lecito separare l'una dall'altra. Di fatto **questi due errori approdano ad uno solo ed unico risultato**. Quando l'umanità del Cristo viene assorbita nella sua divinità o quando la si isola, in entrambi i casi il riconoscimento di questo primato cosmico che il Figlio di Dio riceve nella sua umanità glorificata viene ugualmente compromesso. In ogni caso s'attribuisce soltanto alla divinità del Verbo ciò che evidentemente — i testi del Nuovo Testamento citati precedentemente ne fanno fede — appartiene ormai alla sua umanità, in quanto essa è l'umanità di Gesù Cristo, reso Signore, e che in quanto tale riceve " *il nome al di sopra di ogni nome* " (Fil 2, 9).

D'altronde, poiché questo primato cosmico del Cristo spetta a colui che è " *il primogenito di una moltitudine di fratelli* " (Rm 8, 29), questo stesso primato deve anche divenire il nostro primato in lui. In verità, sussiste già fin d'ora qualcosa di questa " **identità** " spirituale che il Cristo ci dona (cf. 1 Cor 3, 21-23). Benché essa non si manifesterà pienamente che nella parusia (la seconda e definitiva venuta di Cristo alla fine dei tempi), tuttavia già a partire da questa vita presente essa ci dona realmente il potere di essere liberi di fronte a tutte le potenze di questo mondo (Col 2, 15), cosicché noi possiamo amare il Cristo attraverso le situazioni mutevoli del mondo, compresa la nostra stessa morte (Rm 8, 38-39; 1 Gv 3, 2; Rm 14, 8-9).

Mi sembra opportuno concludere queste riflessioni e questi incontri con alcuni passaggi tratti dall'**Exultet**, il grande e solenne annunzio della liturgia pasquale:

Esulti il coro degli Angeli, esulti l'assemblea celeste,  
un inno di gloria saluti il trionfo del Signore Risorto.

Gioisca la terra inondata da così grande splendore;  
la luce del Re eterno ha vinto le tenebre del mondo.

Gioisca la madre Chiesa, splendente della gloria del suo Signore...

Questa è la notte che salva su tutta la terra i credenti nel Cristo  
dall'oscurità del peccato e dalla corruzione del mondo...

O notte beata, tu sola hai meritato di conoscere il tempo e l'ora  
in cui Cristo è risorto dagli inferi.

Di questa notte è stato scritto: la notte splenderà come il giorno,  
e sarà fonte di luce per la mia delizia.

O notte veramente gloriosa, che ricongiunge la terra al cielo e l'uomo al suo creatore!

In questa notte di grazia accogli, Padre santo, il sacrificio di lode,  
che la Chiesa ti offre per mano dei suoi ministri, nella solenne liturgia  
del cero, frutto del lavoro delle api, simbolo della nuova luce.

Ti preghiamo dunque Signore che questo cero, offerto in onore del tuo nome  
per illuminare l'oscurità di questa notte, risplenda di luce che mai si spegne.

Salga a te come profumo soave, si confonda con le stelle del cielo.

Lo trovi acceso la stella del mattino, quella stella che non conosce tramonto:

Cristo, tuo Figlio, che risuscitato dai morti fa risplendere sugli uomini la sua luce  
serena e vive e regna nei secoli dei secoli. Amen

## Allegato n° 1: La fede e la testimonianza di Dostoevskij su Cristo

“Dio mi ha tormentato tutta la vita”. Questa confessione dell’ateo Kirillov, che leggiamo ne **I Demoni**, è il grido di Dostoevskij stesso, un grido che l’ha accompagnato a maturare negli anni non un generico deismo (fede nell’Essere supremo), ma la fede nel Cristo quale autentico salvatore e liberatore degli uomini: Dostoevskij non separa la fede in Dio dalla fede in Gesù Cristo

C’è un episodio della vita di Dostoevskij, raccontato dalla moglie Griegorev'na, che esprime, forse meglio di qualunque altro, quale fosse il suo atteggiamento di fronte alla figura di Cristo. Nel 1867 egli si recò a Basilea per visitare il locale museo in cui si trovava un quadro di cui aveva sentito parlare. *"Si trattava di una tela di Hans Holbein, raffigurante Cristo dopo il martirio inumano, già staccato dalla croce e in via di decomposizione. La vista di quel viso tumefatto, pieno di ferite sanguinanti era terribile. (...) Quando ritornai, dopo circa venti minuti, trovai ancora mio marito davanti al quadro come se fosse incatenato. Nel suo viso pieno di spavento lessi la stessa espressione che avevo già notato più d'una volta all'avvicinarsi delle crisi di epilessia. Allora lo presi delicatamente per il braccio lo allontanai dalla sala e lo feci sedere su una panca, aspettando da un momento all'altro la crisi che per fortuna non venne. Fedor si calmò un poco; ma, uscendo dal museo, insistette per tornare a rivedere ancora una volta il quadro"*.

In quel quadro Cristo è veramente morto e la decomposizione sta realmente aggredendo il suo cadavere. E' proprio questa morte reale che Dostoevskij vuole prendere del tutto sul serio perché essa rappresenta per lui il simbolo della morte di Cristo nei cuori e nella vita degli uomini. *"Questo cadavere, sotto gli occhi di coloro che avevano creduto nel Cristo, fa nascere un interrogativo terribile, di fronte al quale la fede non può non vacillare"* e tuttavia, di fronte ad esso, egli vuole ripetere l'atto di fede pura e cieca compiuto dai discepoli di Cristo. Ma la fede cieca e pura di Dostoevskij non è quella del fideismo: se per lui *"questo quadro è il punto simbolico diacritico tra fede e miscredenza, cristianesimo e ateismo"*.

La sua fede è piuttosto quella dei discepoli dopo la crocifissione quando, apparentemente, le potenze del male sembravano avere avuto la meglio sulla natura umana del Figlio di Dio. Del resto la fede, per lo scrittore russo, non è mai stata un qualcosa di scontato o, tanto meno, di banale: se è vero che egli, fin dall'infanzia, conosce benissimo il Vangelo, ha familiarità con la letteratura agiografica, è altrettanto vero che quella stessa fede fu smarrita ben presto sotto l'influsso delle idee liberali del suo tempo. Arrestato nel 1849 per aver frequentato un circolo di intellettuali socialisti, lo scrittore viene condannato a morte e proprio davanti al plotone di esecuzione arriva la grazia dello zar; la condanna gli viene mutata in quattro anni di deportazione in Siberia, una prova durissima che si rifletterà in tutta la sua successiva produzione letteraria. Fu proprio durante il viaggio verso la lontana regione russa che Dostoevskij ricevette in regalo dalle mogli degli altri condannati il libro che lo accompagnerà per il resto della sua esistenza: *"Esse ci benedissero sulla nostra nuova via e con un segno di croce regalarono ad ognuno di noi un Vangelo, l'unico libro permesso nella prigione. Durante quattro anni esso rimase sotto il mio cuscino in galera"*.

E' a contatto con le dure sofferenze di cui fu costellata la sua vita che lo scrittore ritrovò dunque quella fede che non lo abbandonerà più per tutto il corso della sua esistenza; ed è per questo che egli poté affermare: *"Non dunque alla stregua di un bimbo io credo nel Cristo e lo professo, ma il mio osanna è passato attraverso il grande crogiuolo dei dubbi"*; ed è per lo stesso motivo che i suoi argomenti non sono argomenti, bensì esistenze.

La fede ritrovata non fu, per Dostoevskij, un qualcosa di posseduto in modo definitivo, bensì qualcosa da riconquistare continuamente. Del resto egli sa, accetta, di essere in combattimento spirituale, per tutta la vita, con la miscredenza da cui è stato prima toccato e che è il male del secolo di cui egli è figlio. Nondimeno, dal momento in cui la figura del Cristo tornò a risplendere nella sua

vita, fu essa il suo unico metro di giudizio e la sua autentica guida, non riguardo alla sola moralità ma all'intera esistenza dell'uomo: "*Molti pensano che sia sufficiente credere nella moralità di Cristo, per essere cristiano. Non la morale di Cristo né l'insegnamento di Cristo salveranno il mondo, ma precisamente la fede in ciò, che il Verbo si è fatto carne*" (**Taccuini per I Demoni**). E' proprio per questa sua alta concezione del Figlio di Dio che Dostoevskij poté affermare che "*se mi si dimostrasse che Cristo é fuori della verità ed effettivamente risultasse che la verità é fuori di Cristo, io preferirei restare con Cristo anziché con la verità*" (**Epistolario**, 1854).

Il senso di questa affermazione, paradossale solo in apparenza, è che se la verità esiste e se qualcuno l'ha mai posseduta, questi non poteva essere altri che Cristo stesso perché se anch'egli fosse fuori della verità, questa non potrebbe esistere affatto ed il nostro mondo sarebbe per ciò stesso invivibile. Non sembra esagerato affermare, quindi, che nel mondo di Dostoevskij la persona di Cristo costituisce un centro di gravità. Tutto ad essa converge, in essa si spiega e si illumina; e se pur egli non scrisse una vita di Cristo (genere letterario che in quell'ottocento di cui fu figlio era molto in voga e impresa da cui fu in verità tentato) è altresì vero che se si raccogliessero le definizioni e gli appellativi dostoevskiani che riguardano Cristo, ne verrebbe fuori una litania lunga e appassionata.

Il maggior rimprovero che il grande russo muoverà alla società occidentale è precisamente questo: di aver rimosso la figura di Cristo dalle menti e dai cuori degli uomini credendo con ciò stesso di renderli più liberi ed emancipati senza accorgersi, invece, che questa rimozione è la causa prima se non unica dello smarrimento e del senso di vuoto che accompagnano l'uomo contemporaneo "*In verità, sulla terra noi vaghiamo un po' a caso e, se non avessimo davanti agli occhi la preziosa immagine di Cristo, ci smarriremmo e ci perderemmo del tutto, come il genere umano prima del diluvio*" (**I fratelli Karamazov**).

E' divenuto profetico oggi, nella nostra società indifferente ai valori spirituali cristiani, il suo grido che sta alla base de **I Demoni**: "*L'occidente ha perduto il Cristo ed è per questo che muore, unicamente per questo*". Una società costruita senza Dio, senza la fede nel Dio cristiano, è destinata al fallimento: non solo il cielo viene svuotato, ma l'uomo viene sconsecrato, "*senza Dio tutto è permesso*". I fatti della storia, soprattutto quelli del secolo appena trascorso, hanno dato ragione a Dostoevskij per il quale i sistemi sociali fuori dalle basi cristiane, la sola sorgente di trasformare l'uomo, diventano fatalmente dei sistemi di violenza e di schiavitù.

C'è un passaggio ne **I Demoni** particolarmente significativo: "*Molto di più che di essere felice, l'uomo ha bisogno di sapere e di credere ogni momento che altrove esiste una felicità perfetta e calma, per tutti e per ognuno...Tutta la legge dell'esistenza umana consiste nel fatto che l'uomo può sempre inchinarsi davanti a qualche cosa di infinitamente grande. Se si volesse privare gli uomini di questo infinitamente grande, essi non vorrebbero più vivere e morirebbero di disperazione...Dio mi è necessario, perchè egli è il solo essere che si possa amare eternamente*".

Il cristianesimo non rappresenta per Dostoevskij una via tra le altre o semplicemente un'opzione da scegliere o tralasciare: esso è l'autentica "*conditio sine qua non dell'essere e dell'esistere, individuale e sociale, temporale ed eterno*"(**Epistolario**) che gli fece affermare che "*se non prendiamo la nostra autorità dalla fede e dal Cristo smarriremo sempre la retta via*".

Come per tutti i grandi scrittori, anche per Dostoevskij vi è di più, o altrettanto, nella sua opera che nella sua biografia ma nella trama dei molti suoi scritti, Cristo personalmente non appare che una volta soltanto. Ciò avviene in quello che è quasi unanimemente considerato il suo capolavoro, **I fratelli Karamazov**, e precisamente nelle dense pagine che formano il poema noto sotto il titolo di "Leggenda del Grande Inquisitore".

La "**Leggenda del Grande Inquisitore**" si tratta di un poema narrato da Ivàn Karamazov al fratello Alesa nel corso di un colloquio fra i due che verte sull'esistenza di Dio e sul perché, nel mondo, esistano il dolore e la sofferenza. L'azione si svolge nella Siviglia del XVI secolo, dominata dal potere dell'Inquisizione; Cristo, per la prima volta dopo millecinquecento anni, ritorna sulla



terra. Compie una serie di miracoli: ridà la vista ad un cieco, risuscita una bambina morta; la folla lo acclama. Ma questo ritorno trionfale è ben presto turbato: il cardinale Grande Inquisitore in persona si fa largo tra la folla ed ordina alle guardie di impadronirsi di Cristo e di condurlo in carcere. Nella notte, l'Inquisitore si reca a trovare il prigioniero ed inizia così il suo delirante monologo: "*Sei tu? Sei proprio tu?*" Ma senza aspettare la risposta, aggiunge subito: "*Non rispondere taci. E poi che cosa potresti dirmi? Lo so già quello che mi diresti. (...) Perché sei venuto a disturbarci? Giacché tu sei venuto per disturbarci e lo sai bene.*"

Il vecchio muove nei confronti di Cristo diverse accuse, ma la principale (e quella che tutte le riassume) è "*di aver preteso di dare all'uomo la libertà e la responsabilità delle sue azioni, di aver rifiutato la teocrazia e di esigere una vita secondo il Vangelo*". Questi ideali, a parere dell'Inquisitore, sono per l'uomo troppo elevati e se egli cercherà di perseguirli sarà destinato a sicura sconfitta. Cristo ha avuto troppa fiducia nell'uomo, una fiducia immeritata, ed in più si è lasciata sfuggire l'unica occasione che gli è stata offerta di renderlo felice: ha respinto le tre tentazioni di cui è stato oggetto nel deserto.

Con la prima, Satana chiede a Cristo di cambiare le pietre in pane; quest'ultimo rifiuta per non privare l'uomo della libertà ma, secondo l'Inquisitore, "*non c'è mai stato nulla di più insopportabile per l'uomo e per la società umana della libertà*". Scegliendo la libertà invece del pane Cristo ha commesso ancora un altro errore: non ha permesso all'uomo di inchinarsi di fronte ad una realtà più grande di lui, dal momento che "*la preoccupazione più assillante e tormentosa per l'uomo, fintanto che rimane libero, è quella di trovare al più presto qualcuno da venerare*". Rifiutando di gettarsi dal pinnacolo del tempio, Cristo avrebbe compiuto un altro sbaglio: si sarebbe rifiutato di compiere miracoli preferendo, anche in questo caso, l'amore libero ai servilismi ma senza considerare che "*nel momento in cui l'uomo avesse rifiutato il miracolo, immediatamente avrebbe rifiutato anche Dio, giacché l'uomo cerca non tanto Dio quanto i miracoli*". La terza offerta del tentatore è stata l'occasione dell'ultimo errore: Cristo non ha voluto accettare i regni di questo mondo e la spada dei Cesari privando così l'umanità di quell'esigenza di unione universale che è da sempre insita nei cuori di tutti.

Egli avrebbe dunque fallito su tutta la linea e l'Inquisitore stesso si sarebbe accollato l'onere di correggerne l'opera: "*L'abbiamo fondata sul miracolo, il mistero e l'autorità. E gli uomini si sono rallegrati di essere guidati nuovamente come un gregge, si sono rallegrati che qualcuno avesse finalmente tolto dal loro cuore un dono così terribile che aveva causato loro tanto tormento*". La felicità consisterebbe quindi (per essere autentica) nell'affidare completamente le proprie capacità decisionali ad un potere esterno e nell'identificarsi completamente con le norme di condotta suggerite da questo potere. Solo agendo in tal modo l'uomo potrà evitare l'angoscia di dover mettere continuamente in discussione le proprie scelte con tutto ciò che ne consegue. Quando tutto sembrava andare per il meglio e gli uomini si lasciavano guidare docili come agnelli, ecco che Cristo viene a disturbare; perciò, afferma l'Inquisitore, "*se mai c'è stato qualcuno che meritasse più di tutti il nostro rogo, quello sei tu. Domani ti farò bruciare. Dixi.*"

Di fronte a queste accuse, il Cristo non risponde nulla: tace soltanto e bacia l'Inquisitore prima di essere da questi, inspiegabilmente, rilasciato. Al parlare degli uomini senza Dio non c'è altra risposta che la pietà, anzi l'amore silenzioso e crocifisso. Nella concezione del grande scrittore russo, l'episodio evangelico della tentazione di Cristo è metafora della storia umana, sociale e individuale. Con Dio o contro Dio? La proposta è incarnata da Cristo e dall'Inquisitore.

La scena del mondo è dominata da due antagonisti: Cristo e l'anticristo (il Grande Inquisitore). Due forze contrapposte, due ideologie antitetiche, due passioni che si scontrano. E' l'eterna lotta che ha come protagonista il cuore dell'uomo, conteso tra il bene e il male, la libertà e la coercizione, il pane celeste e il pane terrestre, il culto di Dio e il culto degli idoli, la dignità della persona e la suggestione del dominio, la sofferenza redentrice e il benessere mediocre, la fede nel Dio vivente e la magia.

Con Dio o contro Dio?

## Allegato 2. Gesù Cristo tra fede e storia: i molti volti di Cristo

- dal libro di Hans Kung, **Essere Cristiani**, Mondadori, 1976, pagg.132-135

...il cristianesimo implica invece una precisa adesione a questo unico nome. E anche certi teologi cristiani farebbero bene a non scansare la domanda: Che cosa, chi si nasconde veramente dietro a questo nome?

### 2. Quale Cristo?

Il Cristo della devozione?

L'impegno con cui taluni, filosofi hanno indagato i dialoghi di Platone, per scoprire chi era e che cosa voleva Socrate, supera l'impegno con cui vari teologi cristiani analizzano i documenti cristiani originali, per appurare che cosa si nasconde dietro il nome di Gesù Cristo. La conoscenza di questa materia, dicono, si può tranquillamente dare per scontata all'interno della cristianità. Resta oggi solo da approfondirla speculativamente, da applicarla praticamente, da rivalutarla a beneficio dell'uomo e della società. Ebbene, come si può essere a tal punto - bisogna pur dirlo - ingenui, da costruire simili presupposti? Prescindiamo per il momento dalla considerazione irriflessiva della Bibbia, e collochiamoci innanzitutto nella prospettiva della devozione cristiana e del dogma cristiano.

Le esperienze cristiane della persona di Cristo possono essere molto diverse. E le medesime esperienze possono condurre gli uni a un consolidamento della fede, gli altri a un'abiura. Ci sono cristiani che hanno subito conosciuto Cristo come il mansueto, perennemente benevolo Salvatore e che non si sono più separati da questo « dolce Gesù »: trepide anime in cui l'immagine di un Gesù critico nei confronti della società, così com'è prospettata nel *Vangelo secondo Matteo di Pasolini*, suscita allarmanti interrogativi. Altri lo hanno conosciuto, probabilmente nell'ambito dei movimenti giovanili fioriti tra le due guerre mondiali, come il grande condottiero, e cantano tuttora con identico entusiasmo « Seguitemi, dice Cristo, il nostro eroe », anche se oggi non è sempre del tutto chiaro in quale direzione ci si muove. Altri, toccati dall'umile mitezza del suo cuore, hanno fatto del « Cuore di Gesù » un nome proprio, ciò che ha stimolato qualche teologo a elaborare una sublime teologia intorno al « nucleo della persona ». Per molti il nome di Gesù evoca sostanzialmente, durante tutta la vita, i giorni di Natale e il fanciullo dai capelli ricciuti: quell'annuale periodo di fugace devozione che tradizionalmente si conclude al più tardi con la notte di San Silvestro. Altri ancora sono indotti dallo stesso nome a pensare semplicemente al Dio in terra e non considerano che il Padre non è il Figlio e il Figlio non è il Padre. Altri, infine, pensano al Figlio divino di una madre molto più umana, più vicina a noi, una vergine amabile che diviene così importante da poter stare sugli altari, come a Lourdes, anche senza il proprio Figlio.

Si potrebbe proseguire, ma non è davvero nostra intenzione ferire i sentimenti più sacri. Anche l'autore festeggia volentieri il Natale e canta senza remore *Stille Nacht, Heilige Nacht*. Non ha un animo insensibile alla poesia. Soltanto, ritiene che non si dovrebbe confondere la poesia con la realtà: una considerazione che vale non solo a proposito della luna (un esempio particolarmente vistoso in questa nostra epoca cosmica), ma anche a proposito di quella stella, di quella «superstar» della vita che viene nuovamente cantata, oggi ancor più di ieri, da cantori quanto mai assortiti.

Innumerevoli sono i canti che a Cristo, più che a ogni altro personaggio, sono stati dedicati in tutte le lingue del mondo da 2000 anni a questa parte. Innumerevoli le immagini con cui in mille modi diversi lo si è effigiato, dipingendo, scolpendo, intagliando il legno, fondendo metalli. Proprio questa infinita molteplicità di immagini individuali, che non si lascia ridurre, come nel caso del pressoché immutabile Buddha, a pochi fondamentali atteggiamenti stilizzati, invita a riflettere:

#### **Quale immagine di Cristo è l'autentica?**

È il giovane, imberbe, bonario pastore dell'arte catacombale paleocristiana o il barbuto, trionfante Imperator e Cosmocrator della tarda iconografia relativa al culto imperiale, aulico-rigido,

inaccessibile, minacciosamente maestoso sullo sfondo dorato dell'eternità? È il Beau-Dieu di Chartres o il misericordioso Salvatore tedesco? È il Cristo re e giudice del mondo, troneggiante in croce sui portali e nelle absidi romaniche, o l'uomo dolente raffigurato con crudo realismo nel *Christus im Elend* di Dürer e nell'unica crocifissione superstite di Grunewaid? È il protagonista della *Disputa* di Raffaello, dall'impassibile bellezza, o l'umano moribondo di Michelangelo? È il sublime sofferente di Velázquez o la figura torturata dagli spasimi del Greco? Sono i ritratti salottieri, impregnati di spirito illuministico, di Rosalba Carriera e di un Fritsch, in cui si muove un elegante filosofo popolare o le edulcorate rappresentazioni del Cuore di Gesù del tardo barocco cattolico? È il Gesù del diciottesimo secolo, il giardiniere o farmacista che somministra la polvere della virtù, o il classicistico Redentore del danese Thorwaldsen, che scandalizzò il suo compatriota Kierkegaard eliminando lo « scandalo della croce »? È il Gesù umano, mite ed esausto, dei nazareni tedeschi e francesi e dei preraffaelliti inglesi o è il Cristo, calato in ben altre atmosfere, degli artisti del ventesimo secolo, i vari Beckmann, Corinth, Nolde, Masereel, Rouault, Picasso, Barlach, Matisse, Chagall?

Ne meno diverse sono le **teologie** che sottendono le immagini. Quale cristologia è l'autentica? È, nell'*antichità*, il Cristo del vescovo Ireneo di Lione o del suo discepolo Ippolito (antipapa di Callisto), quello del geniale compilatore greco Origene o dell'eloquente giurista latino Tertulliano? È il Cristo dello storiografo e vescovo costantiniano Eusebio o quello di Antonio, il padre del deserto egiziano; quello del massimo teologo dell'Occidente, Agostino, o quello del papa più rappresentativo dei primi cinque secoli, Leone? È il Cristo degli alessandrini o quello degli antiocheni, quello dei cappadoci o quello dei monaci d'Egitto? È, nel *medioevo*, il Cristo del neoplatonico speculativo Giovanni Scoto Eriugena o quello dell'acuto dialettico Abelardo, quello delle tanto commentate sentenze di Pietro Lombardo o quello delle prediche sul Cantico dei Cantici di Bernardo di Clairvaux? È il Cristo di Tommaso d'Aquino o quello di Francesco d'Assisi, quello del potente Innocenzo III o quello degli eretici valdesi e albighesi da lui combattuti? È il Cristo dell'almanaccante apocalittico Gioacchino da Fiore o quello dell'audace pensatore e cardinale Nicola Cusano, quello dei canonisti romani o quello dei mistici tedeschi? È, nell'*età moderna*, il Cristo dei Riformatori o quello dei papi romani, quello di Erasmo da Rotterdam o quello di Ignazio di Loyola, quello degli inquisitori spagnoli o quello dei mistici spagnoli da loro perseguitati? È il Cristo dei teologi della Sorbona e dei giuristi della corona francesi o il Cristo di Pascal, quello degli scolastici spagnoli dell'età barocca o quello dei teologi dell'illuminismo tedesco, quello dell'ortodossia riformata luterana o quello delle antiche e nuove Chiese libere protestanti? È il Cristo dei filosofi-teologi dell'idealismo tedesco, di Fichte, Schelling, Hegel, o è quello del teologo-antifilosofo Kierkegaard? È quello della scuola cattolica, storico-speculativa, di Tubinga o quello dei teologi gesuiti e neoscolastici del Vaticano I, quello dei movimenti del risveglio protestante nel sec. XIX o quello dell'esegesi liberale dei secc. XIX e XX, quello di Romano Guardini o quello di Karl Adam, di Karl Barth o di Rudolf Bultmann, di Paul Tillich, di Teilhard de Chardin o di Billy Graham?

**Quante le teste, tante le immagini di Cristo?** La devozione continua ancor oggi a fornire le più disparate risposte alla domanda: *Quale Cristo? Che cosa significa Cristo per me?* Basta consultare qualcuna delle più recenti inchieste allargate a tutti i ceti, a tutte le professioni e confessioni possibili e immaginabili. Gli uni lo situano, come Figlio di Dio, Redentore, Signore elevato e fondatore della Chiesa, nello spazio concreto della Chiesa stessa, in un contesto di preghiera e di acclamazione, nell'ambito dei sacramenti e della liturgia. Altri lo incontrano « fuori », come amico, fratello maggiore, pioniere, suscitatore di fermenti, di entusiasmo e di vera umanità, nella fratellanza umana, nella vita d'ogni giorno, nell'impegno sociale. Da un lato, esperienze di conversione personali, spontanee professioni di fede nella sua persona; dall'altro, formule dogmatiche, articoli di fede meramente ripetuti, nozioni di catechismo, staticità. Per gli uni Cristo significa amore, senso, sostegno, fondamento nella vita e incarna la felicità, la pace e la consolazione anche in momenti di delusione, di sconforto e di dolore. Per gli altri rappresenta qualcosa di anodino, di scarsamente significativo, di ben poco giovevole. E se gli uni si sentono sol-

lecitati alla riflessione, alla meditazione, alla venerazione, gli altri reagiscono con lapidaria asciuttezza o anche con irritazione, scantonando imbarazzati.

## Il Cristo del dogma?

L'eventuale impressione che in queste immagini, teologie, concezioni ed esperienze di Gesù tutto sia ugualmente importante o ugualmente esatto, sarebbe altrettanto fallace quanto la sensazione che tutto non sia né esatto né importante. In realtà ci proponiamo soltanto di chiarire come sarebbe troppo semplicistico, troppo ingenuo dare per scontato che la devozione, la letteratura, l'arte, la tradizione cristiana consentano di conoscere che cosa si nasconde dietro il nome di Cristo. Troppe fotografie della stessa persona, tutte diverse e magari anche ritoccate, complicano il compito dell'investigatore. E la teologia cristiana torna via via a ripresentarsi in misura notevole come un lavoro di investigazione, come una serie di scoperte non di rado estremamente avvincenti ed esaltanti.

Qualche teologo obietterà che è già stato scoperto una volta per tutte quanto c'era da scoprire intorno a questa persona, e che non c'è nessun bisogno di investigatori privati. Si osserverà che non sono in gioco solo la devozione, l'esperienza, la letteratura, l'arte, la tradizione cristiana, ma anche e soprattutto la *dottrina della Chiesa*, ovvero, per essere più precisi, la dottrina ufficiale del magistero ecclesiastico. Si sosterrà che il vero Cristo è il Cristo della Chiesa...

### **Chi sarebbe veramente Cristo se ci si attendesse a questa fonte?....**

... già dopo il primo Concilio Ecumenico di Nicea (325, nella residenza estiva dell'imperatore) Gesù è solo « **consustanziale col Padre** ». E dopo il Concilio controbilanciante di Calcedonia (451, presso Costantinopoli) egli è « **consustanziale con noi uomini** »: una persona (= una ipostasi divina) nella quale sono contemporaneamente presenti due nature, una divina e una umana, distinte e immutabili, indivise e inseparabili. Questa è la classica risposta della « **unione ipostatica** », dell'« Uomo-Dio », riecheggiata da allora in un numero incalcolabile di testi teologici e catechismi delle diverse Chiese d'Oriente e d'Occidente. È poi tutto davvero così semplice? All'inizio - come testimonia Atanasio, la personalità-guida di Nicea - i concili ecumenici non pretesero di imprimere alle proprie deliberazioni il marchio dell'infallibilità. Questa veneranda storia conciliare non è esente da oscillazioni e in parte da contraddizioni, almeno agli occhi di chi abbia approfondito, al di là dei manuali scolastici di teologia, lo studio dei Concili I e II di Nicea, I e II di Efeso, I, II III e IV di Costantinopoli. E proprio il grande Concilio di Calcedonia diede luogo al primo grande scisma della Chiesa (tra le Chiese calcedonio e altre che si richiamavano al precedente Concilio di Efeso), scisma che è tuttora in atto. Calcedonia aveva dato alla questione una soluzione tutt'altro che duratura. Qualche anno dopo si accese una disputa di inusitata violenza intorno al problema centrale, eluso a Calcedonia, se Cristo, e quindi Dio, possa effettivamente soffrire.

E questa disputa « patri-passianica, teo-paschita », dopo avere imperversato durante il successivo VI sec., sfociò (VII sec.) nel « conflitto mono-telita » (una volontà o due volontà — divina l'una, umana l'altra - in Cristo?)...

È merito indiscutibile della tradizione cristiana in materia di devozione, letteratura, arte, teologia e dogma l'aver mantenuto vivo il ricordo di questo Cristo, che invece di diventare un monumento del passato si è costantemente riproposto come fattore del presente. Senza la continuità di una comunità di fedeli - per esempio se tutto si riducesse a un libro — non esisterebbero un messaggio vivo di Cristo e una fede altrettanto viva nella sua persona. Ogni generazione ha fatto proprio in forme sempre nuove l'antico ricordo di Cristo. E nessun teologo potrà impunemente trascurare la grande tradizione...La grande tradizione conciliare sollecita perciò essa stessa l'interrogativo: **Quale Cristo è il vero Cristo?** E proprio chi coltiva, nella teologia e nella devozione, una tradizione cristologica dichiaratamente ed esclusivamente ortodossa, dovrà domandarsi se questo Cristo « ortodosso », acquartierato, internato, alloggiato in una chiesa magari stupenda, sia proprio il vero Cristo. Non solo la polvere, ma anche l'eccessivo fulgore dell'oro può nascondere le autentiche fattezze...

## Allegato n° 3. dal Catechismo della Chiesa Cattolica

### I. Perché il Verbo si è fatto carne?

456 Con il Credo niceno-costantinopolitano rispondiamo confessando: « Per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo; per opera dello Spirito Santo si è incarnato nel seno della Vergine Maria e si è fatto uomo ».<sup>79</sup>

457 Il Verbo si è fatto carne per salvarci riconciliandoci con Dio: è Dio « *che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati* » (1 Gv 4,10). « *Il Padre ha mandato il suo Figlio come salvatore del mondo* » (1 Gv 4,14). « *Egli è apparso per togliere i peccati* » (1 Gv 3,5):

« La nostra natura, malata, richiedeva d'essere guarita; decaduta, d'essere risolleata; morta, di essere risuscitata. Avevamo perduto il possesso del bene; era necessario che ci fosse restituito. Immersi nelle tenebre, occorreva che ci fosse portata la luce; perduti, attendevamo un salvatore; prigionieri, un soccorritore; schiavi, un liberatore. Tutte queste ragioni erano prive d'importanza? Non erano tali da commuovere Dio sì da farlo discendere fino alla nostra natura umana per visitarla, poiché l'umanità si trovava in una condizione tanto miserabile ed infelice? ».<sup>80</sup>

458 Il Verbo si è fatto carne perché noi così conosciamo l'amore di Dio: « In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo perché noi avessimo la vita per lui » (1 Gv 4,9). « Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna » (Gv 3,16).

459 Il Verbo si è fatto carne per essere nostro modello di santità: « Prendete il mio giogo su di voi e imparate da me... » (Mt 11,29). « Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me » (Gv 14,6). E il Padre, sul monte della trasfigurazione, comanda: « Ascoltatelo » (Mc 9,7).<sup>81</sup> In realtà, egli è il modello delle beatitudini e la norma della Legge nuova: « Amatevi gli uni gli altri come io vi ho amati » (Gv 15,12). Questo amore implica l'effettiva offerta di se stessi alla sua sequela.<sup>82</sup>

460 Il Verbo si è fatto carne perché diventassimo « *partecipi della natura divina* » (2 Pt 1,4): « Infatti, questo è il motivo per cui il Verbo si è fatto uomo, e il Figlio di Dio, Figlio dell'uomo: perché l'uomo, entrando in comunione con il Verbo e ricevendo così la filiazione divina, diventasse figlio di Dio ».<sup>83</sup> « Infatti il Figlio di Dio si è fatto uomo per farci Dio ».<sup>84</sup> « Unigenitus [...] Dei Filius, Suae divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram assumpsit, ut homines deos faceret factus homo – L'unigenito [...] Figlio di Dio, volendo che noi fossimo partecipi della sua divinità, assunse la nostra natura, affinché, fatto uomo, facesse gli uomini dei ».<sup>85</sup>

### II. L'incarnazione

461 Riprendendo l'espressione di san Giovanni (« *Il Verbo si fece carne* »: Gv 1,14), la Chiesa chiama « incarnazione » il fatto che il Figlio di Dio abbia assunto una natura umana per realizzare in essa la nostra salvezza. La Chiesa canta il mistero dell'incarnazione in un inno riportato da san Paolo: « Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù, il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce » (Fil 2,5-8).<sup>86</sup>

462 Dello stesso mistero parla la lettera agli Ebrei: « Per questo, entrando nel mondo, Cristo dice: "Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, un corpo invece mi hai preparato. Non hai gradito né olocausti né sacrifici per il peccato. Allora ho detto: Ecco, io vengo... per fare la tua volontà" » (Eb 10,5-7 citando Sal 40,7-9 LXX).

463 La fede nella reale incarnazione del Figlio di Dio è il segno distintivo della fede cristiana: « Da questo potete riconoscere lo spirito di Dio: ogni spirito che riconosce che Gesù Cristo è venuto nella

carne, è da Dio » (*I Gv* 4,2). È la gioiosa convinzione della Chiesa fin dal suo inizio, allorché canta « il grande mistero della pietà »: « Egli si manifestò nella carne » (*I Tm* 3,16).

### III. Vero Dio e vero uomo

464 L'evento unico e del tutto singolare dell'incarnazione del Figlio di Dio non significa che Gesù Cristo sia in parte Dio e in parte uomo, né che sia il risultato di una confusa mescolanza di divino e di umano. Egli si è fatto veramente uomo rimanendo veramente Dio. Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo. La Chiesa nel corso dei primi secoli ha dovuto difendere e chiarire questa verità di fede contro eresie che la falsificavano.

465 Le prime eresie più che la divinità di Cristo hanno negato la sua vera umanità (docetismo gnostico). Fin dall'epoca apostolica la fede cristiana ha insistito sulla vera incarnazione del Figlio di Dio « venuto nella carne ». <sup>87</sup> Ma nel terzo secolo, la Chiesa ha dovuto affermare contro Paolo di Samosata, in un Concilio riunito ad Antiochia, che Gesù Cristo è Figlio di Dio per natura e non per adozione. Il primo Concilio Ecumenico di Nicea nel 325 professò nel suo Credo che il Figlio di Dio è « generato, non creato, della stessa sostanza (*homousios*) del Padre », <sup>88</sup> e condannò Ario, il quale sosteneva che « il Figlio di Dio veniva dal nulla » <sup>89</sup> e che sarebbe « di un'altra sostanza o di un'altra essenza rispetto al Padre ». <sup>90</sup>

466 L'eresia nestoriana vedeva in Cristo una persona umana congiunta alla Persona divina del Figlio di Dio. In contrapposizione ad essa san Cirillo di Alessandria e il terzo Concilio Ecumenico riunito a Efeso nel 431 hanno confessato che « il Verbo, unendo a se stesso ipostaticamente una carne animata da un'anima razionale, [...] si fece uomo ». <sup>91</sup> L'umanità di Cristo non ha altro soggetto che la Persona divina del Figlio di Dio, che l'ha assunta e fatta sua al momento del suo concepimento. Per questo il Concilio di Efeso ha proclamato nel 431 che Maria in tutta verità è divenuta Madre di Dio per il concepimento umano del Figlio di Dio nel suo seno; « Madre di Dio [...] non certo perché la natura del Verbo o la sua divinità avesse avuto origine dalla santa Vergine, ma, poiché nacque da lei il santo corpo dotato di anima razionale a cui il Verbo è unito sostanzialmente, si dice che il Verbo è nato secondo la carne ». <sup>92</sup>

467 I monofisiti affermavano che la natura umana come tale aveva cessato di esistere in Cristo, essendo stata assunta dalla Persona divina del Figlio di Dio. Opponendosi a questa eresia, il quarto Concilio Ecumenico, a Calcedonia, nel 451, ha confessato: « Seguendo i santi Padri, all'unanimità noi insegniamo a confessare un solo e medesimo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità, vero Dio e vero uomo, [composto] di anima razionale e di corpo, consostanziale al Padre per la divinità, e consostanziale a noi per l'umanità, "simile in tutto a noi, fuorché nel peccato"; <sup>93</sup> generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, e in questi ultimi tempi, per noi e per la nostra salvezza, nato da Maria Vergine e Madre di Dio, secondo l'umanità. Un solo e medesimo Cristo, Signore, Figlio unigenito, che noi dobbiamo riconoscere in due nature, senza confusione, senza mutamento, senza divisione, senza separazione. La differenza delle nature non è affatto negata dalla loro unione, ma piuttosto le proprietà di ciascuna sono salvaguardate e riunite in una sola persona e una sola ipostasi ». <sup>94</sup>

468 Dopo il Concilio di Calcedonia, alcuni fecero della natura umana di Cristo una sorta di soggetto personale. Contro costoro, il quinto Concilio Ecumenico, a Costantinopoli, nel 553, ha confessato riguardo a Cristo: vi è « una sola ipostasi [o Persona]..., cioè il Signore (nostro) Gesù Cristo, *uno della Trinità* ». <sup>95</sup> Tutto, quindi, nell'umanità di Cristo deve essere attribuito alla sua Persona divina come al suo soggetto proprio, <sup>96</sup> non soltanto i miracoli ma anche le sofferenze <sup>97</sup> e così pure la morte: « Il Signore nostro Gesù Cristo, crocifisso nella sua carne, è vero Dio, Signore della gloria e uno della Santa Trinità ». <sup>98</sup>

469 La Chiesa così confessa che Gesù è inscindibilmente vero Dio e vero uomo. Egli è veramente il Figlio di Dio che si è fatto uomo, nostro fratello, senza con ciò cessare d'essere Dio, nostro Signore: « *Id quod fuit remansit et quod non fuit assumpsit* – Rimase quel che era e quel che non era assunse », canta la liturgia romana. <sup>99</sup> E la liturgia di san Giovanni Crisostomo proclama e canta: « O Figlio

unigenito e Verbo di Dio, tu, che sei immortale, per la nostra salvezza ti sei degnato d'incarnarti nel seno della santa Madre di Dio e sempre Vergine Maria; tu, che senza mutamento sei diventato uomo e sei stato crocifisso, o Cristo Dio, tu, che con la tua morte hai sconfitto la morte, tu che sei uno della Santa Trinità, glorificato con il Padre e lo Spirito Santo, salvaci! ». <sup>100</sup>

#### IV. Come il Figlio di Dio è uomo?

470 Poiché nella misteriosa unione dell'incarnazione « la natura umana è stata assunta, senza per questo venir annientata », <sup>101</sup> la Chiesa nel corso dei secoli è stata condotta a confessare la piena realtà dell'anima umana, con le sue operazioni di intelligenza e di volontà, e del corpo umano di Cristo. Ma parallelamente ha dovuto di volta in volta ricordare che la natura umana di Cristo appartiene in proprio alla Persona divina del Figlio di Dio che l'ha assunta. Tutto ciò che egli è e ciò che egli fa in essa deriva da « uno della Trinità ». Il Figlio di Dio, quindi, comunica alla sua umanità il suo modo personale d'esistere nella Trinità. Pertanto, nella sua anima come nel suo corpo, Cristo esprime umanamente i comportamenti divini della Trinità: <sup>102</sup>« Il Figlio di Dio [...] ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con mente d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo. Nascendo da Maria Vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché nel peccato ». <sup>103</sup>

##### *L'anima e la conoscenza umana di Cristo*

471 Apollinare di Laodicea sosteneva che in Cristo il Verbo aveva preso il posto dell'anima o dello spirito. Contro questo errore la Chiesa ha confessato che il Figlio eterno ha assunto anche un'anima razionale umana. <sup>104</sup>

472 L'anima umana che il Figlio di Dio ha assunto è dotata di una vera conoscenza umana. In quanto tale, essa non poteva di per sé essere illimitata: era esercitata nelle condizioni storiche della sua esistenza nello spazio e nel tempo. Per questo il Figlio di Dio, facendosi uomo, ha potuto accettare di « crescere in sapienza, età e grazia » (*Lc 2,52*) e anche di doversi informare intorno a ciò che nella condizione umana non si può apprendere che attraverso l'esperienza. <sup>105</sup> Questo era del tutto consono alla realtà del suo volontario umiliarsi nella « condizione di servo » (*Fil 2,7*).

473 Al tempo stesso, però, questa conoscenza veramente umana del Figlio di Dio esprimeva la vita divina della sua persona. <sup>106</sup> « Il figlio di Dio conosceva ogni cosa; e ciò per il tramite dello stesso uomo che egli aveva assunto; *non per la natura (umana), ma per il fatto che essa stessa era unita al Verbo [...]*. La natura umana, che era unita al Verbo, conosceva ogni cosa, e tutto ciò che è divino lo mostrava in se stesso per la sua maestà ». <sup>107</sup> È, innanzi tutto, il caso della conoscenza intima e immediata che il Figlio di Dio fatto uomo ha del Padre suo. <sup>108</sup> Il Figlio di Dio anche nella sua conoscenza umana mostrava la penetrazione divina che egli aveva dei pensieri segreti del cuore degli uomini. <sup>109</sup>

474 La conoscenza umana di Cristo, per la sua unione alla Sapienza divina nella Persona del Verbo incarnato, fruiwa in pienezza della scienza dei disegni eterni che egli era venuto a rivelare. <sup>110</sup> Ciò che in questo campo dice di ignorare, <sup>111</sup> dichiara altrove di non avere la missione di rivelarlo. <sup>112</sup>

##### *La volontà umana di Cristo*

475 Parallelamente, la Chiesa nel sesto Concilio Ecumenico ha dichiarato che Cristo ha due volontà e due operazioni naturali, divine e umane, non opposte, ma cooperanti, in modo che il Verbo fatto carne ha umanamente voluto, in obbedienza al Padre, tutto ciò che ha divinamente deciso con il Padre e con lo Spirito Santo per la nostra salvezza. <sup>113</sup> La volontà umana di Cristo « segue, senza opposizione o riluttanza, o meglio, è sottoposta alla sua volontà divina e onnipotente ». <sup>114</sup>

## *Il vero corpo di Cristo*

476 Poiché il Verbo si è fatto carne assumendo una vera umanità, il corpo di Cristo era delimitato.<sup>115</sup> Perciò l'aspetto umano di Cristo può essere « dipinto ». <sup>116</sup> Nel settimo Concilio Ecumenico <sup>117</sup> la Chiesa ha riconosciuto legittimo che venga raffigurato mediante venerande e sante immagini.

477 Al tempo stesso la Chiesa ha sempre riconosciuto che nel corpo di Gesù il « Verbo invisibile apparve visibilmente nella nostra carne ». <sup>118</sup> In realtà, le caratteristiche individuali del corpo di Cristo esprimono la Persona divina del Figlio di Dio. Questi ha fatto a tal punto suoi i lineamenti del suo corpo umano che, dipinti in una santa immagine, possono essere venerati, perché il credente che venera « l'immagine, venera la realtà di chi in essa è riprodotto ». <sup>119</sup>

## *Il cuore del Verbo incarnato*

478 Gesù ci ha conosciuti e amati, tutti e ciascuno, durante la sua vita, la sua agonia e la sua passione, e per ognuno di noi si è offerto: il Figlio di Dio «mi ha amato e ha dato se stesso per me» (*Gal 2,20*). Ci ha amati tutti con un cuore umano. Per questo motivo, il sacro cuore di Gesù, trafitto a causa dei nostri peccati e per la nostra salvezza, <sup>120</sup> «praecipuus consideratur index et symbolus [...] illius amoris, quo divinus Redemptor aeternum Patrem hominesque universos continenter adamat – è considerato il segno e simbolo principale [...] di quell'infinito amore, col quale il Redentore divino incessantemente ama l'eterno Padre e tutti gli uomini». <sup>121</sup>

### **Note**

(79) DS 150.

(80) San Gregorio di Nissa, *Oratio catechetica*, 15, 3: TD 7, 78 (PG 45, 48).

(81) Cf *Dt* 6,4-5.

(82) Cf *Mc* 8,34.

(83) Sant'Ireneo di Lione, *Adversus haereses*, 3, 19, 1: SC 211, 374 (PG 7, 939).

(84) Sant'Atanasio di Alessandria, *De Incarnatione*, 54, 3: SC 199, 458 (PG 25, 192).

(85) San Tommaso d'Aquino, *Officium de festo corporis Christi*, Ad Matutinas, In primo Nocturno, Lectio 1: *Opera omnia*, v. 29 (Parigi 1876).

(86) Cf *Cantico dei Primi Vespri della Domenica: Liturgia delle Ore*, v. 1.

(87) Cf *I Gv* 4,2-3; *2 Gv* 7.

(88) *Simbolo niceno*: DS 125.

(89) Concilio di Nicea, *Epistula synodalis* « z+B,4\*-JH » ad Aegyptios: DS 130.

(90) *Simbolo Niceno*: DS 126.

(91) Concilio di Efeso, *Epistula II Cyrilli Alexandrini ad Nestorium*: DS 250.

(92) Concilio di Efeso, *Epistula II Cyrilli Alexandrini ad Nestorium*: DS 251.

(93) Cf *Eb* 4,15.

(94) Concilio di Calcedonia, *Symbolum*: DS 301-302.

(95) Concilio di Costantinopoli II, Sess. 8a, Canone 4: DS 424.

(96) Cf già Concilio di Efeso, *Anathematismi Cyrilli Alexandrini*, 4: DS 255.

(97) Cf Concilio di Costantinopoli II, Sess. 8a, Canone 3: DS 423.

(98) Concilio di Costantinopoli II, Sess. 8a, Canone 10: DS 432.

(99) *Solennità di Maria SS, Madre di Dio*, Antifona al « Benedictus »: *Liturgia delle Ore*, v. 1 (Libreria Editrice Vaticana 1981) p. 475.

(100) *Liturgia delle Ore bizantina, Inno*.

(101) Concilio Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 22: AAS 58 (1966) 1042.

(102) Cf *Gv* 14,9-10.

(103) Concilio Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 22: AAS 58 (1966) 1042-1043.

(104) Cf San Damaso I, Lettera . DS 149.

(105) Cf *Mc* 6,38; 8,27; *Gv* 11,34; ecc.

(106) Cf San Gregorio Magno, Lettera *Sicut aqua*: DS 475.

(107) San Massimo il Confessore, *Quaestiones et dubia*, Q. I, 67: CCG 10, 155 (66: PG 90, 840).

(108) Cf *Mc* 14,36; *Mt* 11,27; *Gv* 1,18; 8,55; ecc.

(109) Cf *Mc* 2,8; *Gv* 2,25; 6,61; ecc.

(110) Cf *Mc* 8,31; 9,31; 10,33-34; 14,18-20.26-30.

(111) Cf *Mc* 13,32.

(112) Cf *Ar* 1,7.

(113) Cf Concilio di Costantinopoli III (anno 681), Sess. 18a, *Definitio de duabus in Christo voluntatibus et operationibus*: DS 556-559.

(114) Concilio di Costantinopoli III, Sess. 18a, *Definitio de duabus in Christo voluntatibus et operationibus*: DS 556.

(115) Cf Concilio Lateranense (anno 649), Canone 4: DS 504.

(116) Cf *Gal* 3,1.

(117) Concilio di Nicea II (anno 787), Act. 7a, *Definitio de sacris imaginibus*: DS 600-603.

(118) *Prefazio di Natale, II: Messale Romano* (Libreria Editrice Vaticana 1993) p. 317.

(119) Concilio di Nicea II, Act. 7a, *Definitio de sacris imaginibus*: DS 601.

(120) Cf *Gv* 19,34.

(121) Pio XII, Lett. enc. *Haurietis aquas*: DS 3924; cf Id., Lett. enc. *Mystici corporis*: DS 3812