

DIOCESI DI PITIGLIANO-SOVANA-ORBETELLO
Scuola di formazione teologica e pastorale
"Don Maurilio Carrucola"

Corso di Cristologia

"Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente"

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

Il cammino della cristologia moderna
L'eterno dilemma: Gesù o Cristo?

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 - Costantinopoli I - Efeso - Calcedonia - Costantinopoli II e III - Niceno II)
Cristologia-antropologia-soteriologia
La cristologia del Concilio Vaticano II

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)

6. Lettura consigliata di alcuni testi

- Seconda lettera di Cirillo d'Alessandria a Nestorio detta *Epistola dogmatica* (430)
- Lettera di papa Leone a Flaviano di Costantinopoli detta *Tomus ad Flavianum* (449)
- Commissione Teologica Internazionale, *Alcune questioni riguardanti la Cristologia* (1979)
- Congregazione per la Dottrina della Fede, Dichiarazione sull'unicità e universalità salvifica di Cristo e della Chiesa *Dominus Jesus* (2000)

7. Allegati

Allegato n.1: La fede e la testimonianza di Dostoevskij su Cristo
Allegato n.2: Dizionario delle principali eresie cristologiche dell'antichità
Allegato n.3: *Sub tuum praesidium*, la più antica preghiera mariana
Allegato n.4: Tabella riassuntiva dei Concili Ecumenici dell'epoca patristica

Bibliografia generale

- AA.VV., *Enciclopedia Teologica*, Queriniana, Brescia 1989
- AA.VV., *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teologica*, Morcelliana, Brescia 1975
- AA.VV., *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1991
- AA.VV., *Storia dei Concili Ecumenici*, Queriniana, Brescia 1990
- AAVV., *Gesù Cristo nella storia e nella fede*, CE, Assisi 1980
- ADAM K., *Gesù il Cristo*, Morcelliana, Brescia 1983
- AGUIRRE R.- BERNABE' C.- GIL C., *Cosa sappiamo di Gesù di Nazaret? Il punto sulla ricerca attuale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010
- ALFARO J., *Cristologia e antropologia*, Cittadella, Assisi 1973
- AMATO A., *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna 2008
- AMATO A., *Gesù, identità del cristianesimo. Conoscenza ed esperienza*, LEV, Città del Vaticano 2008
- ANCONA G., *Disceso agli inferi*, Città Nuova, Roma 1999
- AUGIAS C.- PESCE M., *Inchiesta su Gesù. Chi era l'uomo che ha cambiato il mondo?*, Mondatori, Milano 2006
- BALTHASAR H.U., *Teologia dei tre giorni. Mystrium paschale*, Queriniana, Brescia 1990
- BALTHASAR H.U. v., *Gloria. Un'estetica teologica*, 7 voll., Jaca Book, Milano 1971
- BALTHASAR H.U. v., *Teodrammatica*, 3 voll., Jaca Book, Milano 1978
- BALTHASAR H.U. v., *Verbum caro. Saggi teologici*, Morcelliana, Brescia 1975
- BARBAGLIO G., *Gesù di Nazaret e Paolo di Tarso. Confronto storico*, Bologna, EDB, 2006
- BARSAOTTI D., *Le apparizioni del Risorto*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005
- BELLINI E. (a cura di), *Su Cristo Il grande dibattito nel quarto secolo*, Milano, Jaca Book, 1978
- BERGER K., *Gesù*, Queriniana, Brescia 2008³
- BIFFI G., *Alla destra del Padre*, Jaca Book, Milano 2004
- BIFFI I., *Verità cristiane nella nebbia della fede*, Jaca Book, Milano 2005
- BOFF L., *Gesù Cristo liberatore*, CE, Assisi 1982
- BORDONI M., *Gesù di Nazareth. Presenza, memoria, attesa*, Queriniana, Brescia 2007
- BORDONI M., *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 2003
- BORDONI M., *Christus omnium redemptor. Saggi di cristologia*, LEV, Città del Vaticano 2010
- BRAGUE R., *Il Dio dei cristiani. L'unico Dio?*, Raffaello Cortina editore, Milano 2009
- BRAMBILLA F.G., *Il crocifisso risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, Queriniana, Brescia 1999
- BROWN R.E., *La morte del Messia. Dal Getsemani al sepolcro. Un commentario ai racconti della Passione nei quattro vangeli*, Queriniana, Brescia 2007
- BUIONI M., *Cristologia fondamentale. Saggio sul mistero di Cristo*, Ed. OCD, Roma 2012
- CAMELOT P-T., *Storia dei Concili ecumenici II. Efeso e Calcedonia*, LEV, Città del Vaticano 1997
- CANTALAMESSA R., *Dal Kerygma al dogma. Studi sulla Cristologia dei Padri*, Ed. V&P, Milano 2006
- CANTALAMESSA R.- PENNA R.- SEGALLA G., *Gesù di Nazaret tra storia e fede*, EDB, Bologna 2009
- CANTALAMESSA R., *Gesù Cristo. Il santo di Dio*, Edizioni San Paolo, Milano 2013
- CANTALAMESSA R., *Sulle spalle dei giganti. Le grandi verità della fede meditate e vissute con i Padri della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014
- CASTELLI F., *Volte di Gesù nella letteratura moderna*, (3 voll.) EP, Alba 1987; 1990; 1995
- CASTELLUCCI E., *Davvero il Signore è risorto. Indagine teologico-fondamentale sugli avvenimenti e le origini della fede pasquale*, CE, Assisi 2005
- CERFAUX L., *Cristo nella teologia di san Paolo*, AVE, Roma 1971
- CIOLA N., *Gesù Cristo figlio di Dio*, Borla, Roma 2012
- COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura di), *Gesù nostro contemporaneo*, Edizioni Cantagalli, Siena 2012
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni riguardanti la Cristologia (1979)*, in Documenti 1969-2004, ESD, Bologna 2006, 164-191
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia, Cristologia, antropologia (1981)*, in Documenti 1969-2004, ESD, Bologna 2006, 194-217
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni sulla teologia della redenzione (1995)*, in Documenti 1969-2004, ESD, Bologna 2006, 474-541
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il Cristianesimo e le religioni (1997)*, in Documenti 1969-2004, ESD, Bologna 2006, 543-597

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il sensus fidei nella vita della Chiesa*, EDB, Bologna 2014
 CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione «Dominus Iesus» circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa*, del 6 agosto 2000: AAS 92 (2000) 742-765.
 CULLMANN O., *Cristo e il tempo*, EDB, Bologna 1965
 CULLMANN O., *Cristologia del Nuovo Testamento*, Il Mulino, Bologna 1970
 DENZINGER H.-SCHONMTZER A., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Freiburg 1965
 DOTOLO C. (a cura di), *Il Credo oggi. Percorsi interdisciplinari*, EDB, Bologna 2009 – 7 voll.
 DREYFUS R., *Gesù sapeva di essere Dio?*, EP, Roma 1985
 DUQUOC C., *Cristologia. Saggio teologico. L'uomo Gesù. Il Messia*, Queriniana, Brescia 1972
 DUPUIS J., *Introduzione alla cristologia*, Piemme, Casale Monferrato 1993
 DUPUIS J., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997
 DUPUIS J., *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia 2007
 DURWELL F.-X., *Cristo, l'uomo e la morte*, Ancora, Milano 1993
 EVDOKIMOV P., *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, E.P., Cinisello B. 1990
 FABRIS R., *Gesù di Nazareth, storia e interpretazione*, Cittadella, Assisi 1983
 FIEDROWICZ M., *Teologia dei Padri della Chiesa. Fondamenti dell'antica riflessione cristiana sulla fede*, Queriniana, Brescia 2010
 FORTE B., *Gesù di Nazareth, storia di Dio, Dio della storia*, EP, Roma 1981
 FORTE B., *L'essenza del cristianesimo*, Mondadori, Milano 2002
 GALOT J., *La persona di Cristo*, CE, Assisi 1970
 GALOT J., *La coscienza di Gesù*, CE, Assisi 1974
 GESCHE' A., *Dio per pensare. Il Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003
 GONZÁLEZ DE CARDEDAL O., *Cristologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004
 GNILKA J., *Gesù di Nazaret. Annuncio e storia*, Paideia, Brescia 1993
 GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, Paideia, Brescia 1982
 GRONCHI M., *Gesù Cristo nelle diverse culture. Europa, America latina, Africa, Asia e mondo femminile*, Paoline, Milano 2006
 GRONCHI M., *Trattato su Gesù Cristo figlio di Dio Salvatore*, Queriniana, Brescia 2008
 GRONCHI M., *Gesù il Cristo*, Cittadella Editrice, Assisi, 2012
 HELLER A., *Gesù l'ebreo*, Mimesis, Milano-Udine 2010
 HENGEL M., *Crocifissione ed espiazione*, Paideia, Brescia 1988
 HOLL A., *Gesù in cattiva compagnia*, Einaudi tascabili, Torino 1991
 KASEMANN E., *Saggi esegetici*, Marietti, Casale Monferrato 1985
 KASPER W., *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975
 KASPER W., *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984
 KASPER W., *Il Vangelo di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2012
 KESSLER H., *La Risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico*, Queriniana, Brescia 1999
 KESSLER H., *Cristologia*, Queriniana, Brescia 2010
 KELLY J.N.D., *I simboli di fede della chiesa antica*, ED, Napoli 1987
 KELLY J.N.D., *Il pensiero cristiano delle origini*, EDB, Bologna 1972
 KUNG H., *Essere cristiani*, Rizzoli, Milano 2011 (nuova edizione)
 KUNG H., *Credo. La fede, la chiesa, l'uomo contemporaneo*, Rizzoli, Milano 1994
 KUNG H., *Tornare a Gesù*, Rizzoli, Milano 2013
 KUSCHEL K.-J., *Generato prima di tutti i secoli? La controversia sull'origine di Cristo*, Queriniana, Brescia 1996
 JOSSA G., *Gesù Messia? Un dilemma storico*, Carrocci, Roma 2006
 LACOSTE J.-Y. (ed.), *Storia della teologia*, Queriniana, Brescia 2011
 LADARIA L.F., *Gesù Cristo salvezza di tutti*, EDB, Bologna 2009
 LAMBIASI F., *L'autenticità storica dei Vangeli*, EDB, Bologna 1977
 LATOURELLE R., *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, CE, Assisi 1982
 LATOURELLE R., *A Gesù attraverso i vangeli. Storia ed ermeneutica*, CE, Assisi 1983
 LATOURELLE R., *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo*, CE, Assisi 1987
 LATOURELLE R. (a cura di), *Vaticano II. Bilancio e prospettive 25 anni dopo 1962-1987*, CE, Assisi 1987

LATOURELLE R., *Cristo e la Chiesa segni di salvezza*, CE, Assisi 2001

LOHFINK G., *Gesù di Nazareth. Che cosa volle? Chi fu?*, Queriniana, Brescia 2014

MAGLI I., *Gesù di Nazareth. Tabù e trasgressione*, Rizzoli, Milano 1987

MASTACCHI R. (a cura di), *I Padri spiegano il Credo*, Edizioni Cantagalli, Siena 2004

MEIER J.P., *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, 4 voll., Queriniana, Brescia 2001-2009

MESSORI V., *Ipotesi su Gesù*, SEI, Torino 1976

MESSORI V., *Patì sotto Ponzio Pilato?* SEI, Torino 1992

MESSORI V., *Dicono che è risorto. Un'indagine sul sepolcro vuoto*, SEI, Torino 2000

MOLTMANN J., *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 1975

NEWMAN J.H., *Gli Ariani del quarto secolo*, Milano, Jaca Book 1981

NEUSNER J., *Un rabbino parla con Gesù*, S.Paolo, Cinisello Balsamo 2013

O'COLLINS G., *Gesù risorto. Un'indagine biblica, storica e teologica sulla risurrezione di Cristo*, Queriniana, Brescia 2000

O'COLLINS G., *Gesù nostro Redentore. La via cristiana alla salvezza*, Queriniana, Brescia 2009

O'COLLINS G., *Cristologia. Uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1999

O'COLLINS G., *Gesù. Un ritratto*, Queriniana, Brescia 2010

ORTIZ de URBINA I., *Storia dei Concili ecumenici I. Nicea e Costantinopoli*, LEV, Città del Vaticano 1994

PANIKKAR R., *Cristofania*, EDB, Bologna 2013

PAPINI G., *Storia di Cristo*, Vallecchi, Firenze 2007

PELLAND G., *Mistero di Cristo e Mistero della Chiesa*, Edizioni PUG, Roma 1986-87

PENNA R., *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*, EDB, Bologna 1984

PFEIFFER H., *L'immagine di Cristo nell'arte*, Città Nuova, Roma 1986

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Cristologia*, EP, Roma 1987

POTTERIE I. de la, *Studi di cristologia giovannea*, Marietti, Genova 1986

POTTERIE I. de la, *La Passione di Gesù*, EP, Roma 1988

RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, E.P., Roma 1977

RAHNER K., *Saggi di cristologia e mariologia*, E.P., Roma 1967

RATZINGER J., *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969

RATZINGER J.-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dal battesimo alla trasfigurazione*, Rizzoli, Milano 2007

RATZINGER J.-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, LEV, Città del Vaticano 2011

ROSSE' G., *Il grido di Gesù in croce. Una panoramica esegetica e teologica*, Città Nuova, Roma 1996

SABOURIN L., *La cristologia a partire dai testi chiave*, Queriniana, Brescia 1979

SABUGAL S., *Io credo. La fede della chiesa*, ED, Roma 1990

SCHLIER H., *Sulla Risurrezione di Gesù Cristo*, Morcelliana, Brescia 2005

SEQUERI P., *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2008

SCHILLEBEECKX E., *Gesù, la storia di un vivente*, Queriniana, Brescia 1976

SCHONBORN C., *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, EP, Roma 1988

SCHONBORN C., *Dio inviò suo figlio. Cristologia*, Jaca Book, Milano 2002

SEGALLA G., *La cristologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1985

SEGALLA G., *La ricerca del Gesù storico*, Queriniana, Brescia 2010

SERENTHA' M., *Gesù Cristo. Ieri, oggi e sempre*, LDC, Torino 1982

SESBOUE' B., *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, EP, Roma 1987

SESBOUE' B.-WOLINSKI J., *Storia dei Dogmi. Il Dio della salvezza I*, Piemme, Casale Monferrato 1996

SESBOUE' B., *Cristologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 1997

SESBOUE' B., *L'avvenire della fede. La teologia del XX secolo*, San Paolo, Milano 2009

SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Augustinianum, Roma 1975

SIMONETTI M. (a cura di), *Il Cristo II. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Mondadori, Milano 1986

SOBRINO J., *Gesù Cristo liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazaret*, CE, Assisi 1995

SOBRINO J., *La fede in Gesù Cristo. Saggio a partire dalle vittime*, CE, Assisi 2001

STUDER B., *Dio salvatore nei Padri della Chiesa. Trinità-cristologia-soteriologia*, Borla, Roma 1986

THEOBALD C., *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, 2voll, EDB, Bologna 2009

TIBALDI M., *Annunciare Gesù. Introduzione al mistero cristiano*, Dehoniana libri-Pardes ed, Bologna 2006

TILLIETTE X., *Filosofi davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia 1989

TILLIETTE X., *Gesù romantico*, Lateran University Press, Roma 2014

VALENZIANO C., *Bellezza del Dio di Gesù Cristo*, Servitium editrice, Bergamo 2000

ZIEGENAUS A., *Gesù Cristo. La pienezza della salvezza. Cristologia e soteriologia*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012

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

Il cammino della cristologia moderna

Iniziamo il nostro corso con una semplice e al tempo stesso complessa domanda: oggi, possiamo conoscere Gesù? La sua immagine originale non è diventata a lungo andare incomprensibile dietro le varie spiegazioni ed interpretazioni? Riguardo a questo conflitto esponiamo le nostre considerazioni. Da un lato troviamo la certezza che oggi e in tutti i secoli Gesù “è lo stesso, ieri, oggi e sempre” (Eb 13,8); dall’altro vi sono gli assillanti interrogativi della critica, se questa certezza resista ancora, se abbia solide basi. Con il problema sulle basi della cristologia è in gioco la totalità della teologia: l’ecclesiologia, la teologia sacramentaria si salvano o si perdono con il **fondamento cristologico**. Un più attento esame rivela che anche dietro gli sviluppi ecclesiologici sbagliati vi sono per lo più delle carenze nella cristologia. Vediamo - brevemente - come si sono articolate nell’età moderna le colonne portanti della riflessione su Cristo e come oggi, dopo duecento anni di intensa e - spesso ossessiva - critica storica ed ideologica sulla figura e l’immagine di Cristo, egli si mostri sempre più forte.

I tre pilastri della cristologia

La cristologia attinge da tre fonti, e si basa su tre pilastri, che danno la possibilità di conoscere e di dire chi è Gesù Cristo: la sacra Scrittura, la tradizione, l’esperienza.

a) il 99% di ciò che noi sappiamo del Cristo proviene dalla sacra Scrittura, soprattutto dai Vangeli. Ecco perché la domanda sulla credibilità dei Vangeli è di fondamentale importanza. Per secoli al riguardo non vi è stato nessun dubbio. Si era convinti che i Vangeli trasmettessero in modo attendibile le esperienze dei primi testimoni di Gesù, dei suoi discepoli, degli accompagnatori, dei testimoni oculari e degli ascoltatori. La sacra Scrittura è essa stessa tradizione, tradizione attestata per iscritto, che tramanda le esperienze concrete, che degli uomini hanno fatto con Gesù.

b) La tradizione va tuttavia oltre, come “*traditio apostolica*”, come trasmissione del “*depositum fidei*”. Essa trova la sua espressione particolare nei grandi concili dell’antica Chiesa, che hanno spiegato ed assicurato la confessione di Cristo. La tradizione dottrinale non si può separare dalla tradizione di vita. Atanasio difende non solo la divinità di Cristo, egli scrive anche la vita di Sant’Antonio, nella quale risplende l’intera forza del mistero di Cristo. I santi sono “cristologia vivente”. Alla tradizione appartiene non solo la cristologia erudita ma anche quella celebrata: la liturgia è la fonte vivente della tradizione del mistero di Cristo. In essa non viene solamente e sempre in modo nuovo letta la storia di Gesù, essa viene anche festeggiata e resa presente.

c) Infine l’esperienza vivente del Signore presente ed attivo appartiene ai fondamenti della Cristologia. La domenica in chiesa *Antonio*¹ ascolta il vangelo del giovane ricco, e lo ascolta come una parola che Gesù adesso dice a lui: “*Tu seguimi!*” L’esperienza del singolo, ma anche le esperienze comuni di un popolo appartengono alla storia della fede e di conseguenza alla cristologia. La teologia della liberazione era un tentativo per rendere proficua l’esperienza personale del popolo per la cristologia.

Scrittura, tradizione, esperienza sono tre dimensioni inseparabili della cristologia. Per mezzo di esse noi riteniamo per certo che anche oggi possiamo parlare di Cristo, che possiamo veramente predicare Lui, Lo stesso Cristo che hanno conosciuto gli apostoli, che era il loro maestro e le cui parole ed azioni essi hanno conosciuto e trasmesso. Questa certezza è stata messa in dubbio in modo sempre più radicale negli ultimi duecento anni. Su questo adesso si deve dire qualcosa, e che nel secondo capitolo del nostro corso vedremo con più precisione. Possiamo ripercorrere lo sviluppo della cristologia moderna come il crollo successivo delle tre colonne.

¹ Antonio Abate (†356), fondatore del monachesimo in oriente e ispiratore di quello occidentale

La prima rottura è quella della **Riforma**: mette in dubbio la tradizione, poiché suppone che il puro ed originale insegnamento, “*il puro vangelo*” sia stato falsato e che “Roma”, il papato e la Chiesa cattolica non lo abbiano più conservato puro. Si tratta allora, secondo il principio di Lutero, di ritornare a ciò che è originale, eludendo la tradizione, andando direttamente alla Bibbia: è valida solo la Scrittura, essa è la sola misura: “*sola scriptura!*” Ma allora come si può avere certezza sulla Scrittura, quando le interpretazioni si contraddicono? Per Lutero qui non è più valida la tradizione come strumento ermeneutico per comprendere la Scrittura. Piuttosto egli si appella alla sua esperienza: “*sola experientia facit theologum*”, egli dice. Scrittura ed esperienza assicurano l’accesso a Cristo. Il terzo soggetto, la tradizione, è divenuta dubbia.

L’**illuminismo** abbandona la certezza sulla “*sola scriptura*”: la critica storica della Bibbia pone il testo sacro sotto accusa, come Lutero aveva fatto con la tradizione e con la Chiesa cattolica. Anche la Scrittura occulta, falsifica, cela l’originale, che è necessario manifestare a livello storico-critico: la Bibbia viene sottoposta ad una critica spietata. Rimane ben poco della certezza che Lutero aveva creduto di trovare nella Scrittura. Con Schleiermacher e Bultmann la teologia si ritira sull’ultimo dei tre pilastri: l’esperienza, il “*rapporto*” personale. Per Bultmann non è importante la certezza storica di Gesù, quanto il “*rapporto*” esistenziale. Con la **psicologia**, specialmente con Freud (e già con Feuerbach) anche l’esperienza religiosa diventa problematica, viene smascherata come proiezione dei bisogni umani e quindi come illusione. Dietro le proiezioni religiose si trovano in realtà altri bisogni, sublimazioni e proiezioni.

Su che cosa si deve fondare la cristologia? Quando non ci si può più fidare della tradizione, poiché in essa si vede solo il ritocco con colori dogmatici, che occultano la semplice ed originale immagine di Gesù; quando anche la Scrittura cade nel sospetto, poiché essa stessa sarebbe già tradizione, che falsifica il Gesù originale; quando infine l’esperienza personale viene abbandonata al sospetto che essa crei un salvatore e redentore a partire dalle proiezioni dei propri desideri, che base rimane? Su che cosa si può costruire la cristologia?

Prima di cercare una risposta, noi dobbiamo ancor più profondamente osservare la crisi moderna. Si è soliti distinguere tre crisi nel pensiero moderno: la crisi della scienza della natura, la crisi storica e quella esistenziale.

Le tre crisi dell’età moderna

a) la crisi della scienza della natura

“*L’eterno silenzio di questi spazi infiniti mi spaventa*”, dice Blaise Pascal. L’inizio dell’età moderna è caratterizzato dalla scoperta di questi “*spazi infiniti*”; gli scopritori lasciano l’Europa e trovano “*il nuovo mondo*” dell’America, la remota Africa e l’Asia. La molteplicità delle religioni, le differenze delle culture, il problema dell’unità e della molteplicità del genere umano si pongono in modo nuovo e drammatico. Viene poi la scoperta dell’eliocentrismo del cosmo, l’estensione dell’universo; la terra diventa uno dei tanti pianeti, essa perde la sua posizione centrale. Da questo momento sarà ancora possibile parlare di questo mondo come il centro, dell’uomo come il coronamento della creazione? Ha ancora senso allora credere che Dio sia diventato uomo “*propter nos homines*”? L’antropocentrismo, sostenuto ancora dal Concilio Vaticano II, che dice «*credenti e non credenti sono quasi concordi nel ritenere che tutto quanto esiste sulla terra deve essere riferito all’uomo come a suo centro e a suo vertice*»² è accettabile alla luce della visione del mondo della scienza della natura?

Oggi non mancano voci che rimproverano alla Chiesa questo “*equivoco antropocentrico*”. Alcuni vorrebbero ricollocare l’essere umano nella natura, considerarlo come un piccolo elemento, quasi di disturbo al quale non spetta alcuna posizione particolare. Specialmente nel quadro di una nuova “*spiritualità della creazione*” tali espressioni sono frequenti. Nell’enorme corrente dell’evoluzione, l’uomo è solamente un momento, uno stadio intermedio, che presto passerà? Da questo punto di vista la cristologia non perde il suo fondamento? Dio deve diventare uomo su

² GS 12

questa terra? La terra - come luogo di incarnazione dell'evento della salvezza - con ciò non viene privilegiata eccessivamente? Questa domanda a prima vista è molto pressante. Quanto è piccolo l'essere umano, quanto è minuscola la terra in confronto agli spazi infiniti del cosmo! Ma già Blaise Pascal trovò la risposta al suo personale spavento di fronte a questa immensità nel suo insegnamento dei tre ordini: «*Tutti i corpi, il firmamento, le stelle, la terra e i loro regni non valgono il più piccolo intelletto, poiché questo conosce tutto ciò e se stesso, e i corpi nulla. Tutti i corpi insieme e tutti gli intelletti insieme e tutti i loro prodotti, non valgono il più piccolo movimento di carità. Ciò appartiene ad un ordine infinitamente più elevato. Da tutti i corpi insieme, non si riuscirebbe a far scaturire il minimo pensiero: ciò è impossibile e di un altro ordine. Da tutti i corpi e gli intelletti non si potrebbe trarre un movimento di vera carità; ciò è impossibile e di un altro ordine, soprannaturale*»³. Chi vede solamente la grandezza materiale del cosmo e non l'ordine dello spirito e della carità, difficilmente capirà il mistero dell'incarnazione. Senza l'ordine della carità non si può comprendere perché Dio abbia scelto la piccola e semplice natura umana per salvarci.

b) La crisi storica

Gotthold Ephraim Lessing, il caposcuola dell'illuminismo ha evidenziato il punto nodale di questa crisi scrivendo nel 1777: «*casuali verità storiche non potranno mai diventare la prova di necessarie verità razionali*». Gli avvenimenti storici sono “*casuali verità storiche*”, avvenuti così come sono sopraggiunti; sarebbero potuti anche succedere diversamente. Come dovrebbero rappresentare i casuali avvenimenti storici le necessarie verità razionali? Come dovrebbero singoli punti nel corso della storia avere un significato assoluto e necessario? Può la storia di un popolo, per di più così piccolo ed insignificante, essere la storia definitiva di Dio con l'essere umano?

Così si pone la domanda dell'illuminismo: **gli avvenimenti storici sono sempre relativi, essi hanno un significato limitato, mai assoluto**. Questa domanda si ferma anche davanti all'immagine di Gesù: anche lui deve lasciar cadere la fondamentale relativizzazione di tutti gli avvenimenti storici. Nell'ambiente di Lessing (con Reimarus) ha così inizio in modo del tutto esplicito la drammatica storia della *relativizzazione storica di Gesù*. La critica della Bibbia protestante inizia a spogliare Gesù “dello sfarzo dei costumi” del dogma, e a portarlo giù dalla cima del dogma della dottrina della Chiesa, per farlo diventare nuovamente un semplice galileo, quello che egli in effetti era, secondo loro. Il Gesù “originale” deve essere liberato delle bende funerarie del dogma della Chiesa e riportato come uomo semplice in mezzo agli uomini del suo tempo. Il programma di Bultmann della smitizzazione fu una conseguenza tardiva di questo programma illuminista.

Il risultato di questo cammino è deludente: si voleva spogliare Gesù dei suoi costumi dogmatici, togliergli “*la sovrapposizione operata dalla Chiesa*” e liberarlo dalle “*catene*” del dogma. Da questo processo non emerse “*l'originale*” Gesù di Nazareth, bensì le immagini di Gesù, che rispecchiavano il gusto e lo spirito di quel tempo: si poteva trovare di tutto nella letteratura sulla vita di Gesù a cavallo tra il XIX e XX secolo: un Gesù che era una sorta di appartenente ad un'associazione massonica, un modello di virtù, il semplice e pover'uomo, l'apocalittico profeta minaccioso, il rivoluzionario, ecc. “*La ricerca sulla vita di Gesù*”⁴ procedeva in modo peculiare. Le tante “*immagini di Gesù*” venivano una dietro l'altra, ma non lo potevano trattenere. Gesù si dimostrava più “forte”. La sua immagine, la sua parola, la sua figura non permettevano di essere ridotte ad idee o rappresentazioni preconcepite. La ricerca storica intensiva della figura, delle azioni e delle parole di Gesù aveva un effetto sorprendente: quanto più si guardasse alla figura di Gesù in modo “*più vero*”, preciso e storico, tanto più chiaro appariva il suo essere **inconfondibile e singolare**, tanto più chiaro diventava, che il “*Gesù storico*” non era “*non dogmatico*” non “*predogmatico*”, bensì che tutti i dogmi cristologici posteriori erano solo il tentativo di mettere in parole e formule, ciò che si mostra nella figura stessa di Gesù.

³ PASCAL B., *Pensieri* 829 (Alberto Peruzzo Editore, 1986, pag. 248)

⁴ Cfr il capitolo successivo

La ricerca storica su Gesù si trova sempre più chiaramente di fronte al problema del significato dell'esigenza più singolare di Gesù: come è possibile che un uomo di una determinata epoca storica possa parlare di se stesso, direttamente ed indirettamente, ed agire in modo tale che Dio stesso è pienamente in gioco in tale uomo. Naturalmente questo fatto mette in dubbio un principio fondamentale dell'illuminismo che fino ad oggi, spesso inosservato, influisce nell'esegesi storica e critica: il principio della piena "immanenza" di tutti gli avvenimenti storici. Quando nella natura e nella storia vi sono solo avvenimenti strettamente immanenti, la fede nell'essere Gesù Cristo Dio e uomo è fin dal principio insostenibile. Di conseguenza anche la *pretesa* di Gesù di essere una cosa sola con il Padre e di agire per suo conto, risulta inaccettabile.

c) *La crisi esistenziale*

La questione porta lontano nel problema della cristologia, toccando il suo nucleo. Il problema deve essere per prima cosa collocato in un contesto storico e di lì in poi rappresentato. Nell'anno 1263 ha luogo a Barcellona una disputa pubblica tra un ebreo convertito al cristianesimo, Pablo Christiano e un importante studioso ebreo, Nachmanides. Viene posta la domanda, se Gesù sia il messia. Nachmanides porta contro Pablo Christiano e contro i cristiani un argomento sconvolgente: "Gesù non può essere stato il messia, perché il suo arrivo non ha portato la pace universale". In realtà l'argomento è molto pesante poiché i profeti di Israele avevano predetto un regno di pace quando il messia fosse arrivato. L'argomento è sconvolgente, radicale, e chi come cristiano non è scosso né colpito di fronte a questa domanda, prende le cose molto alla leggera. In questa domanda si manifesta la discrepanza: come i cristiani possono affermare che questo Gesù di Nazareth sia colui che deve venire, quando si vede chiaramente, al primo sguardo, che con lui non è venuta pace, non c'è stato nessun cambiamento in meglio del mondo, né le lacrime sono state asciugate? Quindi non depone tutto contro il fatto che Egli sia il messia, il punto di svolta nel quale tutto diventa nuovo?

La domanda opprime già i cristiani della seconda e della terza generazione. Ogni cosa sembra dire che tutto rimane uguale, "come dal principio della creazione" (2 Pt 3,4). Dov'è il nuovo, ciò che cambia il mondo? Come si può riconoscere che Gesù è il Cristo e il Signore? Di fronte alla domanda del rabbino non c'è una risposta facile bensì un silenzio attonito. Questa terza crisi è chiaramente la più profonda, poiché essa porta direttamente alla domanda: **chi è veramente Gesù?** Non si tratta più della domanda "è falso il dogma o la Scrittura?" oppure se già la Scrittura (in quanto dogmatizzazione) falsifica la persona storica di Gesù. La domanda è molto più radicale: è "vera" la figura stessa di Gesù? Egli stesso qui diventa un grosso problema. Ma Gesù stesso pone la domanda ai suoi discepoli: "E voi, chi dite che io sia?" (Mc 8,29).

Ci sono uomini che ancora oggi rispondono a questa domanda uomini con la confessione di Pietro: "Tu sei il messia, il figlio del Dio vivente". Nonostante tutte le contestazioni e le crisi, gli uomini anche oggi riconoscono Gesù come il messia e credono che Egli sia il figlio di Dio fatto uomo. In nessun caso il contrasto tra il "no" esistenziale e il "sì" credente a Gesù diventa più chiaro come nella figura di Saulo di Tarso. Come giunse questo ardente nemico di Gesù e dei suoi seguaci, improvvisamente a riconoscere in Gesù il messia? Come arrivò Paolo al punto di svolta che ebbe come conseguenza il non vedere più in Gesù di Nazareth il sacrilego blasfemo, bensì il figlio di Dio? Come avvenne che tutto ciò che Saulo aveva ritenuto una contraddizione, improvvisamente a Paolo apparisse come la rivelazione del mistero di Dio nascosto fin dai tempi più remoti (cfr Rm 16,25 ss.)? Ciò che accadde allora con la conversione di Paolo, accade anche oggi in modo sempre nuovo, Gesù Cristo cambia gli uomini lasciandosi trovare, illuminandoli e rendendosi comprensibile. Fino ad oggi gli uomini dicono sempre e di nuovo come Pietro disse allora a Gesù: "Signore, da chi andremo? Tu hai parole di eterna vita"(Gv 6,68). Come si giunge a questa visione di Gesù? Essa è veramente il fondamento di ogni Cristologia ed il suo presupposto.

Paolo cita nella lettera ai Filippesi (2,5-11) un inno che probabilmente potrebbe essere apparso solo dieci anni dopo la morte di Gesù. Dice così:

⁵ *Abbiate in voi gli stessi sentimenti di Cristo Gesù:*
⁶ *egli, pur essendo nella condizione di Dio,*
non ritenne un privilegio
l'essere come Dio,
⁷ *ma svuotò se stesso*
assumendo una condizione di servo,
diventando simile agli uomini.
Dall'aspetto riconosciuto come uomo,
⁸ *umiliò se stesso*
facendosi obbediente fino alla morte
e a una morte di croce.
⁹ *Per questo Dio lo esaltò*
e gli donò il nome
che è al di sopra di ogni nome,
¹⁰ *perché nel nome di Gesù*
ogni ginocchio si pieghi
nei cieli, sulla terra e sotto terra,
¹¹ *e ogni lingua proclami:*
«Gesù Cristo è Signore!»,
a gloria di Dio Padre.

Si pensi: il fariseo Saulo parla del galileo Gesù di Nazareth che subì la morte più vergognosa dell'antichità, la crocifissione, come di uno che è simile a Dio, che ha assunto la condizione di servo, che è stato crocifisso e al quale Dio ha dato, per la sua obbedienza, *“il nome che è al di sopra di ogni altro nome”*, ovvero l'impronunciabile, santo nome di Dio, davanti al quale tutti si devono inchinare, *“in cielo, in terra e sotto terra”*. La portata di questo testo diventa ancora più chiara, notando che qui viene citato Isaia (45,23 ss.): *“davanti a me si piegherà ogni ginocchio, per me giurerà ogni lingua. Si dirà: solo nel Signore si trovano vittoria e potenza.”* Con una stupefacente naturalezza *«dopo la morte di Gesù i primi cristiani hanno trasposto in Gesù senza difficoltà, ciò che l'Antico Testamento dice di Dio»* (O.Cullmann): cosa succedeva nei cuori di ebrei credenti, come Paolo, che conferivano al carpentiere galileo crocifisso l'impronunciabile e santo nome di Dio? Qui è contenuto in nuce l'intero sviluppo cristologico. Martin Hengel dice perciò a ragione: *«In un lasso di tempo inferiore a due decenni c'è più Cristologia di quanta ce ne sia nei seguenti sette secoli fino al compimento del dogma della Chiesa antica»*.

Rimangono, pertanto, solo due possibilità per spiegare questa evoluzione:

1. La prima generazione dei cristiani ha in brevissimo tempo e pochi anni dopo la morte di Gesù divinizzato l'uomo della Galilea, facendo di lui un essere divino. Ma allora si pone la domanda: da dove hanno preso queste idee? Sempre e di nuovo sorge il discorso di una *“ellenizzazione”* del cristianesimo, di influssi pagani che hanno trasformato la figura di Gesù in quella di un *“theios aner”*, di un **uomo divino** secondo un'immagine pagana, dagli influssi gnostici, che hanno trasformato Gesù in un salvatore celeste. Tutte queste tesi falliscono non solo per le contraddizioni di contenuto (l'immagine di Cristo del Nuovo Testamento è profondamente diversa dalle figure divine in ambiente ellenistico, pagano, gnostico) ma anche per semplici riflessioni cronologiche: per influssi di questo genere il tempo è troppo breve. Troviamo le più alte affermazioni cristologiche sulla preesistenza, la divinità e l'uguaglianza a Dio di Gesù non alla fine di un lungo sviluppo del Nuovo Testamento - press'a poco nel tardo prologo di Giovanni - bensì *nell'inno della lettera ai Filippesi*, con la stessa chiarezza e decisione, alcuni anni dopo la Pasqua.

2. Così rimane solo una seconda possibilità, che è la soluzione più comprensibile sia dal punto di vista storico che puramente fattuale: l'effetto di Gesù sui suoi discepoli, su grandi regioni

della Galilea e della Giudea è la ragione per cui egli così presto aveva ricevuto questo grande titolo. Un testo come l'inno della epistola ai Filippesi è pensabile solamente se Gesù stesso nella sua attività e nella sua parola ne avesse offerto la ragione. La Chiesa primitiva non ha cambiato *“il Gesù della storia”* nel *“Cristo della fede”* bensì ha espresso chi era veramente Gesù di Nazareth. Tutta questa *“conoscenza di Gesù Cristo che supera tutto”* fu concessa a Saulo di Tarso, essa ha cambiato completamente il suo modo di vedere Gesù. Ciò che è accaduto a Saulo sulla via di Damasco più tardi è stato compreso da lui come un evento comparabile alla grandezza del primo giorno della creazione: per mezzo dell'incontro con Gesù (*“Io ho veduto Gesù, Signore nostro”* Cfr. 1Cor 9,1) egli stesso è diventato un uomo nuovo e ha cambiato completamente il suo sguardo su Gesù di Nazareth; *“E Dio che disse: Rifulga la luce dalle tenebre, rifulse nei nostri cuori, per far risplendere la conoscenza della gloria divina che rifulge sul volto di Cristo”* (2Cor 4,6).

Questo risplendere non ha distolto lo sguardo di Paolo dal *“vero”* Gesù storico; esso da una parte ha abbagliato i suoi occhi terreni ma dall'altra gli ha permesso di comprendere la vera identità di Gesù. In una sola volta ha ricevuto il dono della *“epignosis”*, la conoscenza vera e profonda di Gesù. Si possono menzionare numerosi testi in cui Paolo applica il nome di Dio direttamente a Cristo. Per tutti ne cito qui uno: nella seconda lettera ai Corinzi (12,9) Paolo dice di aver pregato il Signore tre volte, di averlo implorato di liberarlo dalla sua sofferenza, dal *“pungiglione nella carne”*. La risposta del Signore (che qui può essere solo Cristo): *“ti basta la mia grazia”*. Se si compara questo punto con Dt 3,26 (nella traduzione dei LXX), si vede che qui Paolo unifica Cristo e il Signore.

Naturalmente si deve aggiungere qualcosa per scongiurare malintesi: Gesù porta questi tratti divini come il crocifisso: e qui c'è il risentimento con cui si scontrano i pagani, come gli ebrei e gli stessi cristiani. Ciò che noi abbiamo detto trattando della *“crisi esistenziale”* è stato formulato in chiaramente dal filosofo pagano **Celso**: *«Come dobbiamo ritenere un Dio proprio lui, che nulla di ciò che prometteva attuava, e che quando lo avevamo smascherato, e avevamo dimostrato la sua colpevolezza e deciso di ucciderlo, si è nascosto ed è fuggito, ed è stato catturato nel modo più vergognoso...? Sebbene egli fosse Dio, non è potuto scappare o liberarsi dalle catene, ancor meno egli, che era considerato il salvatore, il figlio e l'inviato del Dio altissimo poteva essere abbandonato e tradito dai suoi compagni»*.

Celso con cautela pone questa accusa nella bocca di un ebreo⁵. In questo ebrei e pagani erano uniti e per questo Paolo sottolineò così decisamente: *“Ma noi predichiamo Cristo crocifisso”* (1 Cor 1,23). Un figlio di Dio crocifisso, Signore, messia, *“soter”* (salvatore) è uno scandalo senza pari. Non c'è alcuna spiegazione credibile per la nascita di questo insegnamento scandaloso, se non perché Gesù stesso è la ragione di questo insegnamento. Né gli ebrei né i pagani potevano inventare la figura di un messia crocifisso, del figlio di Dio morto sulla croce. C'è soltanto una spiegazione sensata per questo: che Gesù stesso è coerente con la sua attività e con la sua parola, con la sua vita e sofferenza, con la sua morte e la sua risurrezione. Egli stesso è la ragione della cristologia. Egli è la luce che rende intelligibile la sua figura. Il dogma cristologico non si sovrappone a lui non lo nasconde. No, la luce proviene da lui stesso: *“alla tua luce noi vediamo la luce”* (Salmo 36,10). Questa luce ha accecato Paolo e lo ha gettato a terra. Rendendolo cieco *“ha illuminato gli occhi del suo cuore”* (cfr. Ef 1,18) cosicché egli potesse riconoscere Cristo.

La cristologia perciò diventerà sempre più il tentativo di vedere la figura di Cristo nella sua propria luce e di esaminare e mostrare la sua coerenza, e così cercare di capire perché era necessario, che *“il Cristo soffrisse queste cose per entrare nella sua gloria?”* (Lc 24,26). Nella cristologia si tratta di questa necessità che non può essere dedotta da nessuna ragione umana, e che è allo stesso tempo la più profonda risposta a tutte le domande, fallimenti e certezze dell'uomo: Gesù è la sorprendente, inaspettata, scandalosa risposta di Dio ed è risposta che dona felicità, più di quanto si possa sperare, agli inquieti cuori umani.

⁵ cfr. ORIGENE, *Contra Celsum* 2,9

L'eterno dilemma: Gesù o Cristo?

Il Catechismo della Chiesa cattolica al n. 469 così riassume la professione di fede su Cristo: «La Chiesa 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*”⁶, canta la liturgia romana. E la liturgia di san Giovanni Crisostomo in oriente 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!*”⁷».

Il problema fondamentale su Gesù Cristo, cioè l'eterno dilemma Gesù o 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 (Nicea, Efeso, Calcedonia, Costantinopolitano III). Con nuova insistenza gli uomini e le donne d'oggi pongono gli stessi interrogativi d'una volta: “*Chi è dunque quest'uomo?*” (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). Lo stesso maestro lungo le strade intorno a Cesarèa di Filippo interrogava i suoi discepoli “*La gente, chi dice che io sia?*” (Mc 8, 27). Quella domanda è valida ancora oggi.

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" (Kurios, 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. Tracciamo una panoramica della questione.

La vecchia (Old Quest) ricerca su Gesù (1778-1906)

Quello del Gesù storico è un problema di data recente, figlio dell'Illuminismo. Per l'epoca più antica era ritenuta cosa certa che i Vangeli ci forniscano notizie assolutamente attendibili su Gesù; non si scorgeva in ciò nessun problema. L'indagine storica neotestamentaria di quell'epoca, a parte alcune eccezioni, si limitava essenzialmente a parafrasare e ad armonizzare i quattro Vangeli;

⁶ Solennità di Maria SS. Madre di Dio, Antifona al « Benedictus »: *Liturgia delle Ore*, v. 1, LEV 1981 p. 475

⁷ *Liturgia delle Ore bizantina, Inno*

soltanto alla fine del XVIII secolo ci si chiese se il Gesù realmente esistito e il Cristo predicato dalla Chiesa ed annunciato nei Vangeli fossero la stessa persona.

Il primo che si occupò della questione fu **Samuel Reimarus**. Nato nel 1694 ad Amburgo, professore di lingue orientali, aveva scritto una *Apologia degli adoratori razionali di Dio*; tenuta volontariamente segreta, fu pubblicata postuma da Gotthold Ephraim Lessing in sette frammenti, uno dei quali era intitolato *Dello scopo di Gesù e dei suoi discepoli. Un altro frammento dell'anonimo di Wolfenbüttel* (1778). Si deve distinguere, diceva il Reimarus, tra lo *scopo* di Gesù, cioè tra l'intento che Gesù perseguiva, e lo *scopo* dei suoi discepoli. Gesù sarebbe stato un Messia politico ebraico, un liberatore degli Ebrei dal dominio straniero; messo a morte, non avrebbe raggiunto il suo scopo. I suoi discepoli, allora, che cosa avrebbero potuto fare? Essi, non volendo tornare alla propria condizione precedente, avrebbero rubato il cadavere di Gesù, inventato l'annuncio della sua risurrezione e del suo ritorno, creando in tal modo una nuova religione. I discepoli sarebbero stati dunque gli inventori della figura del Cristo. L'impressione suscitata fu grande, ed il rigetto del libello unanime. Tuttavia il Reimarus aveva per la prima volta posto un problema: il Gesù della storia ed il Cristo della rivelazione, sono la stessa cosa, dal momento che storia e dogma sono due cose diverse?

Con il Reimarus inizia il problema del Gesù storico: giustamente **Albert Schweitzer** ha intitolato la prima edizione della sua *Storia della ricerca sulla vita di Gesù* (1906) *Da Reimarus a Wrede*. La rappresentazione fatta dal Reimarus del Gesù storico era fallace: Gesù non era un rivoluzionario politico. Ma il Reimarus non aveva per caso ragione, almeno in linea di massima, col sostenere che il vero Gesù era diverso dal Cristo rappresentatoci dai Vangeli, soprattutto da quello di Giovanni? Chi era egli nella realtà? A questa domanda cercò di rispondere l'indagine sulla vita di Gesù (*Leben Jesu Forschung*) iniziata in epoca illuministica, ed in seguito all'interrogativo nacquero infiniti ritratti del Messia. Il difetto di questi ritratti stava nel pregiudizio illuminista e nell'intento antidogmatico che li animava. I razionalisti descrissero Gesù come un moralista, gli idealisti come quintessenza dell'umanità, gli esteti lo lodarono come l'artista geniale della parola, i socialisti come l'amico dei poveri e riformatore sociale. Gesù venne modernizzato: il risultato fu che ogni epoca, ogni teologia, ogni autore ritrovava nella personalità di Gesù il proprio ideale. Tra le opere più note, va ricordata la *Vita di Gesù* di **Georg W. F. Hegel** (1795), di **David F. Strauss** (1835) e di **Ernest Renan** (1863). Tutte queste diverse vite di Gesù ebbero in comune il fatto che spesso la personalità di Gesù venne tracciata sulla base delle convinzioni dei diversi commentatori. Essa non venne dedotta solo dalle fonti, ma fu prevalentemente frutto di costruzione psicologica liberamente creata; Albert Schweitzer, nell'opera citata, denunciò con acutezza inesorabile molte di queste immagini di fantasia: «L'indagine storica sulla vita di Gesù non è partita dal puro interesse storico, ma ha cercato il Gesù della storia come colui che poteva liberarlo dal dogma [...] Ogni epoca ha trovato i suoi pensieri in Gesù [...] e ogni singolo lo creò secondo la propria personalità»⁸.

All'origine di tali questioni, si trova una certa concezione del metodo storico e della conoscenza religiosa. Nel corso del XIX secolo la scienza storica si era proposta un ideale di assoluta obiettività che tendeva ad assimilarla alle scienze naturali, così com'erano intese allora. Appariva necessario liberare i dati non soltanto dagli elementi manifestamente leggendarî, ma da qualsiasi apporto soggettivo dello storico. Applicando rigorosamente i principi del metodo storico, si sarebbe isolato l'evento così come avvenne un tempo; poi, combinando questi risultati obiettivi, si sarebbe ricostruita una storia ordinata. Solo così, si pensava, sarebbe stato possibile risuscitare obiettivamente una biografia od un ritratto di Gesù. Ma ogni tentativo di ricostruire una vita di Gesù in tal guisa "scientifica", che non teneva conto delle numerose altre variabili e utilizzava la critica letteraria delle fonti in maniera troppo personale, dette risultati differenti e spesso inconciliabili. Alcune intuizioni della vecchia *Leben Jesu Forschung* rimasero attuali anche nella successiva ricerca: la metodologia storico critica, l'ambientazione giudaica della figura di Gesù e lo sforzo di una sospensione dalla dogmatica nell'approccio ai testi.

⁸ SCHWEITZER A., *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Brescia, Paideia, 1986, pp. 74-75

Il Gesù della storia e il Cristo della fede

I teologi si limitarono in un primo tempo a difendersi da questi tentativi di ricostruzione storica; solo nel 1892 essi presero parte al dibattito tramite uno scritto di **Martin Kähler**: *Il cosiddetto Gesù storico [historisch] e l'autentico [geschichtlich] Cristo biblico*. Si deve considerare molto attentamente in sé stesso il titolo di questo scritto, se si vuole capire il proposito del Kähler. Questi distingue da un lato tra *Gesù* e *Cristo*, e dall'altro tra storico *historisch* e storico *geschichtlich*. Con *Gesù* egli intende l'uomo di Nazareth, come l'indagine sulla vita di *Gesù* lo aveva descritto; e designa, invece, con *Cristo* il salvatore predicato dalla Chiesa. Col termine *historisch* egli indica i puri e semplici fatti del passato, con *geschichtlich* ciò che racchiude un significato duraturo. Dunque egli contrappone il cosiddetto Gesù *historisch*, cioè storico-reale, al Cristo *geschichtlich*, il Cristo storico-biblico, come gli Apostoli lo hanno predicato. Questa la sua tesi: solo il Cristo biblico è comprensibile per noi, ed egli solo ha significato durevole per la fede.

In un primo tempo il richiamo del Kähler non ebbe alcuna eco; soltanto anni dopo fu ripreso da **Rudolf Bultmann**. Questi nel 1929 scriveva: «Io sono indubbiamente del parere che noi non possiamo sapere più nulla della vita e della personalità di Gesù, poiché le fonti cristiane non si sono interessate al riguardo se non in modo molto frammentario e con taglio leggendario, e perché non esistono altre fonti su Gesù»⁹. Lo scopo primario ed esclusivo dei Vangeli, secondo l'autore, era la catechesi: agli evangelisti non interessava affatto ricostruire la figura storica di Gesù, ma annunciarlo come Cristo Figlio di Dio. Nei Vangeli, dunque, non troviamo il Gesù della storia, ma il Cristo della fede; il personaggio di Gesù è sicuramente esistito, ma la fede di cui è stato fatto oggetto lo ha completamente sottratto alla storia. Pretendere di ricostruire la vita di Gesù a partire dai Vangeli significherebbe quindi cercare in essi proprio quello che non c'è; e quand'anche le ricostruzioni storiche fossero attendibili, esse non avrebbero nulla da dire al credente, perché egli, con la sua fede, salta la storia a piè pari, se ne disinteressa. A Bultmann, il cui pensiero esercitò un'influenza fortissima sulla ricerca del XX secolo, furono mosse varie obiezioni: in primo luogo non convinse il suo atteggiamento di rinuncia totale a qualunque collocazione storico-cronologica degli avvenimenti relativi all'uomo Gesù: non c'è dubbio che la sua figura sia stata in una certa misura idealizzata dagli evangelisti, ma poneva e pone tuttora obiettive difficoltà a pensare che questa idealizzazione sia stata talmente radicale da far scomparire totalmente un personaggio dalla storia a non molto tempo di distanza dalle sue vicende.

Occorre ricordare qui quella che diverrà una delle più diffuse *Vite di Gesù* in assoluto, opera dell'abate **Giuseppe Ricciotti**; uscita nel gennaio del 1941¹⁰ ebbe prima della fine dell'anno ben quattro edizioni, e giunse nel 1948 ad essere tradotta in 15 lingue. A quasi quarant'anni dalla morte dell'autore, è tutt'oggi ristampata¹¹. In essa l'autore si scaglia contro i maggiori esponenti della *Old Quest* e contro le reazioni di stampo bultmanniano. Pur nel suo carattere divulgativo, l'opera è molto attenta al dato storico e all'analisi documentaria: si può certamente considerarla un importante preludio agli orientamenti successivi. Opera innovativa, se si tiene conto della riluttanza fino ad allora mostrata da gran parte degli studiosi cattolici ad entrare in discussione con le istanze della critica mitteleuropea.

La nuova ricerca (New Quest) sul Gesù storico (1953-1975)

La reazione al pessimismo di Bultmann avvenne per bocca dei suoi discepoli, in occasione di una riunione di suoi ex-allievi di Marburgo. In particolare, **Ernst Käsemann** si espresse contro Bultmann nel 1953 con un noto articolo dal titolo *Il problema del Gesù storico*. Qui l'autore avanza tre tesi importanti: 1) Venendo meno ogni connessione tra il Cristo della fede e il Gesù della storia

⁹ BULTMANN R., *Jesus*, Berlin, Deutsche Bibliothek, 1929; trad. ital. Gesù, Brescia, Queriniana, 1972, p. 103

¹⁰ RICCIOTTI G., *Vita di Gesù con una introduzione critica*, Milano, Rizzoli, 1941

¹¹ In Italia, con prefazione di Vittorio Messori, Milano, Mondadori, 1996

il cristianesimo diviene un mito storico, e l'annuncio cristiano un annuncio docetista. 2) Se la Chiesa antica aveva così poco interesse per la storia di Gesù, perché produsse i Vangeli, con quel forte richiamo alla storia ad ogni passo? 3) Anche se i Vangeli sono un prodotto della fede postpasquale, essi richiedono una fiducia nell'identità tra Gesù terreno e Signore risorto. L'intervento di Käsemann può essere considerato la data d'inizio della cosiddetta *nuova ricerca* (*New Quest*) sul Gesù storico.

La novità di questa *nuova ricerca* non stava tanto nella ricerca stessa, quanto nell'orizzonte teologico in cui essa si inseriva: la *vecchia* ricerca liberale aveva puntato ad un Gesù storico, contrapponendolo alla predicazione dei suoi discepoli; Bultmann aveva capovolto questa impostazione puntando sulla predicazione, resa indipendente dal Gesù storico; la *nuova ricerca* voleva ricomporre la frattura tra i due elementi. A Käsemann dobbiamo l'elaborazione di una serie di criteri grazie a cui sarebbe possibile, dai Vangeli, risalire al Gesù storico e pronunciarsi, con un buon grado di probabilità, sulla storicità effettiva di questo o quel detto o fatto di Gesù. Il metodo di Käsemann fu riassunto in un successivo saggio¹².

Il maggior teorico della *New Quest* fu **James Robinson**¹³; il primo post-bultmanniano a pubblicare un completo studio storico su Gesù (tuttora valido) secondo la nuova corrente fu nel 1956 **Günther Bornkamm**, con il suo Gesù di Nazaret¹⁴. Nel frattempo, le posizioni scettiche di Bultmann trovarono sempre meno approvazione, come traspare dal volume intitolato *Il Gesù della storia ed il Cristo del Kerygma*, pubblicato nel 1960 e contenente saggi di J. Jeremias, J. L. Hromádka, N. A. Dahl, B. Reicke, P. Althaus, O. Cullmann, W. Grundmann, O. Michel, W. Michaelis, H. Riesenfeld, L. Goppelt, G. Delling. Due noti trattati nati sulla scia di questo orientamento sono le opere dei cattolici **René Latourelle**¹⁵ e **Francesco Lambiasi**¹⁶.

Nella sua *Teologia del Nuovo Testamento* **Leonhard Goppelt** si allontanava in questo modo dalla teologia di Bultmann: «Per la tradizione dei Vangeli è di primaria importanza l'integrazione tra il ministero terreno di Gesù e il *kérygma* [= messaggio della Chiesa primitiva], in modo che il primo diventi la base che sostiene il secondo. Questa «reminiscenza» di Gesù rimane, in modo particolare nei grandi Vangeli, l'intenzione primaria [...] Se vogliamo esporre la teologia neotestamentaria mantenendone la struttura intrinseca, dobbiamo porre anzitutto il problema del Gesù terreno»¹⁷.

La terza ricerca sul Gesù storico

Da qualche tempo si parla di una *terza ricerca* del Gesù storico; il nome pare sia stato coniato da **T. Wright** per indicare un nuovo indirizzo ed impulso alla ricerca del Gesù storico, dopo un periodo di stagnazione della precedente indagine. Mentre la cosiddetta *New Quest* stava ancora cautamente discutendo su presupposti e metodi, producendo lunghissime storie della redazione da cui si poteva spremere una o due gocce in più di autentico materiale gesuano, un movimento totalmente diverso iniziava in luoghi diversi e senza alcuna premessa o programma unificato. Fortificati dai materiali giudaici, ora più disponibili, questi studiosi lavorarono come storici, convinti che è possibile conoscere moltissimo di Gesù di Nazaret e che vale la pena di farlo.

Questa nuova scuola rivolge tre critiche alla precedente: l'eccessiva analiticità e importanza della storia delle forme, che rischia di isolare le forme letterarie dal contesto; i rischi dell'utilizzo dei criteri di dissomiglianza di Gesù dall'ambiente giudaico e dalla Chiesa, che rischiano di creare una sorta di Gesù estrapolato dal suo ambiente; l'enfasi posta sulla teologia dell'annuncio evangelico come criterio per il recupero di Gesù.

La terza ricerca ha sfatato alcuni luoghi comuni della ricerca precedente, ad esempio nella

¹² KASEMANN E., *Saggi esegetici*, Marietti, Casale Monferrato 1985

¹³ ROBINSON J., *Kerygma e Gesù storico*, Brescia, Paideia, 1977

¹⁴ BORNKAMM G., *Gesù di Nazaret*, Torino, Claudiana 1977

¹⁵ LATOURELLE R., *A Gesù attraverso i Vangeli. Storia ed ermeneutica*, CE, Assisi 1983

¹⁶ LAMBIASI F., *L'autenticità storica dei Vangeli*, EDB, Bologna 1977

¹⁷ GOPPELT L., *Teologia del Nuovo Testamento*, Morcelliana, Brescia 1982-83, vol. I, pag. 65

tendenza a negare (nella *Old Quest*) o demitizzare (*New Quest*) i racconti miracolosi, dei quali cerca di ritrovare non la spiegazione scientifica o metafisica, bensì la loro percezione popolare. Si afferma generalmente in modo più fiducioso il valore storico delle fonti primarie, i Vangeli canonici. Lo studioso ebreo **David Flusser** all'inizio della sua monografia su Gesù scriveva: «Questo libro è stato anzitutto scritto per dimostrare che è possibile scrivere una vita di Gesù. Certo, possediamo più notizie sugli imperatori a lui contemporanei e su alcuni poeti romani, ma accanto allo storico Giuseppe Flavio e forse Paolo, Gesù è l'ebreo post-testamentario sulla cui vita e dottrina siamo meglio informati»¹⁸.

Al di là di questi lati comuni, i tentativi indicati sotto questa etichetta non sono tali da identificare una prospettiva completamente unitaria. L'istanza di valorizzare maggiormente l'ebraicità di Gesù, presentata come paradigma comune di questa ricerca, va in direzione diametralmente opposta alla sopravvalutazione del Vangelo di Tommaso operata da alcuni, che sfocia in una sorta di Gesù quasi «gnostico», puramente sapienziale, la cui ebraicità è pesantemente cancellata. La mentalità refrattaria alla dimensione escatologica, storico-salvifica e cristologica ci riporta alle consuete alternative tradizionali, più che ad un approccio nuovo. Certe esasperate rappresentazioni di Gesù (rivoluzionario o pacifista, restauratore di Israele, stoico-cinico o mago) paiono ricordare la varietà delle figure tratteggiate dalla *Leben Jesu Forschung* tardo ottocentesca. Nonostante le solenni dichiarazioni di neutralità storica, dietro agli sforzi di ricostruire il Gesù storico talora affiorano le motivazioni ideologiche: neo-positivismo (E. P. Sanders), teologia della liberazione, rapporto con l'ebraismo.

Il differente peso dato alle varie componenti della tradizione di Gesù ed al suo sfondo sociopolitico, culturale e religioso, può creare figure unilaterali di Gesù. Privilegiando la tradizione dei miracoli da un lato e i papiri magici dell'altro, si ha un Gesù mago (M. Smith) o un pio taumaturgo ed esorcista (G. Vermes); privilegiando la tradizione dei detti sapienziali a discapito di quelli escatologici emerge un Gesù sapiente (F. Gerald Downing, J. D. Crossan), oppure, seguendo il procedimento opposto, un profeta escatologico (Ben F. Meyer, E. P. Sanders, J. Charlesworth). L'accento sulla tradizione della morte di Gesù ne può fare un rivoluzionario prozelota (Samuel G. F. Brandon) o un pacifista vittima dell'oppressione; l'attenzione al contesto giudaico ne fa un Rabbi (David Flusser, Bruce D. Chilton) o un fariseo illuminato (Harvey Falk), mentre l'attenzione a quello ellenistico lo dipinge come un filosofo cinico (F. G. Downing, Burton L. Mack, J. D. Crossan). L'enorme varietà dei risultati non pone in questione il valore storico dei Vangeli, ma piuttosto la varietà dei metodi e delle opzioni degli studiosi.

Attualmente la migliore ricostruzione dello stato della questione la possiamo trovare nell'opera¹⁹ di **John P. Meier**, iniziata nel 1991 nella quale si può trovare una equilibrata discussione sui principi metodologici e critici della ricerca, con una lunga discussione preliminare sulle fonti giudaiche, pagane ed apocrife.

Fonti e criteri di storicità

La ricerca dell'ultimo cinquantennio è stata propiziata da uno studio nuovo delle fonti già note e dalla scoperta di fonti nuove, soprattutto quelle di Qumràn e di Nag Hammadi, e dal materiale proveniente dagli scavi archeologici. Occorre distinguere tra le fonti dirette su Gesù e quelle indirette, che contribuiscono a ricostruire l'ambiente sociale, politico, religioso ed economico in cui Gesù visse. Tra le **fonti dirette**, anzitutto i Vangeli e gli scritti non cristiani che menzionano Gesù (Flavio Giuseppe, Tacito, Svetonio, le fonti giudaiche, etc.). La novità maggiore sta nello studio delle **fonti indirette**, giudaiche (apocrifi dell'Antico Testamento, rotoli del Mar Morto, scritti di Flavio Giuseppe, Targum, scritti rabbinici) e greche (papiri magici greci e fonti della scuola stoico-cinica, da utilizzare con attenzione), e nell'utilizzo delle recenti scoperte archeologiche.

¹⁸ FLUSSER D., *Jesus*, Brescia, Morcelliana, 1997

¹⁹ MEIER J.P., *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, 4 voll., Queriniana, Brescia 2003

Nello studio delle fonti vengono applicati metodi diversi: quello storico-critico, che è il medesimo applicato per qualsiasi altro testo dell'antichità, quello storico-letterario e quello sociologico. Per quanto riguarda l'approccio ai Vangeli, gli studiosi hanno cercato di individuare dei criteri per valutare ciò che in essi proviene da Gesù stesso, per distinguerlo dalla tradizione della Chiesa primitiva; tra i tanti proposti ricordo:

Criterio dell'imbarazzo (o contraddizione): *È molto improbabile che la Chiesa abbia creato qualcosa che le causasse imbarazzo.* La tendenza negli stadi successivi della tradizione è piuttosto quella di attenuarlo (ad esempio, il battesimo di Gesù da parte di Giovanni, che poteva offuscare la superiorità di Gesù di fronte al Battista). Ma non necessariamente ciò che a noi può sembrare imbarazzante lo era per la Chiesa primitiva.

Criterio della discontinuità (o dissomiglianza o originalità o doppia irriducibilità): *Sono da ritenersi storicamente autentici i dati evangelici non riconducibili né alle concezioni del giudaismo, né al linguaggio, alla prassi e al pensiero della Chiesa delle origini.* Questo criterio è stato recentemente un po' ridimensionato, in quanto la sua applicazione radicale fa di Gesù un isolato dall'ambiente di origine e separato dalla Chiesa che lo considera suo fondatore, insistendo troppo sulla unicità e sulla superiorità di Gesù su di essi. Si tende allora a ritenerlo comunque valido in senso positivo e non in negativo: con questo criterio si può stabilire un nucleo sicuro di detti o fatti a Gesù certamente attribuibili, ma non si possono escludere gli altri in blocco. D'altra parte occorre ricordarsi che la nostra conoscenza del giudaismo e del cristianesimo dell'epoca è pur sempre imperfetta.

Criterio della molteplice attestazione: *È da considerare probabilmente storico ciò che è attestato unanimemente da più tradizioni neotestamentarie (e/o non neotestamentarie) o che si può ritrovare presente in più forme differenti (narrazioni, controversie, discorsi, ecc.).* Occorre però tener conto che l'attestazione di una singola fonte non è un motivo sufficiente per escludere un racconto, e non è impossibile che un detto non autentico ma molto antico sia potuto entrare in più linee della tradizione.

Criterio della coerenza (o concordanza): *Sono considerati probabilmente autentici i detti o le azioni conformi all'ambiente o all'epoca di Gesù e coerenti con il suo insegnamento, la sua prassi e la sua immagine in generale.* Questo criterio interviene dopo che una certa quantità di materiale storico è stato isolato dai criteri precedenti. Va comunque ricordato che la predicazione di Gesù, che non ci è nota in forma di esposizione di una dottrina sistematica, non sempre può essere valutata sulla base di questo criterio.

Criterio di spiegazione necessaria (o sufficiente): *Sono probabilmente storici quegli elementi la cui autenticità è necessario riconoscere per comprendere altri elementi storicamente accertati.* Questo criterio può avere una duplice funzione: da una parte, utilizzando dati già certi, esso cerca di individuare una spiegazione necessaria dei fatti, che sia coerente e sufficiente, la quale illumini e disponga armoniosamente tutti questi elementi (che altrimenti rimarrebbero inspiegabili); dall'altra, quando l'interpretazione necessaria è nota, può essere di aiuto nell'isolare gesti e parole che la supportino. È il caso della spiegazione del perché Gesù fu sottoposto al supplizio capitale (qualcuno parla di un apposito **criterio del rifiuto e dell'esecuzione**): c'è già un dato di fatto (ovvero la condanna a morte di Gesù da parte delle autorità): il compito diviene quello di cercare gli elementi nei testi che la giustificano. Allo stesso modo, quei dati storici la cui autenticità è già stata verificata servono a spiegarci il motivo della sua condanna, e ne confermano indirettamente la storicità. Non può in questo senso essere storico un Gesù blando, semplice creatore di simboli che parlava per enigmi e non minava alle radici le persone, specie le autorità giudaiche e romane che ne decretarono la morte; la sua esecuzione, infatti, risulterebbe incomprensibile.

Osservazioni conclusive

È evidente che la *Ricerca su Gesù* (Jesus research), o *Indagine sul Gesù storico* (Quest for

the Historical Jesus) ha assunto da cinquant'anni un andamento diverso dal passato, assai produttivo. È senz'altro esatto che non si può pensare di poter scrivere una precisa biografia di Gesù nel senso moderno del termine; tuttavia è possibile risalire in una certa misura al Gesù della storia (non al Gesù degli storici!) ed alla sua predicazione. In primo luogo, sono le fonti che ci vietano di limitarci al *kérygma* della Chiesa primitiva: ogni versetto del Vangelo ci attesta che l'origine del cristianesimo non è la predicazione della Chiesa, né l'esperienza pasquale dei discepoli, né un'idea del Cristo. L'origine del cristianesimo è un avvenimento storico, e precisamente la comparsa dell'uomo Gesù di Nazareth, crocifisso sotto Ponzio Pilato, ed il suo messaggio.

Scrivono in proposito Charlesworth: «È evidente che gli evangelisti non erano interessati in via prioritaria a far sapere chi era stato il Gesù storico e che cosa aveva detto e fatto; ma sostenere che gli autori del Nuovo Testamento non s'interessavano affatto alle parole e alle azioni di Gesù anteriori alla sua morte sul Calvario, non esprime la loro posizione. Alcuni aspetti particolari della vita di Gesù erano essenziali alla vita quotidiana e alla riflessione dei suoi primi seguaci. Dalla vita di Gesù - come dalle antiche tradizioni formative - essi appresero come pensare, predicare, insegnare, sopportare sofferenze e perfino il martirio. Racconti su quello che Gesù aveva detto e fatto erano condivisi dai testimoni oculari, i quali ovviamente tendevano ad abbellire il racconto, ma dobbiamo ricordare che avevano anche una memoria eccezionale. Oggi noi studiosi passiamo così tanto tempo a leggere le fonti storiche primarie e la bibliografia secondaria da non possedere più la fertile memoria degli antichi, o di quelle persone che ancora oggi, nel Medio Oriente, sono in grado di recitare a memoria la Torah, il Corano o l'Iliade parola per parola²⁰».

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.

²⁰ CHARLESWORTH J.H., *Gesù nel giudaismo del suo tempo alla luce delle più recenti scoperte*, Torino, Claudiana, 1994, p. 27

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 rischiarava 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.

Le innumerevoli immagini e teologie su Cristo?

«**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 Grunewald? 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 Eusebio o quello di Antonio, il padre del deserto egiziano; quello del massimo teologo dell'Occidente, Agostino o quello di papa Leone magno? 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 albigesi da lui combattuti? È il Cristo dell'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 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 o 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 sollecitati 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 calcedonesi 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 monotelita*» (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*», acuartierato, 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...?»²¹.

Gesù Cristo rivelatore del mistero divino

Gesù Cristo ci ha rivelato **Dio nella pienezza del suo essere trinitario**: Padre, Figlio e Spirito Santo. Noi crediamo nel Dio di cui Gesù ci ha parlato, un Dio che è uno e trino. Dunque nel dire di sì a Gesù Cristo noi diciamo di sì al Dio-Trinità. Gesù così ci ha annunciato il più grande mistero, il dato più assoluto e trascendente, una verità che va oltre le possibilità della comprensione della ragione umana, dunque un Dio che è **oltre**, oltre la nostra immaginazione, oltre le nostre aspettative, oltre i nostri criteri di pensiero. Eppure Gesù, nella sua vicenda, ci ha anche rivelato che questo Dio è, al tempo stesso, **vicino**, compagno di viaggio, *Abbà*. Il tutto in una forma inaudita: «*Dio ha tanto amato gli uomini da dare il suo Figlio unigenito*» (Gv 3, 16). Il *Credo* afferma: «*per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo*». Gesù Cristo non solo ha segnato la storia, ma ha cambiato la storia degli uomini, la sua resurrezione ha aperto prospettive prima solo parzialmente intuite e ha dato soluzione ai problemi fondamentali dell'uomo quale il dolore, l'ingiustizia, la morte. L'Antico Testamento è stato come un lunga preparazione ad accogliere il Messia, il salvatore.

Punto di partenza della **cristologia** del Nuovo Testamento è la fede post-pasquale degli apostoli: i titoli cristologici (*Cristo, Salvatore, Redentore, Figlio di Dio*) sono tutti post-pasquali. Di se stesso Gesù disse solo di essere il *Figlio dell'uomo* (82 volte nei vangeli, 80 volte sulla bocca di Gesù). Questo titolo, volutamente ambiguo, sottolinea l'umanità di Cristo, ma si ricollega alle

²¹ Cfr KUNG H., *Essere cristiani*, Mondatori Milano 1976, pag. 132-135

profezie del libro di Daniele (Dn 7) e della apocalittica inter-testamentaria. La **Pasqua** di Gesù, il mistero della sua passione, morte e resurrezione, **è il dato fondamentale che ci rivela la divinità di Gesù**, la morte non ha potere su di lui! Eppure anche nel Cristo pre-pasquale vi sono apporti preziosi in questo senso:

1. Gesù si è presentato come rabbì, profeta, maestro di sapienza, ma la sua predicazione accompagnata dai miracoli poneva continuamente la questione sulla sua identità. “*La gente chi dice che sia il Figlio dell’Uomo?*” (Mt 16,13). Compie i miracoli con una forza che non era presente in chi, nell’Antico Testamento, aveva compiuto fatti straordinari simili. Nel “*ma io vi dico*”, nel “*in verità, in verità vi dico*” egli si fa portatore di un’ autorità inaudita, interpreta la legge, ma anche la supera. Egli parla in prima persona, non in nome di Jahvè, come i profeti.

2. Nel suo comportamento concreto, nel suo accostare e mangiare con i peccatori e i pubblicani, Gesù anticipa il perdono, compie segni di perdono e di accoglienza (banchetto significa comunione ed è sempre un richiamo al banchetto escatologico) che solo Dio può fare. Qui Gesù sta al posto di Dio, egli opera ed agisce come Dio.

3. Gesù invita alla sequela, chiama (si entra nel gruppo perché chiamati, non per propria iniziativa o volontà), invita alla comunione con lui (ben più del rapporto rabbino-discepolo che comunque, finita la preparazione, si interrompeva). La sua sequela chiedeva di rompere con tutte le altre cose, è un qualcosa di esclusivo, e solo per chi è più grande di tutti si lascia tutto.

4. Il suo modo inaudito di rivolgersi al Padre: “*Abbà*” e distinzione “*Padre mio e padre vostro*” (dunque il suo è un rapporto particolare ed unico, Gesù dice Padre nostro solo nella preghiera che insegna ai discepoli, ma questa locuzione è preceduta dal “*quando pregate dite...*”). Ciò indica la coscienza del suo essere Figlio. Questo rapporto tra Gesù e il Padre **implica un rapporto precedente, la preesistenza**. La divinità di Gesù richiedeva la sua essenza eterna con il Padre: Gesù è il *Logos*, il Verbo incarnato, per essere Dio il *Logos* deve essere eterno, preesistere all’incarnazione (cfr Gv 1,1 e 8,58)²². **Paolo** era consapevole dell’idea della preesistenza, dato che essa era presente fin dall’inizio nella tradizione apostolica. In varie formule di missione il rapporto Padre e Figlio presuppone la preesistenza (Rm. 8,3; Gal. 4, 4). L’**inno cristologico** di Fil. 2, 6-11 parla della spoliazione riferita al Cristo preesistente, non al Gesù terreno. Gesù Cristo esiste dall’eternità nella essenza di essere divino (*morphè theou*), si abbassa poi fino alla morte di croce e viene elevato alla posizione di Kurioj.

²² “*In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio*” e “*Prima che Abramo fosse io sono*”

2. L'identità del Gesù terreno

Portata cristologica del comportamento di Gesù

L'inquadratura 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). 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):

- “*Il Regno di Dio si è reso vicino*” (Mc 1,15b), *engiken* indica una imminenza non più rimandabile che confina con l’attività di Gesù.
- 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.
- Il detto sulla cacciata dei demoni (Lc 11,20; Mt 12,28) è il realizzarsi della regalità liberatrice di Dio.
- 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.
- 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.
- 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 empì. La stessa tradizione greco-romana conosce questo tema²³.

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 di Cristo fondamento della fede cristiana

Tutto il cristianesimo si fonda sull'annuncio (*Kerugma*) 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 inscritto 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.

²³ HENGEL M., *Crocifissione ed espiazione*, Paideia, Brescia 1988

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. È 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.** “*O notte - canta l'“Exultet” di Pasqua - tu solo hai meritato di conoscere il tempo e l'ora in cui Cristo è risorto dagli inferi*”. 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: È 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 (Kurios) 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: *anisthmi*), 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.

Un breve cenno all'uso semantico che troviamo, in genere, nella predicazione apostolica delle origini: il Nuovo Testamento adotta due diverse famiglie verbali quando parla di risurrezione, sia in senso intransitivo (risorgere) che transitivo-attivo (risuscitare):

1. *anhistemi*, greco *anisthmi*, sost. *anastasis*, greco *anastasij*
- nel greco: al transitivo mettere in piedi, far alzare, in senso intransitivo: alzarsi, sollevarsi.
2. *egheiro*, greco *egeirw*, sost. *eghersis*, greco *egersij*
- nel greco profano: al transitivo svegliare, alzare, erigere, animare; all'intransitivo: alzarsi, sollevarsi

Quasi esclusivamente nel Nuovo Testamento i due concetti vengono usati nel senso della risurrezione dalla morte. I due vocaboli, tanto il verbo quanto il sostantivo, vengono spesso usati nel N.T. come sinonimi: per quanto riguarda l'uso nel primo gruppo è più usato il sostantivo *anastasis*, nel secondo il verbo *egheiro*. Un particolare: generalmente la radice *egheir-* designa l'evento pasquale, cioè la risurrezione a vita del crocifisso; mentre i termini della radice *anhist-* sono usati, oltre che nel contesto della Pasqua, anche in riferimento alle risurrezioni di morti compiute durante la vita terrena di Gesù. Un'altra sottolineatura: *egheiro* esprime principalmente l'agire di Dio per e in Cristo, mentre *anhistemi* in certo senso si riferisce a ciò che è percepibile alla sfera umana.....

Importante, come abbiamo già visto, 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. corruttibilità (φθορά, phthorà) | - | incorruttibilità(αφθαρσία, aphtharsia) |
| 2. miseria (ατιμία, atimía) | - | gloria (δοξα, doxa) |
| 3. debolezza (ασθενεία, asthéneia) | - | 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 corruttibile si vesta di incorruttibilità 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 preannunciata 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).

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 depresso 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 ungerne 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 raggiante 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'Apóstolo 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'apóstolo 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 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 annunciato 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 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' 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: “*Distruggete 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 “Kurioj” (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 “Kurioj” 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. At 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 annunziare 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

Lo sviluppo della cristologia nei primi secoli della Chiesa

In base alla loro esperienza di fede, le prime comunità cristiane hanno subito avuto chiara la portata salvifica dell'opera e del messaggio di Cristo: incontrandolo l'uomo poteva sperimentare un mutamento ontologico e la propria deificazione che comportava il superamento della paura della morte. Tuttavia di fronte alla necessità di salvaguardare l'unità della fede e di rispondere agli attacchi del giudaismo e alle critiche di carattere filosofico mosse dai pagani contro l'idea dell'Incarnazione, che si scontrava con i fondamenti dello stoicismo e del platonismo, occorreva spiegare questa nuova realtà, rispondendo ad un doppio interrogativo:

- a) come salvaguardare la figliolanza divina integrale di Gesù e la sua integrale umanità?
- b) come affermare la divinità di Gesù senza mettere in discussione l'unità e l'unicità di Dio?

Nel tentativo di superare queste difficoltà sin dalla fine del I secolo si svilupparono dottrine che, tuttavia, non riuscivano a conciliare i vari elementi del problema, esaltando un aspetto a danno dell'altro: se le **sette giudaico-cristiane ebionite** difendevano l'umanità di Gesù al punto da non prendere in considerazione la sua divinità, i **docetisti** affermavano che il Logos era sceso in Gesù solo al momento del Battesimo, per poi abbandonarlo all'inizio della Passione, mentre Marcione e, in modo diverso, le **dottrine gnostiche** rifiutavano l'idea che Gesù avesse assunto una vera carne materiale, mettendo in discussione la stessa autorità delle Scritture²⁴. Peraltro apparve subito chiara l'idea dell'*admirabile commercium*, secondo cui in Gesù Dio si era fatto veramente uomo affinché l'uomo potesse essere deificato. Infatti, come noteranno i Padri, si è compreso che per avere una nuova creazione occorre che vi sia l'azione di un creatore divino (vedi Atanasio), che la figliolanza divina, ricevuta gratuitamente dall'uomo, gli sia stata comunicata dal Figlio (vedi Cirillo) e quindi che il Verbo per sanare integralmente l'uomo doveva aver assunto integralmente l'umanità (vedi Gregorio Nazianzeno).

In questa prima fase (II-III secolo) di notevole importanza sono i chiarimenti offerti da **Ireneo** che, contro le tesi gnostiche e marcionite, affermava la perfetta continuità tra Dio e il Figlio (e quindi tra l'AT e il NT), difendeva l'idea dell'esistenza eterna del Figlio e il suo ruolo nella creazione e, parlando dell'Incarnazione, faceva suo il principio dell'*admirabile commercium* e riconosceva la perfetta coincidenza tra il Verbo e Gesù di Nazaret. Sulla stessa linea di principio **Tertulliano**, scontrandosi con le **teorie monarchiane** (modalisti e adozionisti), introduceva il concetto di Trinità e insisteva sulla necessità che l'Incarnazione fosse reale, mentre, seguendo una dottrina più vicina al neoplatonismo, **Origene** escludeva la possibilità di una divisione sostanziale tra Padre e Figlio (era stata ipotizzata dai valentiniani) e deduceva l'idea della generazione eterna del Figlio. Tuttavia se questi autori fissano alcuni criteri che sarebbero stati utili nello sviluppo della cristologia presentano aporie e punti non ancora chiariti, che potevano essere soggetti ad interpretazioni non ortodosse: Ireneo per spiegare l'identità tra Verbo e Gesù storico usa il termine mescolanza, termine che, come vedremo in seguito, genererà non poche confusioni; Tertulliano intuisce che nella persona di Cristo le *sostanze umana e divina non sono mescolate*, ma non sa spiegare come ciò avvenga; Origene per spiegare le missioni salvifiche del Figlio e dello Spirito Santo usa espressioni che sembrano tradire una sorta di subordinazionismo. A fare luce su questi elementi provvederà la riflessione dei secoli successivi che porterà alle formulazioni dei primi Concili.

Il monarchianismo cerca di salvare a tutti i costi l'**unità in Dio**. E' Tertulliano ad utilizzare per la prima volta questo termine. Questa eresia assume due forme:

²⁴ Il primo negava qualsiasi valore all'AT, mentre i secondi asserivano l'esistenza di una nuova Rivelazione che Gesù aveva riservata a pochi eletti e che non era presente nei Vangeli canonici.

1. monarchianismo dinamico o adozionismo: Gesù di Nazaret era dotato di una forza, di una *dunamij*, che lo contraddistingueva da tutti gli altri uomini, pur rimanendo sempre un uomo: Gesù viene “*adottato*” da Dio. Due teologi: **Teodoto di Bisanzio** (verso il 190 a Roma) afferma che nel battesimo Gesù è stato dotato della natura divina, non essendo egli Dio. Su Gesù scese il Cristo. **Paolo di Samosata** (morto verso il 272), vescovo di Antiochia, sostenne che sia il Figlio che lo Spirito **non avevano una sussistenza propria** pur avendo la loro esistenza in Dio (un po’ come la sapienza la parola per l’uomo: queste realtà non hanno una loro sussistenza propria pur esistendo nell’uomo). Il *logoj* sarebbe quindi una proprietà divina che si unisce, che va ad abitare in Gesù di Nazaret e lo rende il Salvatore. Il *logoj* **non è un’ipostasi divina**. Le dottrine di questi teologi non avranno molto seguito e saranno presto condannate.

2. Monarchianesimo modalista (patripassianesimo, sabellianesimo): **Noeto e Prassea** (attivi in Asia alla fine del II° secolo) elaborano il **patripassianesimo**: secondo loro l’unico Dio è identificato nel solo Padre, e il Figlio non è che un modo attraverso il quale Dio si manifesta per attuare la redenzione. Sulla croce quindi non avrebbe sofferto il Figlio, bensì il Padre. Tertulliano condanna il patripassianesimo nell’*Adversus Praxesan*.

Sabellio sostenne invece che Padre, Figlio e Spirito fossero **tre modi** attraverso i quali Dio si è manifestato in momenti diversi della storia. Al Padre corrisponde la creazione, al Figlio la redenzione e allo Spirito la santificazione. I passi biblici che Sabellio adduceva erano: “*Gli rispose Gesù: Da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai conosciuto, Filippo? Chi ha visto me ha visto il Padre. Come puoi dire: Mostraci il Padre? Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me? Le parole che io vi dico, non le dico da me; ma il Padre che è con me compie le sue opere*” (Gv 14, 9-10) e “*Io e il Padre siamo una cosa sola*” (Gv 10,30). Si nota come in Sabellio ci sia una netta distinzione fra quella che viene chiamata “*Trinità economica e Trinità immanente*”: in Dio non esiste separazione, distinzione; solo nel momento del suo comunicarsi in vista della redenzione avviene una triplice manifestazione.

I grandi concili cristologici

La crisi ariana e il concilio di Nicea (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**. Con **Ario** (260-336), presbitero di Alessandria troviamo un **subordinazionismo estremo** che si propone innanzitutto di salvaguardare il monoteismo cristiano, la monarchia del Padre. Verso il 320 Ario cominciò a diffondere le sue convinzioni in opere che furono però distrutte dopo il concilio di Nicea. Di lui ci sono rimaste tre lettere e vari frammenti del suo componimento *Thalia* (banchetto). Radicalizzò le tendenze subordinazioniste della precedente tradizione, elaborando un sistema in cui Dio e il mondo si pongono in radicale distinzione tra loro e quindi esigono di venir conciliati attraverso un *logoj* inteso come “*essere intermedio*”.

Secondo Ario il **Figlio è stato creato dal Padre** e prima di essere generato non esisteva, il Figlio ha così principio, mentre il Padre non ha principio, il Figlio deriva dal nulla. Ario non distingue tra generazione eterna e creazione nel tempo. Il Figlio non è allora Dio, come non è Dio lo Spirito Santo. Ario sostiene le sue posizioni richiamandosi a passi biblici come Pro 8, 23; Sir 24,9; Col 1, 15 etc. dove si usano i verbi creare, generare o testi giovannei apparentemente subordinazionisti (Gv 14, 28; 17, 3; ma anche Mc 10, 18) etc. Per Ario il logoj è un “secondo” Dio, la più nobile delle creature, ma pur sempre **creatura**, nata nel tempo; il Figlio è stato generato prima della creazione del mondo, ma non è coeterno con il Padre; il Figlio esiste nell’*ante tempus* e non *ab aeterno*.

Il Figlio è dunque ktisma (creatura), anche se diversa dalle altre cose create: infatti attraverso questa creatura “speciale” sono state fatte tutte le altre cose. Il figlio è quindi un **essere intermedio**, un demiurgo: non può essere chiamato Dio, al limite è un “secondo” Dio. Lo Spirito è la prima creatura del Figlio e si colloca ad un livello inferiore rispetto ad esso. Vediamo come con Ario abbiamo una vera e propria ellenizzazione della fede cristiana: per il mondo greco era assolutamente impensabile un Dio che si potesse essere incarnato e addirittura che avesse sofferto. L’idea di **immutabilità**, propria del pensiero greco, andava a tutti i costi salvata.

Il **Concilio di Nicea**, primo ecumenico del mondo cristiano, fu convocato (e presieduto) dall'imperatore Costantino, preoccupato dalle dispute tra cristiani che si facevano sempre più aspre. Se prima tali dispute erano tenute all'interno di luoghi di culto quasi in sordina o confinate nelle sedi ecclesiastiche, ora che Costantino aveva dato al Cristianesimo un'autorità all'interno dello Stato, queste dispute erano diventate anche una questione di stato e come tali andavano trattate: infatti, se queste non fossero state risolte avrebbero dato un ulteriore impulso alla fase di disgregazione in cui l'impero si trovava. Con queste premesse, in un clima di grande tensione, il concilio ebbe inizio il **20 maggio del 325**; i partecipanti provenivano in maggioranza dalla parte orientale dell'Impero. Lo scopo del concilio era quello di rimuovere le divergenze nella Chiesa di Alessandria a seguito di quella che sarà chiamata l'**eresia ariana**, e stabilire la natura di Cristo in relazione al Padre; in particolare, stabilire se il Figlio fosse della stessa *ousia*, *ousia* o sostanza del Padre.

Su proposta di Eusebio di Cesarea si arrivò ad una dichiarazione di fede, che ricevette il nome di *Simbolo niceno o credo niceno*. Il simbolo stabilì esplicitamente la dottrina dell'*homooùsion*, cioè della consustanzialità del Padre e del Figlio: nega che il Figlio sia creato (*generato, non creato*), e che la sua esistenza sia posteriore al Padre (*prima di tutti i secoli*). In questo modo, l'arianesimo viene negato in tutti i suoi aspetti. Inoltre, viene ribadita l'incarnazione, morte e resurrezione di Cristo, in contrasto alle dottrine gnostiche che arrivavano a negare la crocifissione. Venne definita ufficialmente la nascita verginale di Gesù, già affermata nel Vangelo di Matteo. Al termine del simbolo niceno dove, volutamente non si intende chiarire la dottrina sullo Spirito Santo limitandosi ad affermarne la fede, fa seguito la condanna (anatema) contro Ario e quelli che dicono: “*C’è stato un tempo in cui non esisteva*” o “*Non esisteva prima di essere stato generato*” o “*E’ stato creato dal nulla*” (affermazioni tratte dagli scritti di Ario), o affermano che egli (il Figlio) deriva da altra **ipostasi o sostanza** o che il Figlio di Dio è o creato o mutevole o alterato, tutti costoro condanna la chiesa cattolica e apostolica.

Il testo conciliare nella parte che riguarda la professione di fede su Gesù Cristo 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. Leggiamo il testo **conciliare di Nicea**²⁵:

²⁵ DS 125

Crediamo...in un solo Signore Gesù Cristo, il Figlio di Dio, generato come unigenito dal Padre, cioè dalla sostanza (ousia) del Padre, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato non creato, consostanziale (omooùsion) al Padre, per mezzo del quale tutte le cose furono create, quelle nei cieli e quelle sulla terra.

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.

A Nicea si sconfessò Ario basandosi sugli antichi simboli battesimali, quindi sulla tradizione e sul dato biblico, non su una riflessione speculativa. Il tutto venne però presentato in un linguaggio segnato dalla cultura ellenistica, dato che diversamente non si poteva fare, quello era il tempo. Così si giustifica la scelta del termine **OMOOUSIOJ** “*homooùsios*” per definire la verità della divinità del Figlio il quale, essendo della **stessa sostanza** del Padre, è Dio come il Padre. Grazie al lavoro di **Atanasio di Alessandria**, si disse infatti che il Figlio è:

- Dalla stessa sostanza del Padre (*ek thj ousiaj tou Patrojì – hoc est de substantia Patris*);
- Dio vero da Dio vero, generato non creato (*gennhntenta ou poiqhenta, genitum non factum*);
- della stessa sostanza del Padre (*omooùsion to patrij - unius substantiae cum Patre*)

La **difficoltà di recezione** delle affermazioni del concilio furono dovute all’uso del termine *homooùsios* per due ordini di motivi: *homooùsios*: non era una parola biblica ed era stata usata in senso modalista da Paolo di Samosata che fu condannato dal sinodo di Antiochia nel 268. Atanasio fu lo strenuo difensore dell’ *homooùsios* di Nicea, a costo di calunnie e perfino della vita (più volte subì minacce e conobbe perfino l’esilio: ben cinque volte per un totale di diciassette anni!).

Nel simbolo niceno troviamo però anche una difficoltà: **l’ipostasi e la sostanza** divina sono equiparate (DS 126) e il rischio è sempre quello di cadere nel sabellianesimo o modalismo. A Nicea, come ha sottolineato Atanasio contro Ario (“*Tu ci porti via il Salvatore*”), si vuole garantire la possibilità di credere in Gesù Cristo salvatore: non ammettere che **Gesù Cristo sia vero Dio e vero uomo** significherebbe togliere la possibilità all’uomo di salvarsi, significherebbe vanificare la redenzione e tutta l’opera realizzata dal Cristo.

La definizione di Nicea costituisce l’atto di nascita del linguaggio propriamente dogmatico nella Chiesa. E’ la prima volta che in un testo ecclesiale ufficiale e normativo si trovano impiegate delle parole che non provengono dalla Scrittura, ma dalla filosofia greca.. Questa novità apparve scandalosa a molti contemporanei e fu la causa di una delle più gravi crisi che la vita della Chiesa abbia conosciuto. In primo luogo, *homooùsios* pareva insinuare il pericolo di una **concezione materialistica** della divinità, nella quale cioè Padre e Figlio fossero intesi come parti o porzioni separabili di una sostanza concreta. Inoltre dava luogo al sospetto di modalismo o sabellianesimo, come abbiamo visto sopra. Ma qual è il senso profondo della scelta dell’ *omooùsioj* che caratterizzerà nel tempo la confessione nicena: il termine vuol significare innanzitutto, contro la riduzione ariana, che il Figlio sta sul **grado di essere del Dio trascendente**. L’intenzione dei Padri conciliari e successivamente di Atanasio consiste nel far luce sul modo di concepire i rapporti fra il Padre e il Figlio, proclamando in maniera positiva la **vera e stretta filiazione divina** del *logoj* generato dalla sostanza del Padre, così come la sua **assoluta identità d’essenza** con l’unico vero Dio.

Un accenno alle **vicende storiche** che caratterizzarono il dopo concilio di Nicea (325-360). La **prima fase** si svolge fino alla morte di Costantino (337): gli ariani sconfitti a Nicea pian piano acquistano la maggioranza, Ario viene riabilitato, Eusebio di Nicomedia ne diviene il laeder ed entra nelle grazie dell’imperatore. Si formano partiti di vescovi contrari a Nicea, Atanasio divenuto vescovo di Alessandria (328), viene depresso ed esiliato a Treviri nel 335 dal sinodo di Tiro perché si rifiuta di reintegrare Ario che muore nel 336, un anno prima di Costantino:

La **seconda fase** si svolge sotto Costanzo e Costante (337-361), il movimento ariano si espande, Eusebio di Nicomedia riceve la sede episcopale di Costantinopoli, diversi vescovi fedeli a Nicea vengono esiliati (papa Liberio, Osio di Cordova, Ilario di Poitiers, e lo stesso Atanasio). Intorno al 360 in oriente l'arianesimo ha il predominio. Più tardi **Basilio di Cesarea** paragonerà la situazione delle Chiese a un combattimento navale sotto la tempesta e in piena notte, dove nessun combattente sa più distinguere il suo alleato dal suo nemico²⁶. **Girolamo** riassumerà la situazione con una di quelle formule assai efficaci: “*allora la parola sostanza ousia fu abolita; la condanna della fede di Nicea fu proclamata ovunque. La terra intera gemette e si stupì di essere diventata ariana (ingenuit totus orbis et se esse arianum miratus est)*”²⁷. Durante questo periodo, viene tenuta una sequenza ininterrotta di sinodi locali tanto in oriente che in occidente, che promulgano numerose formule di fede. Talune sono decisamente ariane, altre restano ambigue, altre manifestano la enorme confusione di questo periodo come ad esempio il **sinodo di Serdica del 342** che, sotto la presidenza di Osio di Cordova, condanna la dottrina delle tre ipostasi e proclama l'unità ipostatica (ancora una volta troviamo l'identità tra ousia e upostasij).

Ma il momento più triste è rappresentato dal **sinodo di Sirmio del 357**, passato alla storia sotto il nome di *blasphemia Sirmiensis*. Eccone la formula IV: “*Quanto al nome di sostanza ousia, poiché i Padri l'hanno impiegato troppo ingenuamente, il popolo non lo comprende e ne è stato scandalizzato, e poiché le Scritture non lo comportano, è stato deciso di lasciarlo da parte e di non fare ormai più assolutamente questione di sostanza a proposito di Dio. Così come le sante Scritture dicono e insegnano, noi diciamo che il Figlio è in tutto simile al Padre*”. Da questa data la formula di Sirmio segna uno **spartiacque** nella storia del dopo-Nicea e da questo momento si è soliti distinguere tre diversi partiti ariani: i più estremisti gli **anomei o eterusiasti** (il Figlio è dissimile dal Padre, di altra sostanza) i cui rappresentanti sono Aezio ed Eunomio; poi gli **omei** (da omoioj, il Figlio è simile secondo le Scritture) rappresentati da Acacio; infine il partito semi-ariano per eccellenza perché più vasto numericamente, è quello detto degli **omeusiani** (da omoiousioj, il Figlio è simile secondo la sostanza al Padre) che è rappresentato da Eusebio di Nicomedia, Basilio d'Ancira, Eusebio di Cesarea (il grande storico della Chiesa antica).

Questo partito prende sempre più campo con il **sinodo di Ancira del 358**, presieduto dal vescovo Basilio ed entriamo nella **terza fase** del dopo-Nicea. In questo sinodo si riconosce il Figlio come coeterno col Padre, generato realmente da lui e perciò pienamente Dio. Questo rapporto era formulato con il ricorso all'espressione “simile al Padre secondo la sostanza” (omoioj kat' ousian), respingendo però l' *homoousios*. Il dibattito si fa sempre più acceso, e grazie alla situazione politica migliore per i fautori di Nicea a seguito dell'avvento al trono di Giuliano (nel 361 restituisce la libertà agli esiliati, anche se poi la politica dell'imperatore cambiò presto e per questo è passato alla storia con il nome di Giuliano l'Apostata), Atanasio riunì ad **Alessandria nel 362 un grande sinodo** con la partecipazione, accanto ai vescovi egiziani, di esponenti dell'episcopato sia occidentale (Eusebio di Vercelli, delegati di Lucifero di Cagliari) che orientale (Asterio di Petra, e altri). E' questo sinodo il capolavoro di Atanasio: egli spinse i vari gruppi a riconoscere reciprocamente la loro ortodossia di fondo, e pertanto la legittimità, in linea di principio, delle due formule: *una substantia* (in greco ousia) e *treij upostaseij*. Il compromesso escogitato da Atanasio, rasserenò gli animi e gettò le basi per un futuro chiarimento: ci si rese conto che il problema era soprattutto di linguaggio e di formule per esprimere compiutamente la fede che Nicea aveva proclamato circa la divinità del Figlio.

Saranno successivamente i **Padri cappadoci** (Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa, Gregorio Nazianzeno) ad elaborare una migliore precisazione terminologica. Movendosi nelle categorie della filosofia stoica, **Basilio** intende la sostanza (ousia) come l'universale indeterminato, ciò che è comune a tutti gli uomini. Le ipostasi (upostaseij), invece, ne sono l'attualizzazione

²⁶ BASILIO, *Lo Spirito Santo*, XXX, 76-77

²⁷ GIROLAMO, *Dialogo tra un luciferiano e un ortodosso*, 19

concreta, individuale, e si effettuano mediante un complesso di *idiomata*, cioè di specifiche peculiariarietà. Basilio e gli altri due Cappadoci distinguono fra:

ousia ousia: essenza comune alle persone divine;

u/postasij hypostasis: proprietà distintiva di ogni singola persona divina. Tale proprietà deriva dal modo particolare con la quale la persona divina partecipa dell'unica *ousia* divina. Si parla allora delle diverse relazioni che intercorrono fra il Padre e le altre persone divine: il Figlio è generato e si trova in una relazione di generazione col Padre, e lo Spirito procede dal Padre e si trova in una relazione di processione dal Padre. Ciò che è tipico del Figlio non lo è dello Spirito e del Padre e viceversa. Questa distinzione delle persone non indica che al Figlio manca qualcosa che invece appartiene al Padre o allo Spirito, ma invece indica che esiste una relazione distinta e unica col Padre. «*Non essere generato (agennesi/a) – essere generato (ge/nnhsij)– procedere (ekpo/reusij)*», sono le tre proprietà che caratterizzano le tre persone divine. Tutta la teologia dei Cappadoci può essere riassunta nella frase: *mia ousi/a, trei=j uposta/seij, cioè: una sola essenza o natura, tre ipostasi o persone.*

Se in Oriente questo appariva sufficientemente chiaro, in Occidente una simile distinzione poneva delle difficoltà. *Upostasij*, infatti, veniva tradotto in latino con *substantia*, per cui poteva sembrare che con le tre ipostasi s'intendessero le tre sostanze divine e quindi si profilasse il **triteismo**, la dottrina delle tre divinità. Viceversa in Oriente risultava di difficile comprensione la distinzione occidentale (Tertulliano) fra *natura* e *persona*, dato che *persona* in greco veniva tradotto con *proswpon*, il cui significato era quello di “maschera” (il termine era derivato dal teatro), cioè un mero modo di apparire, e che quindi ricordava le posizioni modalistiche. La differenza era solo nella distinzione di tipo terminologico, ma identica e comune la confessione di fede: mentre la confessione di Nicea (DS 125) e poi di Costantinopoli (DS 150) parte dal Padre ed afferma poi il Figlio e lo Spirito dell'unica sostanza del Padre, l'Occidente propone, in luogo di una concezione più dinamica, una prospettiva più statica, che ha il suo punto di partenza nell'unica sostanza, della quale poi si dice che sussiste in tre persone. Soltanto con il **II° Concilio di Costantinopoli** (553), il quinto ecumenico, si giunse ad una formulazione comune e si utilizzarono come sinonimi i concetti di *upostasij - proswpa* e *subsistentia - persona* (DS 421).

In questa fase dello sviluppo del dogma cristologico è importante ricordare l'altro grande merito di Atanasio, recepito da Nicea e sviluppato nei successivi Concili 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. Questa riflessione porterà a formulare il 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 famosi²⁸, quello che la Liturgia delle Ore pone al martedì della 1° settimana di Avvento: «*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*

²⁸ GREGORIO di NAZIANZO, *Discorso 45*, 9. 22, 28; PG 36, 634-635. 654. 658-659. 662

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. Trovatela 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 ricevessimo la vita. Così siamo risuscitati con lui perché con lui siamo morti, siamo stati glorificati perché con lui siamo risuscitati».

Le posizioni di Nicea furono poi confermate dal concilio di Costantinopoli del 381, che **completò la confessione di fede (trinitaria) definendo l'origine e la divinità dello Spirito Santo** e la sua azione creatrice e santificatrice nell'uomo e nella vita della Chiesa. La questione sulla divinità dello Spirito Santo cominciò ad imporsi intorno al 342: il patriarca stesso di Costantinopoli Macedonio e alcuni suoi seguaci negarono la divinità dello Spirito Santo, affermando che era semplicemente una creatura spirituale, inferiore al Figlio e a lui sottomessa. Si trattava in pratica di una continuazione dell'arianesimo, qui rivolto alla persona dello Spirito Santo. In poco tempo questo errore si diffuse nel mondo cristiano, secondo la testimonianza di Atanasio in una lettera (359-360) al vescovo **Serapione di Thmuis** (Egitto): *“Tu mi hai scritto, addoloratissimo, che certuni i quali avevano abbandonato gli ariani per cagione della bestemmia contro il Figlio di Dio, professano una dottrina opposta allo Spirito Santo e non solo dicono che egli sia una creatura, ma che è uno degli spiriti servitori e che non differisce dagli angeli che per un grado. Non si può non essere stupefatti di tanta inconsideratezza. Non vogliono, e con ragione che il Figlio di Dio sia una creatura; come mai hanno dunque potuto tollerare anche solo che si dicesse che lo Spirito del Figlio è una creatura?”*²⁹. Nel sinodo di Alessandria del 362, convocato da Atanasio, si arriva così alla condanna di quanti affermano che lo Spirito è creatura ed è di una sostanza diversa dal Figlio³⁰. Tuttavia intorno al 370 la questione dello Spirito Santo si impose all'attenzione generale, coinvolgendo in parte anche l'Occidente.

L'imperatore Teodosio allora convocò nel **381 a Costantinopoli** un concilio, presieduto da Gregorio di Nazianzo, per definire la questione. Varie furono le vicende che si inserirono nella discussione conciliare (il problema della successione della sede di Antiochia a seguito dello scisma avvenuto tra Paolino e Melezio, la morte di Melezio durante i lavori conciliari e l'elezione di Flaviano; la contestata elezione di Gregorio di Nazianzo alla sede di Costantinopoli, il suo volontario esilio e l'elezione di Nettario, l'atteggiamento verso i semiariani, ecc...), tuttavia i lavori del Concilio dal punto di vista dottrinale furono particolarmente celeri (maggio-luglio): esso

²⁹ ATANASIO, *Ad Serapionem*, I,1-2

³⁰ *Tomus ad Antiochenum*, MANSI, III, 347

produsse **4 canoni**, una **formula di fede** (simbolo)³¹ e un **documento dogmatico**, andato perduto. Da menzionare è soprattutto il **primo canone** per la conferma della fede di Nicea e la condanna di tutte le eresie connesse con la controversia ariana: Eunomiani o Anomei, ariani o Eudossiani, semiariani o pneumatomachi; Sabelliani, Marcelliniani, Fotiniani e Apollinaristi³².

Rispetto al simbolo di Nicea, rileviamo, oltre a varie differenze di carattere formale che non incidono nella sostanza dottrinale, due aggiunte significative. La prima è rappresentata dall'espressione "*e il suo regno non avrà fine*", contro la tesi di Marcello d'Ancira secondo cui il regno di Cristo avrebbe avuto fine. La seconda, molto più importante, è quella relativa allo Spirito Santo. La **divinità dello Spirito Santo** viene sancita dal concilio di Costantinopoli con la condanna esplicita degli ariani e degli pneumatomachi (can.1). In riferimento allo Spirito Santo non si usò qui *omoousioj*, (visto quello che era successo a Nicea, né si affermò esplicitamente che lo Spirito Santo è Dio, il che avrebbe precluso ogni possibilità di dialogo con i macedoniani) ma si preferì dire che lo Spirito è *Kurioj*, *Signore* come il Figlio, e non "*servo*". Si afferma poi che lo Spirito Santo è *vivificante*, *zwopoion* (capace di dare la vita, prerogativa assoluta di Dio secondo la Bibbia) e che "*procede ekporeuomenon dal Padre, e col Padre e col Figlio è adorato e glorificato*", quindi lo Spirito è sullo stesso piano del Padre e del Figlio, oggetto di adorazione e preghiera. Mentre nel testo di Gv 15,26 il verbo *procedere* indica il venire dello Spirito dal Padre per la missione salvifica, il simbolo costantinopolitano va alla radice ontologica, al fondamento ultimo della missione e intende il procedere nel senso dell'origine eterna dello Spirito da Dio Padre.

Nel **Concilio di Costantinopoli del 381** oltre all'aggiunta dell'articolo di fede sullo Spirito Santo viene ulteriormente precisata e maggiormente estesa la seconda parte riguardante l'incarnazione del Figlio di Dio e gli eventi legati al mistero pasquale. Ecco qui il testo di Costantinopoli³³

*Il quale per noi uomini e per la nostra salvezza
discese dai cieli e si è incarnato dallo Spirito Santo e dalla vergine Maria,
si è fatto uomo, crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato,
ha patito e fu sepolto, ed è risorto al terzo giorno secondo le Scritture,
è asceso nei cieli, e siede alla destra del Padre,
e di nuovo verrà nella gloria a giudicare vivi e morti,
e il suo regno non avrà fine.*

Le affermazioni del Concilio di Nicea, nella sezione che riguarda la fede in Gesù Cristo, ne confessava la *preesistenza*, la *sua uguaglianza* col Padre e il suo *ruolo nella creazione*; la sezione storico-salvifica veniva ulteriormente arricchita dal testo di Costantinopoli e con più precisione si faceva memoria degli eventi storici principali, che hanno scandito lo svolgersi della vita di Gesù e della nostra salvezza, dalla sua nascita fino all'ascensione al cielo, da dove, con uno sguardo lanciato verso il futuro ultimo e compiuto, aspettiamo il suo ritorno, che decreterà la fine della storia, la quale sfocerà nel regno dell'eternità, dove Dio sarà nuovamente "*tutto in tutti*" (1Cor 15,28).

"Per noi uomini e per la nostra salvezza discese dai cieli"

Questa sottolineatura fondamentale della nostra fede costituisce un passaggio intermedio tra la contemplazione metafisica del Cristo, azione creatrice del Padre, Figlio di Dio, consustanziale al Padre e, quindi, Dio come il Padre, al Gesù incarnato nella storia. Viene quindi ripetuto in qualche modo lo schema del **prologo giovanneo**, in cui Giovanni, dopo aver contemplato lo splendore divino del Verbo, vita di luce per gli uomini, che in principio era presso Dio e per mezzo del quale tutto è stato fatto di ciò che esiste (Gv 1,1-4), passa a contemplarne la gloria nella sua incarnazione:

³¹ DS 150

³² DS 151

³³ DS 150

“E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi abbiamo contemplato la sua gloria, gloria come del Figlio unigenito che viene dal Padre, pieno di grazia e di verità” (Gv 1,14).

In questa breve affermazione dogmatica, che ci fornisce la chiave di lettura e di senso di quanto ci verrà detto subito dopo, si dicono due cose importanti: **a) Gesù è disceso dal cielo**, come dire che l'uomo Gesù non è un qualcosa di diverso da quanto si è contemplato di lui come Verbo della vita, Figlio di Dio e azione creatrice del Padre, ma ne è soltanto la manifestazione storica (1Gv 1,2), che nella sua forma umana si è reso raggiungibile da tutti gli uomini e in questa forma si è avvicinato ad essi, interpellandoli nel loro *habitat* quotidiano, la storia. Quindi la storia di Gesù va letta come la storia di Dio in mezzo agli uomini. **b) Questa sua discesa è motivata da una duplice finalità per noi uomini e per la nostra salvezza.** L'espressione *per noi uomini* dice come tutta la vita di Gesù è stata consacrata all'uomo così da farne una pro-esistenza, cioè una vita spesa a loro totale favore. Essa troverà la sua massima espressione sulla croce, quale dono totale di Dio per noi. *“Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito”* (Gv 3,16a). Gesù dunque è il volto storico di questo amore del Padre per l'uomo, è lo spazio storico in cui il Padre si è avvicinato all'uomo, gli ha teso la mano, dandogli una possibilità di riscatto e riaccendendo in lui la speranza. Se il *per noi uomini* dice il dono totale del Padre, *per la nostra salvezza* specifica il motivo di tale dono ed indica il senso più vero e profondo della missione stessa di Cristo, azione salvifica del Padre nella storia. Una salvezza la cui finalità è quella di recuperare l'uomo alla dimensione stessa di Dio da cui proviene, restaurando in lui e restituendogli la sua dignità primordiale, quella di essere nuovamente immagine e somiglianza di Dio, ricollocandolo nuovamente in sé e condividendo con lui nuovamente la propria vita divina in Cristo e per Cristo (Col 1, 12-14).

Nei passi che seguono ci vengono sinteticamente elencati i momenti fondamentali della storia di Gesù, che costituiscono i passaggi essenziali in cui è contenuta la storia della nostra salvezza e attraverso i quali essa è defluita per noi e su di noi:

- l'incarnazione nel seno verginale di Maria per opera dello Spirito Santo;
- la crocifissione, morte e sepoltura;
- la risurrezione;
- l'ascensione al cielo e la sua glorificazione presso il Padre;
- il suo ritorno nella gloria per il giudizio finale;
- l'inaugurazione definitiva e piena del Regno di Dio (1Cor 15,28).

“si è incarnato dallo Spirito Santo e dalla vergine Maria, si è fatto uomo”

Che cosa abbia significato questa incarnazione per Dio, questo suo discendere dalla sua gloria nell'umiltà della natura umana, ci viene testimoniato nell'**inno cristologico** della Lettera ai Filippesi: *“... Gesù Cristo, il quale pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l'essere come Dio, ma svuotò se stesso, assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini. Dall'aspetto riconosciuto come uomo, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e a una morte di croce”* (Fil 2, 6-8). Lo stato di gloria divina suo proprio non ha impedito a Dio di attuare il suo piano di recupero dell'uomo alla sua dimensione divina. Per fare ciò, Egli ha rinunciato a questa sua condizione naturale in modo traumatico: il testo greco dice *“vuotò se stesso”*, così che in quell'uomo Gesù non rimase più alcuna traccia della gloriosa onnipotenza divina. E' dunque un Dio che rinuncia alle sue prerogative divine e assume una natura di servo, facendosi uomo, dando così una chiara lettura al suo disegno di salvezza: esso è un servizio di salvezza in cui Dio si spende a favore degli uomini, il cui vertice trova la sua attuazione nella morte di croce, tra le più infamanti, che l'uomo abbia conosciuto.

Dio per entrare nella storia ha preso la comune via di tutti gli uomini nascendo da una donna, la vergine Maria. Tuttavia Gesù, pur essendo vero uomo in ogni suo aspetto, fuorché nel peccato (2Cor 5,21; Eb 4,15), possiede in sé, per natura propria, una dimensione divina. La sua nascita, quindi, non dipende dalla volontà umana. L'intervento dello Spirito ci sta ad indicare proprio la sua origine divina, mentre Maria ci indica il luogo umano in cui Dio ha trovato la sua concretezza

storica, ma dice anche come Dio per attuare il suo piano di salvezza abbia bisogno della concreta disponibilità dell'uomo (Lc 1,38).

“crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato, ha patito e fu sepolto, ed è risorto al terzo giorno secondo le Scritture”

Siamo giunti nel cuore del mistero cristiano. Il linguaggio scarno si fa essenziale e gli eventi vengono puntigliosamente incardinati nella storia con il riferimento a Ponzio Pilato. Quattro sono gli elementi che scandiscono tale mistero: **crocifissione, morte, sepoltura, risurrezione**. La croce e la morte hanno costituito sempre un motivo di difficoltà e di scandalo per gli uomini, soprattutto per i non credenti, e del quale già Paolo ci dà testimonianza nella sua Prima Lettera ai Corinti: *“La parola della croce infatti è stoltezza per quelli che vanno in perdizione, ma per quelli che si salvano, per noi, è potenza di Dio. E mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio”* (1Cor 1, 18.22-24). La croce è definita in due modi *“scandalo, stoltezza”* e *“potenza e sapienza di Dio”*. Sono due letture contrapposte e inconciliabili tra loro; due letture che ci testimoniano come l'umanità, proprio dalla croce, è stata spaccata in due: i credenti, che al di là della crudeltà e insensatezza della croce, sanno cogliere l'azione potente di Dio; e i non credenti, che non sanno andar al di là di ciò che la croce denuncia: il fallimento di Gesù e delle speranze che Dio aveva riposto in lui (Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22b).

La sepoltura di Gesù dice due cose: **a)** la morte di Gesù non fu una morte apparente; **b)** Gesù assaporò fino in fondo il dramma del peccato che ha travolto l'uomo, togliendogli ogni dignità, e che ha avuto come prima conseguenza proprio la morte: *“Con il sudore del tuo volto mangerai il pane, finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto; polvere tu sei e in polvere ritornerai”* (Gen 3,19). Il sepolcro è il luogo incontrastato della morte, dove l'uomo sperimenta, tocca con mano la perdita di ogni speranza³⁴. Il grido di Gesù sulla croce *“Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato”* (Mt 27,26b; Mc 15,34b) trova nel sepolcro tutta la sua verità. Il sepolcro è il luogo del silenzio di Dio, dove tutte le pretese di Gesù, quella di essere l'inviato di Dio, di essere suo figlio, i suoi miracoli, promesse di vita nuova, i suoi annunci di un nuovo regno, dell'amore del Padre, della sua provvidenza, di una nuova storia si sono dimostrati soltanto delle illusioni. Tutto è finito. La morte ha smascherato impietosamente Gesù e ha avuto ragione di lui, del suo dichiararsi Dio. Anche le donne di fronte a quel sepolcro vuoto, che non ha saputo custodire il corpo amato del loro maestro, fuggono sgomento e atterrite: *“Ed esse, uscite, fuggirono via dal sepolcro perché erano piene di timore e di spavento. E non dissero niente a nessuno, perché avevano paura”* (Mc 16,8). Ma questo sepolcro dice anche che Gesù ha voluto condividere fino in fondo la triste sorte dell'uomo, mostrandosi in tal modo pienamente solidale con lui. E proprio in questo luogo di disperazione Gesù ha manifestato la sua vera natura di Emmanuele, il Dio con noi. Un Dio che ha rincorso l'uomo fino nel sepolcro. Era necessario, infatti, che Gesù assumesse su di sé l'intera esperienza umana, dalla gioia del concepimento alla disperazione drammatica del sepolcro, perché l'uomo venisse riscattato e redento nella totalità del suo essere di uomo decaduto, offeso e violato dalla morte.

La grandezza di Gesù, della sua predicazione e della sua opera è stata riscattata e recuperata dalla *risurrezione*. Senza risurrezione Gesù sarebbe stato un semplice uomo comune, uno dei tanti della storia. Ma la risurrezione ha rivelato e pienamente confermato la sua figliolanza divina e, quindi, la sua divinità.

³⁴ *“Anche la speme ultima dea fugge i sepolcri”* declama con sconsolata amarezza il Foscolo ne *“ Dei Sepolcri”*

La discesa agli inferi

La menzione *discese agli inferi*, probabilmente di origine siriana, non entrò nel Simbolo niceno-costantinopolitano che si limitò a dire *ha patito e fu sepolto*. La troviamo in Occidente, ad Aquileia, e nel simbolo pseudo-atanasiano detto *Quicumque*³⁵ fino ad entrare ma solo nell'VIII secolo nel testo del Simbolo apostolico³⁶. Qual è il significato di questa formula? I pochi riferimenti del Nuovo Testamento su la discesa agli inferi si possono individuare in Mt 12,40, At 2,24.27 e soprattutto 1Pt 3,18-20; 4,5-6 dove troviamo il senso primo che la predicazione apostolica ha dato alla discesa di Gesù agli inferi: Gesù ha conosciuto la morte come tutti gli uomini e li ha raggiunti con la sua anima nella dimora dei morti. Egli vi è disceso come Salvatore, proclamando la Buona Novella agli spiriti che vi si trovavano prigionieri. La Scrittura chiama *inferi, shéol o ade* (Cfr. Fil 2,10; At 2,24; Ap 1,18; Ef 4,9) il soggiorno dei morti dove Cristo morto è disceso, perché quelli che vi si trovano sono privati della visione di Dio (Cfr. Sal 6,6; Sal 88,11-13). Tale infatti è, nell'attesa del Redentore, la sorte di tutti i morti, cattivi o giusti. La discesa agli inferi è il pieno compimento dell'annuncio evangelico della salvezza. È la fase ultima della missione messianica di Gesù, fase condensata nel tempo ma immensamente ampia nel suo reale significato di estensione dell'opera redentrice a tutti gli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi, perché tutti coloro i quali sono salvati sono stati resi partecipi della Redenzione. Un antico testo dei primi secoli afferma: «Oggi sulla terra c'è grande silenzio, grande silenzio e solitudine. Grande silenzio perché il Re dorme: la terra è rimasta sbigottita e tace perché il Dio fatto carne si è addormentato ed ha svegliato coloro che da secoli dormivano. . . Egli va a cercare il primo padre, come la pecora smarrita. Egli vuole scendere a visitare quelli che siedono nelle tenebre e nell'ombra di morte. Dio e il Figlio suo vanno a liberare dalle sofferenze Adamo ed Eva, che si trovano in prigione. . . “Io sono il tuo Dio, che per te sono diventato tuo figlio. Svegliati, tu che dormi! Infatti non ti ho creato perché rimanessi prigioniero nell'inferno. Risorgi dai morti. Io sono la Vita dei morti”»³⁷.

Oggi, a questa interpretazione tradizionale, si è aggiunta una nuova lettura, elaborata soprattutto dal teologo svizzero H. Urs von Balthasar, il quale vede nella *discesa agli inferi*³⁸ di Cristo l'acme più infimo del suo annientamento e cioè una vera e propria discesa all'inferno. Si tratterebbe allora di una partecipazione non solamente al morire degli uomini, ma alla seconda morte di cui parla l'Apocalisse (Ap 20,6; 21,8) a proposito dei dannati.

“è asceso nei cieli, e siede alla destra del Padre”

Con la sua risurrezione Gesù è entrato nella gloria del Padre, ma l'ascensione dice essenzialmente due cose: **a)** nei confronti del Padre e dello Spirito Gesù riacquista definitivamente e in modo pieno il suo stato iniziale; **b)** nei nostri confronti egli si sottrae alla nostra esperienza fisica, dando così inizio ad un nuovo tempo, quello della fede.

“e di nuovo verrà nella gloria a giudicare vivi e morti, e il suo regno non avrà fine”

La rivelazione neotestamentaria si chiude con un'invocazione, che si eleva dalla comunità credente verso il suo Signore: “*Vieni, Signore Gesù*” (Ap 22,20b). Questa invocazione è emblematica della chiesa primitiva del primo secolo, tutta tesa verso il ritorno del Signore (*parusia*). Questa attesa permea il pensiero e la vita delle prime comunità credenti, convinte com'erano che la morte e la risurrezione di Gesù avessero chiuso la partita con la storia e in lui si fosse inaugurato il tempo escatologico, in cui Dio avrebbe stabilito definitivamente il suo regno di giustizia e di pace in mezzo agli uomini (cfr. (1Cor 15, 22b-27a.28). Strettamente legata alla venuta finale di Cristo viene visto il *giudizio finale*, che coinvolgerà sia i vivi che i morti.

³⁵ DS 75-76

³⁶ DS 23-27-28-29

³⁷ “*Omelia sul Sabato Santo*”: PG 43, 440A. 452C, cf *Liturgia delle Ore, II, Ufficio delle letture del Sabato Santo*

³⁸ BALTHASAR H.U. von, *Mysterium Salutis*, vol. 6, Queriniana, Brescia 1971 pp. 289-324

Lo sviluppo della fede cristologia dal Simbolo di Nicea a quello di Costantinopoli

SIMBOLO NICENO DS 125

Crediamo

in un solo Dio, **Padre** onnipotente,
Creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili.

in un solo **Signore Gesù Cristo**, il Figlio di Dio,
generato come unigenito dal Padre, cioè dalla sostanza (*ousia*) del Padre,
Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero,
generato non creato, consostanziale (*omooùsion*) al Padre,
per mezzo del quale tutte le cose furono create,
quelle nei cieli e quelle sulla terra

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

e nello **Spirito Santo**

SIMBOLO COSTANTINOPOLITANO DS 150

Crediamo

in un solo Dio, **Padre** onnipotente,
Creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili.

in un solo Signore **Gesù Cristo**, il Figlio di Dio unigenito,
generato dal Padre prima di tutti i secoli,
luce da luce, Dio vero da Dio vero,
generato non creato, consostanziale (*omooùsion*) al Padre,
per mezzo del quale tutte le cose furono create

il quale per noi uomini e per la nostra salvezza
discese dai cieli e si è incarnato dallo Spirito Santo e dalla vergine Maria,

si è fatto uomo, crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato,
ha patito e fu sepolto, ed è risorto il terzo giorno secondo le Scritture,
è asceso nei cieli, e siede alla destra del Padre,
e di nuovo verrà nella gloria a giudicare vivi e morti,
e il suo regno non avrà fine.

e nello **Spirito Santo**, che è Signore e dà la vita,
e procede dal Padre (*e dal Figlio*),
con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato
e ha parlato per mezzo dei profeti.

Crediamo una santa cattolica e apostolica chiesa,
professiamo un solo battesimo per la remissione dei peccati
aspettiamo la risurrezione dei morti e la vita del secolo futuro.

Amen

Le controversie cristologiche del V secolo

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.

Tra Nicea (325) e Efeso (431) c'è appena un secolo di distanza: lentamente l'unanimità della fede, lacerata dalla crisi ariana e oscurata dalla confusione del linguaggio, si è ricostituita intorno a parole che garantiscono la vera divinità di Gesù. Tuttavia **all'inizio del V secolo assistiamo ad una serie di contrapposizioni teologiche in riferimento alla dottrina cristologica**, non senza ripercussioni di politica ecclesiastica. Le due grandi scuole teologiche dell'antichità cristiana, l'alessandrina e l'antiochena, ebbero qui il loro massimo punto di scontro dando vita ad un'aspra controversia dottrinale. Quello che è in gioco è **l'unità del Cristo**, vero Dio e vero uomo. Come si deve intendere l'unità di colui che è costituito da due esseri perfetti o completi: Dio e uomo? E' davvero pensabile che il Verbo eterno di Dio abbia subito, *proprio lui*, le umiliazioni e le passioni di una nascita umana, di una vita temporale e di una morte in croce? Lo scandalo dell'incarnazione sembra addirittura raddoppiato dalle chiarificazioni acquisite sull'essere-vero-Dio e l'essere-vero-uomo di Gesù³⁹.

Il Concilio di Efeso (anno 431)

Il concilio di Efeso intese precisare il dato obbiettivo e ontologico del **mistero dell'incarnazione**. L'origine remota del concilio si deve alla polemica circa lo scambio degli attributi (*communicatio idiomatum*) tra le due nature del Cristo. La causa prossima è invece l'aspra controversia dottrinale incentrata sulla questione della legittimità di chiamare la Vergine *Theotokos*, genitrice di Dio. La disputa tra **Cirillo**, il potente patriarca di Alessandria ed il monaco antiocheno **Nestorio**, eletto alla sede patriarcale di Costantinopoli, è emblematica di tutto questo periodo⁴⁰.

Nestorio, per salvaguardare la natura umana di Cristo, considera l'unione di essa con la natura divina per modo di " *inabitazione* " o **unione morale** per " *benevolenza* "; afferma che gli attributi dell'umanità e della divinità non sono interscambiabili ed avanza delle riserve sul termine *Theotokos*, ritenuto ambiguo e tale da accettarsi solo in combinazione con *antropotokos*. Nestorio comunque preferiva il termine *Christotokos*.

Cirillo invece insiste sulla priorità del Dio-Logos che si incarna, sull'unione intrinseca tra natura umana e divina, per cui sono legittimi sia lo scambio degli attributi sia l'uso dei Padri di chiamare Maria *Theotokos*. Cirillo reagisce alle reticenze di Nestorio scrivendo delle lettere, di cui tre a Nestorio, e convocando nel 430 un sinodo ad Alessandria. Da parte sua Nestorio scrive al papa, si rivolge all'imperatore perché convochi un concilio ecumenico. Teodosio II, d'accordo col

³⁹ Cfr. SESBOUE' B., *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, EP, Cinisello Balsamo, 1987, pag. 109

⁴⁰ Cfr. AMATO A., *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna 2008, pagg. 267-283

collega occidentale Valentiniano III, convoca il **concilio ad Efeso nel 431**⁴¹. Il concilio inizia con la lettura del simbolo di Nicea, quindi si approva definitivamente la seconda lettera di Cirillo a Nestorio (detta *Epistola dogmatica*) perché ritenuta conforme alla fede nicena. Si passa poi alla condanna e esclusione di Nestorio da ogni dignità ecclesiale. Negli Atti furono aggiunti gli anatemi di Cirillo, contenuti nella terza lettera.

Il significato mariologico del concilio è innegabile: difatti sebbene non vi sia definizione il titolo di *Theotokos* conserva sostanzialmente tutto il suo valore. La lettera dogmatica di Cirillo contiene tre brani relativi a Maria: i primi due hanno per soggetto il Verbo, il terzo invece è conseguenza della fede cristologica trasmessa dai Padri: “*perciò essi non dubitarono di chiamare la santa Vergine Theotokos*”. Il concilio di Efeso, per quanto riguarda la confessione mariologica, ha conosciuto un doppio epilogo: la *formula di unione*⁴² del 433 che sigilla l’intesa tra Cirillo e Giovanni d’Antiochia⁴³, e l’*horos* o definizione del **concilio di Calcedonia** nel 451, dove entra la menzione di “*Maria Vergine e Madre di Dio secondo l’umanità*”⁴⁴. Dopo Efeso il titolo di *Theotokos* non fu seriamente messo in questione, ma diventerà il paradigma o la tessera dell’ortodossia circa il Verbo incarnato.

Al di là di una persistente immagine primariamente mariana del concilio ad Efeso, occorre tuttavia rilevare che esso possiede **un valore soprattutto cristologico e soteriologico**⁴⁵. Il concilio risolve infatti il dibattito circa l’unione delle due nature umana e divina nell’**unica persona del Verbo**, ciò che rende possibile la comunicazione degli attributi. Tuttavia la formula usata da Cirillo «*un’unica natura del Dio Logos incarnata, mia fusij tou qeou logou sesarkwmenh*», che egli credeva di Atanasio (ma che in realtà era di Apolinare di Laodicea) è ambigua, in quanto ancora il termine natura (*phisis*, *fusij*) non è chiaramente distinto da quello di ipostasi (*upostasij*), cioè di soggetto sussistente concreto. Cirillo intende «*una sola natura*» come «*una sola ipostasi*», il che è inaccettabile per Nestorio. La formula di Cirillo non significa altro che nell’unico soggetto del Logos incarnato sussistono in modo integro e inconfuso le caratteristiche dell’umanità e della divinità. Vale la pena leggere il passaggio centrale della seconda lettera di Cirillo a Nestorio: «*Il Logos, avendo unita a sé secondo l’ipostasi in modo indicibile e inconcepibile una carne animata da anima razionale, è diventato uomo ed è stato chiamato Figlio dell’uomo, non soltanto per suo volere e beneplacito e neppure per l’assunzione di un solo prosopon. Affermiamo così che sono diverse le nature cche si sono unite in vera unità, ma da ambedue è risultato un solo Cristo e Figlio, non perché a causa dell’unità sia stata eliminata la differenza delle nature, ma piuttosto perché divinità e umanità, riunite in unione indicibile e inenarrabile, hanno prodotto per noi il solo Signore e Cristo e Figlio*»⁴⁶. L’espressione nuova «*unione secondo l’ipostasi*» ha lo scopo di mantenere il rapporto di identità concreta tra il Verbo e la sua umanità.

Là dove Cirillo parla di «*unione secondo l’ipostasi*» movendosi nell’ambito del linguaggio della scuola alessandrina secondo lo schema «*logos-sarx*», Nestorio parla solo di «*congiunzione*» o di «*unione per compiacenza*» utilizzando il linguaggio della scuola antiochena secondo lo schema «*logos-anthropos*» (uomo assunto dal Logos, che vi abita come in un tempio) di sapore adozionista. Le posizioni di Cirillo, accolte ad Efeso, saranno la base necessaria per arrivare, con alcune correzioni, e non solo di linguaggio, passando per la “*formula di unione*” del 433, alla definizione di Calcedonia. La chiesa nestoriana ancora oggi professa la cristologia di Nestorio, riassunta nella formula «*due nature, due ipostasi, un prosopon di Cristo*», anche se una dichiarazione congiunta dell’ 11 novembre 1994 con la Chiesa cattolica ha proclamato la fede comune nel mistero dell’incarnazione.

⁴¹ DS 250

⁴² La formula dell’Atto di unione diventerà la matrice della definizione di Calcedonia

⁴³ DS 272; cfr lo scambio epistolare tra i due in CAMELOT P-T., *Storia dei Concili ecumenici II. Efeso e Calcedonia*, LEV, Città del Vaticano 1997, pagg. 189-195

⁴⁴ DS 301

⁴⁵ cfr. SESBOUE’ B., o.c. pag.108ss

⁴⁶ AMATO A., o.c. pag. 279

Il Concilio di Calcedonia (451)

Il ventennio che separa Efeso da Calcedonia, servì a precisare il linguaggio e a chiarire il contenuto dell'affermazione dell'unione delle due nature in Cristo. Le lettere che Giovanni d'Antiochia e Cirillo si erano scambiate nell'aprile del 433 non facevano che esprimere un accordo realizzato con un desiderio sincero di pacificazione, segnando un reale progresso nell'elaborazione di una comune teologia dell'Incarnazione. Contro Nestorio si afferma l'unità di Cristo, contro Apollinare la realtà delle due nature, confessando con chiarezza la distinzione senza separazione delle due nature e la loro unione senza confusione. Tuttavia la formula cirilliana dell'«*unica natura del Dio Logos incarnata, mia fusij tou qeou logou sesarkwmenh*» rischia di provocare ancora confusione e malintesi. Tuttavia, nel dibattito sempre più serrato tra le due scuole teologiche orientali, un ruolo sempre più marcato ebbe la tradizione occidentale latina mediante l'opera di **papa Leone Magno**.

Dopo la morte di Cirillo (444), i contrasti tra i rappresentanti delle due scuole si riacutizzarono nella predicazione di **Eutiche**, monaco costantinopolitano. Eutiche era stato un deciso avversario di Nestorio, ma intestardito a voler prendere alla lettera ma senza capirle alcune formule di Cirillo sull'unità di persona in Cristo, sostenne che prima dell'Incarnazione c'erano due nature in Gesù Cristo ma che nell'Incarnazione la natura umana era stata assorbita dalla natura divina (da qui il nome di *monofisismo* a questa eresia). Denunciato da Eusebio di Dorilea al patriarca di Costantinopoli Flaviano, questi lo invitò a scolarsi davanti a un sinodo che nel 448 lo scomunicò e lo depose. Eutiche fece appello al Papa e continuò a propagandare la sua eresia, forte dell'appoggio di Dioscoro, vescovo di Alessandria, e dell'imperatore Teodosio II, che radunò un Concilio a Efeso nel 449. Il papa Leone inviò al Concilio tre legati con una *Instructio dogmatica*, nota col nome di *Tomus ad Flavianum*⁴⁷, nella quale si affermava con precisa chiarezza l'unità di persona e la duplice natura di Cristo, superando definitivamente, almeno da un punto di vista terminologico, l'ambigua formula cirilliana. È questo il documento cristologico più importante, nel suo genere, della chiesa latina, sintesi della tradizione occidentale, che già con Tertulliano e Agostino, aveva distinto in modo preciso le due nature presenti nell'unica persona di Gesù Cristo.

Ma il Concilio presieduto da Dioscoro e sorvegliato da bande armate di monaci fedeli a Eutiche non tenne conto delle direttive di papa Leone, riabilitò Eutiche e depose i vescovi che gli erano contrari. Il Papa radunò subito un sinodo a Roma, che condannò la procedura di Efeso come un atto di brigantaggio (*latrocinium ephesinum*). L'anno dopo, morto Teodosio II, Marciano suo successore, d'accordo col Papa, convocò un **nuovo concilio a Calcedonia** che si tenne nel **451** sotto la presidenza di tre legati del Papa e la presenza massiccia dei vescovi orientali.

Nella sessione di apertura si leggono e si approvano due lettere di Cirillo (la seconda a Nestorio e quella del 433 a Giovanni d'Antiochia); nelle altre sessioni vengono letti i simboli di Nicea, Costantinopoli, il *Tomus ad Flavianum* di papa Leone. Deposto Dioscoro, vescovo di Alessandria e promotore del *latrocinium ephesinum* del 449 e condannata la sua posizione, dopo diverse e accese sedute⁴⁸ viene accolta la posizione di Leone e definito il dogma controverso attraverso una definizione che più di ogni altra ha avuto influenza nella storia della cristologia. La nuova formula di fede viene vista dai Padri in *continuità perfetta* con Nicea, Costantinopoli ed Efeso. Essa è considerata una *esplicitazione autentica* della fede ortodossa, in risposta alle erronee interpretazioni sorte nel frattempo. Essa infine rappresenta la *convergenza* delle varie tradizioni cristologiche ecclesiali, sia d'oriente che d'occidente. Diversamente da Nicea e Costantinopoli I, la formula calcedonese non è un simbolo vero e proprio con il quadro completo dei misteri della fede: il simbolo viene premesso a quella che è comunemente chiamata la *definizione* (*hóros*) di Calcedonia. Essa vuol essere una risposta dottrinale nuova e chiarificatrice del problema controverso di come spiegare e come esprimere l'unità di Cristo nella globalità della sua condizione divina e umana.

⁴⁷ DS 290-295; cfr. il testo completo in CAMELOT, o.c. pagg. 195-202

⁴⁸ Cfr. tutta la ricostruzione storica e teologica del Concilio in CAMELOT P.-T., o.c. pagg. 112-142

Ecco il passaggio centrale della *definizione (hóros)* di Calcedonia⁴⁹:

*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
[composto] 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 ha trasmesso...*

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 rivelativo) 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'uomo⁵⁰.

⁴⁹ DS 301-302; cfr. il testo completo in CAMELOT, o.c. pagg. 203-206

⁵⁰ A ben guardare, questo linguaggio - pur con i suoi limiti - intende custodire la verità dell'effettivo coinvolgimento di Dio nella storia umana. Entra in gioco ancora una volta il rapporto tra trascendenza e immanenza. Il fatto che l'unico soggetto - l'unica ipostasi - presente nella figura concreta del Gesù dei Vangeli sia il Verbo (l'ipostasi del Verbo) in due nature " *senza divisione e senza distinzione* " dice che è proprio Dio che si coinvolge con la storia degli uomini. È un effettivo ingresso di Dio nel mondo: Dio è immanente al mondo. D'altra parte, il fatto l'unica ipostasi del Logos si dia

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?⁵¹ La definizione dogmatica di Calcedonia non pretende di dare una risposta esaustiva alla questione di 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.

Dopo Calcedonia: il Concilio Costantinopolitano II (553) e il Costantinopolitano III (681)

Il dopo Calcedonia, sulla scia di quello che era successo a Nicea, fu particolarmente travagliato, con lotte e divisioni religiose⁵² e interventi del potere politico in questioni teologiche⁵³: il concilio del 451 non aveva creato l'unanimità in Oriente, anzi! I *calcedoniani* rimasero una minoranza accerchiata dai *nestoriani* da una parte e soprattutto dai *monofisiti* dall'altra, i quali si sentivano eredi e discepoli di Cirillo, strenui difensori della famosa formula «*unica natura del Dio Logos incarnata, mia fusij tou qeou logou sesarkwmenh*» che Calcedonia aveva scartato. I seguaci di Cirillo ritennero la formula calcedonese troppo dualista e nestoriana, per cui andò sempre più ad imporsi una tendenza di tipo monofisita. In questo periodo si è soliti distinguere un **duplice monofisismo**. Quello di stretta osservanza eutichiana, che dopo l'unione ammetteva in Cristo un cambiamento delle due nature, per cui o si aveva una loro mescolanza, o la natura umana veniva assorbita da quella divina o viceversa. L'altro tipo di monofisismo, più moderato nei contenuti dottrinali, di scuola cirilliana, ma più violento nella sua polemica anticonciliare (di Calcedonia) che indeva riproporre, in opposizione al concilio, la dottrina della «*unica natura, mia fusij*».

Ci fu di nuovo il rischio di una divisione e grave lacerazione della cristianità: in questo clima si capisce l'intervento prima dell'imperatore **Zenone** che nel 482 pubblica l'*Henótikon* (documento di unione), per una conciliazione e una convergenza dottrinale fra le varie posizioni e successivamente dell'imperatore **Giustiniano** (527-565), che si prodigò per conciliare la formula cirilliana con la definizione calcedonense. In questo clima è da ricordare quella che passerà alla storia come la «*condanna dei Tre Capitoli*»⁵⁴, la condanna postuma di Teodoro di Mopsuetia, Teodoreto di Ciro e Ibas di Edessa. Deceduti un secolo prima, i tre vescovi erano considerati gli ispiratori di Nestorio e avversari di Cirillo. Considerati gli esponenti ortodossi della corrente cristologica della scuola di Antiochia, condannati dal *latrocinium ephesinum* del 449, erano stati

in due nature "senza confusione e senza trasformazione" suggerisce il fatto che Dio non si confonde con il mondo e conserva la sua trascendenza.

⁵¹ Cfr. AMATO A., o.c. pagg. 300-307 e CAMELOT P.-T., o.c. pagg. 138-142

⁵² La scissione produsse tre Chiese monofisite (non-calcedonesi): la Chiesa copta (Egitto), la Chiesa giacobita (Siria) e la Chiesa armena. Cfr. SINISCALCO P., *Le antiche chiese orientali. Storia e letteratura*, Città Nuova, Roma 2005

⁵³ Ricordiamo gli imperatori Zenone, Giustiniano, Eraclio, Costantino IV, Leone III l'Isaurico, l'imperatrice Irene

⁵⁴ cfr. AMATO A., o.c. pag. 318

prontamente e ufficialmente riabilitati al concilio di Calcedonia del 451. Nonostante l'opposizione in occidente di papa Vigilio, nel tentativo di raggiungere una pacificazione generale della cristianità, Giustiniano promulgò un editto nel 544 contro i Tre Capitoli. Nel 553 il **secondo concilio di Costantinopoli**, convocato da Giustiniano condannò i Tre Capitoli⁵⁵ (in questo testo conciliare c'è anche la condanna di Origene, tre secoli esatti dopo la sua morte!!) e successivamente, minacciato dall'imperatore, lo stesso papa Vigilio aderì a tale condanna.

Il *Costantinopolitano II* va ricordato tuttavia non solo per queste condanne, ma soprattutto per il tentativo di spiegare **come debba intendersi** la definizione di Calcedonia. I principali pronunciamenti cristologici riguardano: a) l'affermazione dell'indiscutibile unità del Logos, anche dopo l'incarnazione, pur nell'integrità della sua natura divina e umana; b) l'esclusione in lui di ogni divisione, per cui la sua unione con la natura umana non è estrinseca, ma intrinseca e «*secondo l'ipostasi, kat' vupostasin*»; c) la riaffermazione della «*communicatio idiomatum*» sul quale si fonda non solo il titolo mariano della *Theotokos*, ma anche l'unica adorazione al Dio Verbo insieme alla sua carne e la fondatezza e l'ortodossia della formula teopaschista (cara a Giustiniano) «*unus de Trinitate passus est*». 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.

La corrente monofisita non si placò dopo il Costantinopolitano II e si evolse in forme sempre più complesse. Assodato ed ormai riconosciuto che in Cristo ci sono “*due nature*”, i monofisiti cercano di portare il discorso dalle nature (ormai costretti ad accettare che siano due!) all'energia o attività (*enèrgheia*) e alla volontà (*thèlema*). Ne intendono affermare l'unicità. Il patriarca di Costantinopoli Sergio (610-638), suggerisce all'imperatore Eraclio di recuperare il favore dei monofisiti – soprattutto a Oriente dell'Impero – attraverso la pubblicazione di alcuni documenti, nei quali, pur riconoscendo l'unità della persona di Cristo in due nature (Calcedonia), si avanza la tesi secondo la quale in Cristo vi è “*una sola energia*” ed “*una sola volontà*”. Cioè, l'energia e la volontà divina. Da qui i termini: **mono-energismo e mono-telismo**. I monofisiti dell'Egitto, con a capo Cirio patriarca di Alessandria, e quelli dell'Armenia accettarono, gli uni nel 633 e gli altri nel 634, la dottrina di Sergio. Immediatamente Sofronio, vescovo di Gerusalemme, denunciò l'eresia con la *Lettere asinodale di intronizzazione* del 634, diretta a papa Onorio; ma Sergio riuscì a guadagnare il Papa alla sua causa⁵⁶ e, forte di questo appoggio, fece pubblicare dall'imperatore Eraclio l'*Ectesis*, una professione di fede di tendenza monotelita (638). Contro l'*Ectesis* si levarono proteste in Occidente e in Oriente, sicché Costante II (641-668) successore di Eraclio, fu costretto (648) a ritirare l'*Ectesis* e a sostituirla con un nuovo decreto, il *Typos perì pisteos* (Documento sulla fede), col quale si imponeva il silenzio sulla questione della unica o duplice volontà di Cristo. Nel 649 papa Martino I riunì un concilio nel Laterano, condannò tanto l'*Ectesis* che il *Typos* e impose la dottrina delle due volontà e della duplice operazione in Cristo; l'imperatore fece allora arrestare il Papa e lo mandò in esilio nel Chersoneso dove morì nel 655. La lotta però contro il monotelismo non cessò e **Massimo il Confessore** (580-662) ne divenne il campione.

Il sinodo lateranense veva messo 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**⁵⁷. L'affermazione del Concilio del Laterano porterà alla definizione del Costantinopolitano III, in continuità con la dottrina dei Padri e del Concilio di Calcedonia. Ma, d'altra parte, essa ci aiuta in modo del tutto speciale a corrispondere alle esigenze

⁵⁵ DS 421-438

⁵⁶ La *questione* dell'ortodossia di papa Onorio è stata oggetto di lunga discussione, soprattutto per il peso della condanna del Concilio Costantinopolitano III (DS 550-552)

⁵⁷ DS 500

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 Getsemani⁵⁸.

L'imperatore Costantino IV d'accordo con papa Agatone (678-681) convocò un concilio a **Costantinopoli** (VI ecumenico, III della sede imperiale) nel 680-681, nel quale venne definitivamente liquidata la questione del monotelismo: «Conveniva, dice il Concilio, che la volontà della carne fosse mossa dalla volontà divina e che le fosse sottomessa. Come infatti la carne è veramente la carne del Verbo divino così la volontà naturale della carne è la volontà propria del Verbo divino»⁵⁹. I lavori iniziano in una sala del palazzo imperiale, sotto la cupola (da cui il nome di Concilio "trullano"). Sono presenti 43 vescovi, tra quali i legati di papa Agatone. Il decreto dogmatico del *Concilio Costantinopolitano III* può essere diviso in base alle due sessioni.

La **prima sessione** condanna i monoteliti e anche papa Onorio. È la prima volta che un Concilio condanna un papa!⁶⁰. La **seconda sessione**, quella più cospicua, è molto interessante e dà una definizione delle volontà e delle attività di Cristo⁶¹. Possiamo suddividerla in tre parti:

- la prima fa una lista delle fonti (la lettera di papa Agatone all'imperatore, il sinodo lateranense) e dei testi della tradizione (i 5 concili ecumenici, le lettere di Cirillo e il *Tomus ad Flavianum*);
- la seconda parte espone il simbolo di Calcedonia, con una interessante aggiunta in riferimento a Cristo: "*uno della santa, consostanziale e vivificante Trinità*";
- infine, la definizione vera e propria circa le volontà e le operazioni in Cristo.

Le affermazioni fondamentali del Costantinopolitano III sono sostanzialmente tre: 1) si confessano in Cristo due volontà e due operazioni. Esse sono dette "naturali", nel senso che provengono dalla "natura". In questa affermazione, è da vedersi la vittoria del pensiero di Massimo il Confessore, il quale - contro Sergio - ha sostenuto che volontà e operazione appartengono alla natura e non all'ipostasi. Per questo, se le nature sono due, due devono essere anche le volontà e le operazioni⁶²; 2) L'affermazione delle due nature e conseguentemente delle due volontà e operazioni, però, non mette in dubbio l'unità del soggetto in Cristo: è "*uno della santa Trinità*", la persona del Verbo, Figlio eterno del Padre; 3) Il rapporto tra volontà umana e divina viene precisato attraverso i quattro avverbi usati a Calcedonia per esprimere il rapporto delle nature:

- nella distinzione (senza confusione/mutazione): volontà e operazione umana e divina mantengono ciascuna le proprie proprietà. Quella divina non assorbe o annulla quella umana; quella umana non intacca né riduce quella divina.
- nell'unità (senza divisione/senza separazione): volontà e operazione umana e divina sono sempre e solo dell'unico soggetto, cioè la persona del Figlio del Padre. Non danno quindi origine a "due soggetti" diversi.

Interessante a questo punto è riflettere sulla domanda del patriarca Sergio. Se l'unico soggetto, l'ipostasi del Verbo, Figlio di Dio, vive e si esprime attraverso due operazioni e due volontà, non si cade in contraddizione? Non c'è forse il rischio di un conflitto interiore nell'unico soggetto di Cristo e di uno sdoppiamento in Cristo? Infatti, almeno per quanto ci riguarda, non facciamo spesso esperienza di un "*dissidio*" tra volontà della carne e volontà dello spirito? Qui si trova una risposta molto importante e ricca, che il Concilio non esplicita, ma che ci permette di

⁵⁸ Cfr AMATO A., o.c. pg. 331-333 la dottrina di Massimo il Confessore

⁵⁹ Cfr. DS 556-557

⁶⁰ Cfr sopra nota 46

⁶¹ DS 553-559

⁶² Una controprova della validità di questo linguaggio, la troviamo in trinitaria. In Dio c'è una *ousia* (natura) sola e tre ipostasi: in quel caso, noi diciamo che in Dio c'è una sola volontà e una sola operazione. Ciò implica il fatto che volontà e operazione sono relative alla natura, non all'ipostasi.

dare. La volontà (e l'operazione) umana appartiene – insieme a quella divina – all'ipostasi del Verbo, il Figlio del Padre. Il Concilio esprime questa stretta relazione tra volontà umana e Figlio di Dio attraverso la categoria di “*deificazione-divinizzazione*”, che è tipica della visione antropologica greca. Il Concilio dice che la volontà umana di Cristo è “*deificata*” o “*divinizzata*”.

Che cosa vuol dire deificazione/divinizzazione? Il cammino del credente - per i greci - è un cammino di “*divinizzazione*”: un cammino che lo separa sempre di più dal peccato e lo conduce sempre di più in una relazione di amicizia con Dio. Ebbene, nel caso di Gesù questo cammino è come giunto a compimento: la natura umana e conseguentemente la volontà e l'attività umane sono completamente “*deificate*” e “*divinizzate*”. Ciò non vuol dire che la volontà umana di Cristo abbia cambiato “*stato*” o “*natura*”. La natura umana e la volontà umana di Cristo continuano a restare tali: non sono natura divina! Solo che in Cristo la natura umana e la volontà umana hanno raggiunto il “*massimo livello*” che potevano raggiungere (deificazione). È la piena vittoria e liberazione dal peccato. Nella natura umana di Gesù - nella sua volontà e nella sua attività - non c'è alcuna ombra di peccato: “*Egli è simile a noi in tutto, fuorché nel peccato*” (cfr. Eb 4,15). La volontà umana di Cristo, divinizzata, cioè liberata dal peccato, è una volontà ormai trasparente alla volontà divina e per questo non c'è più contrapposizione dell'una contro l'altra. Qui sta la differenza tra la volontà nostra e la volontà umana di Gesù: la nostra è “*peccatrice*”, la sua è “*salvata*” e per questo non conosce contrasto, ma piena sottomissione alla volontà divina. In Cristo ci sono due volontà, ma non in contrasto l'una con l'altra, bensì in piena armonia, perché la volontà umana, in virtù dell'unione ipostatica, è “*divinizzata*”, cioè liberata dal peccato e “*salvata*”. Conseguentemente, la volontà umana di Cristo è tutta rivolta alla volontà divina. Non c'è né contrasto né contrapposizione dell'una con l'altra: in lui la volontà umana è “*trasparente*” a quella divina. La volontà umana riconosce con lucidità che la propria libertà e la propria realizzazione si attua nella volontà divina⁶³.

La riflessione sulla natura umana di Cristo e sulla sua volontà ci permette un ulteriore aggancio di **carattere antropologico**. Cristo non è solo “*perfettamente uomo*”, nel senso che ha assunto una piena e perfetta natura umana. Cristo è anche “*l'uomo perfetto*”, nel senso che realizza sino in fondo la possibilità dell'esistenza dell'uomo: egli sta di fronte al credente come il modello verso cui tendere, affinché in ogni cristiano progredisca quel processo di pieno e totale adeguamento della propria volontà alla volontà di Dio. In questa prospettiva prende significato il testo del Vaticano II: «*Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione. Nessuna meraviglia, quindi, che tutte le verità su esposte trovino in lui la loro sorgente e tocchino il loro vertice. Egli è “l'immagine dell'invisibile Dio” (Col. 1, 15). Egli è l'uomo perfetto, che ha restituito ai figli d'Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato. Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime. Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo. 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*

⁶³ Si potrebbero fare due domande: perché la natura umana di Gesù è “*senza peccato*”? Per pura grazia (per puro dono) di Dio e in forza dell'unione ipostatica. La natura umana di Gesù - senza peccato - è ancora “*natura umana*”? Sì, perché il peccato non è “*connaturale*” all'uomo: è un “*accidente*”, che è stato introdotto nella storia, ma non è “*essenziale*” alla struttura dell'uomo. L'uomo non è stato creato “*peccatore*” e ciò non fa parte della sua essenza. È diventato peccatore dopo. Queste due considerazioni ci fanno pensare a Cristo davvero come ad una “*nuova creatura*”, cioè un nuovo Adamo, un nuovo inizio della storia dell'umanità, che si contrappone al vecchio Adamo. In Cristo la storia conosce un “*nuovo inizio*”: una nuova partenza. Anche l'insistenza della tradizione sulla verginità di Maria, sulla sua nascita per opera dello Spirito Santo, l'assenza del ruolo “*fisico*” di Giuseppe... intendono ribadire che l'umanità di Gesù è una umanità vera e reale, però sganciata dalla storia di peccato (e dal peccato originale). La sua natura umana è solidale e vera, ma al contempo è scevra dal peccato. Il dogma dell'Immacolata concezione ratifica il carattere del tutto unico dell'umanità di Gesù: egli non discende dalla stirpe di Adamo peccatore. Ha un'origine “*nuova*”, rispetto alle generazioni umane.

fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché nel peccato»⁶⁴. In quest'ottica, viene superata l'odiosa contrapposizione tra grazia e libertà, che tanto male ha fatto alla teologia. Tanto più l'uomo si "divinizza", tanto più diviene libero e tanto più facilmente risponde alla grazia di Dio. La grazia e la libertà non sono una nemica dell'altra, ma una rende possibile e realizza l'altra. Questo in Cristo avviene ed è avvenuto al massimo grado.

Valutazioni sul Concilio Costantinopolitano III

Il Concilio di Costantinopoli III completa l'itinerario dei grandi concili cristologici: dalla storia della salvezza all'ontologia e dall'ontologia alla storia della salvezza. Schematicamente, si potrebbero individuare tre grandi tappe:

- a) il Gesù della storia della salvezza. Il Gesù del NT --> il Gesù dei primi simboli (simbolo Apostolico);*
- b) il Gesù nella sua ontologia. Nicea (Logos-Dio) --> Efeso (soggetto-Verbo) --> Calcedonia (un'ipostasi/due nature) --> Costantinopolitano II (unità nell'ipostasi)*
- c) il Gesù della storia della salvezza. Costantinopolitano III (perfetta volontà e attività umana).*

Questo schema è molto istruttivo per quanto riguarda il modo di procedere della cristologia: si innesca un circolo ermeneutico tra il Gesù della storia della salvezza e la sua identità. La vicenda concreta del Gesù dei Vangeli rinvia alla domanda ontologica: chi è Cristo in se stesso? Dall'altra parte, la riflessione sull'ontologia di Cristo, spinge nuovamente verso il Gesù dei Vangeli, perché la sua identità profonda (la riflessione sulle sue volontà, nel nostro caso) lo svela come un essere "storico", pienamente "umano". La riflessione sull'identità di Cristo manifesta che Gesù non è una realtà astratta, ma in quanto pienamente umano è un-essere-per-la-storia.

Va detto che questo circolo ermeneutico tra "*Cristo della storia della salvezza*" e "*Cristo in sé*", avviato e realizzato nei primi sei grandi concili ecumenici, non ha funzionato molto nella teologia dei secoli successivi. La cristologia tardo-medievale e tardo-scolastica, soprattutto, si è fermata alla seconda fase, quella cioè della investigazione del "*Cristo in sé*", che lascia in secondo piano la realtà storica e umana di Gesù (il suo vero soffrire, agire, piangere, volere...). Insomma, un conto è leggere il Gesù dei vangeli e lasciarsi incontrare da lui: un conto è pregare colui, che è un'ipostasi in due nature. La cristologia tardo-medievale e successiva (cfr. la tardo-scolastica) contribuirà a stabilire un fossato tra il Cristo dei teologi (l'astratto Uomo-Dio) e il Cristo della devozione popolare.

Il Costantinopolitano III spinge fin alle massime conseguenze la verità dell'umanità di Cristo. L'assunzione della natura umana, da parte del Verbo di Dio, comporta che egli abbia assunto anche una operazione e una volontà umana – dice il Concilio. Ciò significa che il Verbo di Dio ha "voluto" ed ha "agito" con una volontà ed una attività come la nostra, come ha ribadito il Vaticano II. Forse è ancora un po' formale questa affermazione, ma ci fa intuire una prossimità di Cristo alla condizione umana che è assoluta. Gesù conosce perfettamente che cosa vuol dire volere e operare da uomini, perché non solo è Dio onnisciente, ma l'ha sperimentato direttamente incarnandosi. Qui si intuisce qualcosa dello **scandalo della incarnazione**: Dio ha accettato di "*sperimentare*" che cosa significa volere e agire "*da uomini*". È bellissima questa sottolineatura intuita dal Costantinopolitano III. Fa sentire Cristo come autentico "*nostro fratello*". È da dire, purtroppo, che anche questa splendida intuizione è rimasta un po' nel cassetto, come quella precedente, nella riflessione cristologica.

⁶⁴ GS 22

Il Costantinopolitano III è l'ultimo passo della cristianizzazione del concetto di trascendenza e immanenza di Dio. Il concilio vede questo rapporto non tanto sul versante divino, ma su quello umano. È ancora il rapporto tra grazia e libertà. In Gesù Cristo, come ci hanno detto i precedenti concili, si realizza un nuovo rapporto tra immanenza e trascendenza (vedi la distinzione delle due nature e la loro unità nell'unica ipostasi). Il Costantinopolitano III mette in luce il significato "*antropologico*" di questo nuovo rapporto tra trascendenza e immanenza: in Gesù Dio e uomo non sono in conflitto. Anzi, il massimo della presenza di Dio (immanenza) non solo permette a Dio di restare Dio e all'uomo di restare uomo (trascendenza), ma consente all'uomo di diventare veramente ciò che è chiamato ad essere. Sì, la presenza di Dio nell'uomo non "*riduce*" o "*diminuisce*" l'uomo, ma consente all'uomo di "*realizzare*" al massimo le proprie possibilità.

Infine, il Costantinopolitano III rivela con chiarezza perché Gesù sia l'unico salvatore. Assumendo la natura umana e la volontà umana, Cristo ha realizzato la nostra salvezza. Si conduce all'ultima conseguenza il principio dei Padri "*ciò che non è assunto, non è sanato*". Se è la volontà il luogo da cui è scaturito il peccato, proprio quella doveva essere assunta! Se Cristo non avesse assunto la volontà umana, la vicenda di Gesù sarebbe rimasta estranea a noi. Ma egli, assumendo veramente la nostra condizione, ci ha mostrato come si vive da Figli e come questo può essere realizzato anche dalla volontà umana. Allora, egli indica solo? No, Gesù non indica solo, ma rende possibile, perché lui è il primo che realizza questa trasformazione nella propria vita. Gesù "*vuole*" da Figlio e così facendo ci mostra la via e ci rivela che "*volere*" da figli è possibile anche per noi uomini, grazie al suo esempio e grazie all'azione dello Spirito. La salvezza, allora, è "*opera di Cristo*", che assume la nostra volontà. Tuttavia è "*opera anche nostra*", che per entrare pienamente in essa siamo chiamati a "*volere*" come Gesù. La salvezza allora non è "*estrinseca*" (compiuta da Cristo una volta per tutte "fuori di noi"). Essa ci riguarda e ci coinvolge (è "*interiore*" a noi), perché esige che la nostra volontà stessa si orienti, decida, scelga "*come ha fatto Gesù*". Certo, questo avviene non in forza delle nostre capacità, ma grazie allo Spirito. In ogni caso, però, la vita del salvato deve "*cambiare*" la volontà dell'uomo: in questo la visione cattolica della giustificazione sembra più conseguente di quella luterana in riferimento allo sviluppo del dogma cristologico come si è delineato - sicuramente con tanta fatica - lungo la storia del pensiero cristiano.

Concilio di Nicea II (787): difesa delle immagini come affermazione del realismo dell'incarnazione

Si era appena smorzata l'eco della controversia monotelita, che già all'inizio del secolo VIII scoppiava con virulenza un'altra grande disputa, quella sulle immagini (**iconoclastia**)⁶⁵. Sarebbe durata quasi un secolo e mezzo, protrandosi ben oltre le decisioni del concilio di Nicea II, e avrebbe costituito **l'ultima tappa dei grandi dibattiti cristologici** della Chiesa antica. La lotta contro il culto delle immagini ebbe in Oriente due fasi.

La **prima** fu avviata, e con estrema violenza, dall'imperatore **Leone III Isaurico** nel 725 con una serie di editti che proscrivevano il culto e l'uso di immagini dei santi e degli angeli, di Cristo e della Madonna, e si concluse nel 780 con la morte dell'imperatore Leone IV. A una fanatica distruzione di tutto un patrimonio artistico e religioso, espressione viva della pietà popolare, corrispose una reazione non meno energica sia da parte di Germano, patriarca di Costantinopoli, depresso dall'imperatore nel 730 e di **Giovanni Damasceno**, i quali nei loro scritti non solo confutarono l'accusa di idolatria mossa contro la Chiesa ma spiegarono la legittimità e la natura del culto delle immagini. Giovanni Damasceno afferma che la nozione di immagine è *analogica*, potendo indicare consustanzialità (come quella esistente tra il Padre e il Figlio nella Trinità), ma anche semplicemente una più o meno accentuata relazione di somiglianza. Con questa distinzione egli rimuove in modo corretto la difficoltà degli iconoclasti sulla consustanzialità

⁶⁵ Cfr. AMATO A., o.c. pag 341-362

dell'immagine col suo prototipo: non ogni immagine deve essere necessariamente della stessa natura del suo modello. Solo il Figlio è «*immagine vivente, naturale ed immutabile del Dio invisibile*»⁶⁶. In secondo luogo, egli presenta l'argomento decisivo per giustificare le immagini cristiane: **la realtà dell'incarnazione del Verbo**. E' la stessa incarnazione che ha circoscritto il Verbo invisibile, eterno e incommensurabile, per questo si può rappresentare sia la sua immagine umana, sia la moltitudine degli eventi salvifici della sua vita. Inoltre, dopo aver sottolineato la bontà della materia e la sua capacità di elevare alle cose spirituali, il Damasceno precisa che la venerazione di un'immagine non è culto idolatrico, dal momento che essa è diretta non alla materia, ma a colui che essa rappresenta. Infine, egli rileva l'utilità dell'immagine sacra e il suo valore pedagogico, che è insegnamento, ricordo e invito all'imitazione di colui che essa rappresenta.

Alla lotta contro le immagini seguì ben presto anche la persecuzione che fece non pochi martiri. Costantino V Copronimo (741-775) continuò l'opera del padre, e così pure Leone IV (775-780), sebbene quest'ultimo fosse meglio disposto a un ristabilimento della pace, grazie ai suggerimenti della moglie Irene, la quale diventata vedova e imperatrice, d'accordo con papa Adriano I e col patriarca di Costantinopoli Tarasio, radunò il **II Concilio di Nicea** (VII Ecumenico) nel 787 nella Chiesa di Santa Sofia. In questo concilio fu definita la legittimità del culto delle immagini e fu condannato l'errore iconoclasta: «*Noi decidiamo di ristabilire, accanto alla Croce preziosa e vivifica, le sante e venerabili immagini: cioè la immagine di Nostro Signore Gesù Cristo, Dio e Salvatore, quella di Nostra Signora Immacolata, la santa Madre di Dio, quelle degli angeli onorabili e di tutti i pii e santi personaggi, perché più si riguardano a lungo attraverso la immagine che li raffigura e più coloro che li contemplan si sentono eccitati al ricordo e al desiderio dei prototipi; decidiamo di rendere loro omaggio e adorazione d'onore, non certo la latria vera e propria che proviene dalla fede e non compete che a Dio solo, ma l'onore che si presta alla Croce preziosa, ai santi Vangeli e agli oggetti sacri; decidiamo anche di arder loro l'incenso e di accendere loro dei lumi com'era pia costumanza degli antichi. Poiché l'onore testimoniato all'immagine venera la persona che l'immagine rappresenta*»⁶⁷. L'argomento centrale della definizione è quello della **tradizione**. L'immagine è considerata un deposito inalienabile dell'autentica tradizione della Chiesa e dopo aver rigettato l'accusa di idolatria, il concilio dichiara solennemente (*horos*) che l'immagine è una predicazione evangelica: annuncia la vera incarnazione del Verbo e ne suscita il ricordo e la venerazione⁶⁸.

Le decisioni di Nicea II furono contestate sia in occidente che in oriente. Nonostante il sostegno di Roma e in particolare del papa Adriano I, il rifiuto occidentale al concilio provenne dalla potente corte franca (lo stesso Carlo Magno, Alcuino, Teodolfo d'Orléans), anche se le motivazioni contrarie apparvero più di carattere politico e di prestigio che di natura teologica.

La **seconda fase** dell'iconoclastia durò circa trenta anni, dell'815 all'842 e fu avviata da Leone l'Armeno (813-820) e proseguita da Michele il Balbuziente (820-829) e da Teofilo (829-842). Vi mise fine l'imperatrice Teodora, vedova di Teofilo, e così la prima Domenica di Quaresima dell'843 fu solennemente celebrata in Santa Sofia di Costantinopoli la prima festa delle immagini o festa dell'Ortodossia, che è restata anche oggi nella Chiesa Orientale.

⁶⁶ GIOVANNI DAMASCENO, *Oratio I*, 8

⁶⁷ DS 600-603

⁶⁸ Per tutta la questione teologica si rimanda a AMATO A., o.c. pagg 352-362 e agli studi più specifici di: SCHONBORN Cr., *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, EP, Roma 1988
EVDOKIMOV P., *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, E.P., Cinisello B. 1990
RUPNIK I.M.-SPIDLIK T., *La fede secondo le icone*, Lipa, Roma 2000

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 considerazioni con una preghiera di **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*».

La Cristologia del Concilio Ecumenico Vaticano II⁶⁹

Breve introduzione al Concilio Vaticano II

Il Concilio Ecumenico Vaticano II⁷⁰, fin dall'inizio evidenzia la sua finalità pastorale, come peculiarità che stava nel cuore di Giovanni XXIII, differenziandosi profondamente dai precedenti concili. La *magna charta* del Concilio può essere rintracciata nel discorso di apertura del Concilio di Giovanni XXIII, dell'11 ottobre 1962. Lo schema di quel discorso, riprendendo gli autorevoli titoli del testo, si dipana come segue:

1. I concili ecumenici nella Chiesa (sguardo retrospettivo, all'insegna della continuità).
2. Origine e causa del Concilio Vaticano II (richiama l'intuizione personale e il pronunciamento pubblico del 25 gennaio 1959).
3. Opportunità di celebrare un Concilio (il famoso passo sui "*profeti di sventura*").
4. Fine principale del Concilio: *aggiornamento*, difesa e diffusione della vera dottrina.
5. In qual modo oggi va promossa e difesa la vera dottrina (testo celebre che distingue tra "*depositum*" e "*modus*").
6. In qual modo vanno combattuti gli errori (passo celebre della "*medicina della misericordia*").
7. Promuovere l'unità nella famiglia cristiana e umana (fondamento di una attenzione ad ampio raggio per il Concilio: Cattolici, Cristiani, non Cristiani).

Almeno tre i tratti salienti che evidenziano il modo di porsi della Chiesa:

1. una "diagnosi serena" del tempo moderno, valutando anche le opportunità positive che la modernità di offre alla Chiesa. Questo atteggiamento, davvero, propizia il dialogo con i vari interlocutori.
2. un atteggiamento di "misericordia e riconciliazione", anziché condanna. Il papa invita ad andare al di là degli anatemi: non ce ne sono in questo concilio. Anche questo è un fatto nuovo.
3. il forte impegno a "promuovere l'unità", sia della Chiesa (ecumenismo) che dell'umanità (dialogo interreligioso).

Il Vaticano II ha prodotto 16 testi. Non hanno tutti lo stesso valore. Anche questo fatto (molti testi, di diverso valore) è frutto di una scelta dei Padri conciliari e dice molto sull'identità del Concilio, che non ha voluto esprimersi con un solo genere letterario, ma ha scelto una modalità pluriforme per enunciare la verità e porgerla ai cristiani e al mondo intero.

Questa pluralità di linguaggi richiede un'opportuna *interpretazione/ermeneutica* dei documenti del concilio. D'altra parte, se abbiamo imparato ad interpretare la Bibbia, quanto più dovremo imparare ad interpretare le affermazioni della Chiesa e i suoi dogmi, che sono sotto la Parola di Dio. Quali sono i "*linguaggi*" che il Concilio Vaticano II ha deciso di utilizzare? Vediamo concretamente i vari documenti.

⁶⁹ Cfr. BUIONI M., *Cristologia Fondamentale. Saggio sul mistero di Cristo*, Edizioni OCD, Roma 2012.

⁷⁰ Per un approfondimento storico e teologico del Concilio Vaticano II si possono consultare:

ALBERIGO G. (edd.), *Storia del Concilio Vaticano II*, I-IV, Il Mulino, Bologna 1995-1999

LATOURELLE R. (a cura di), *Vaticano II. Bilancio e prospettive 25 anni dopo 1962-1987*, CE, Assisi 1987

MELLONI A.-RUGGIERI G. (a cura di), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci editore, Roma 2009

O'MALLEY J.W., *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 2010

PESCH O.H., *Il Concilio Vaticano Secondo*, Queriniana, Brescia 2005

ROUTHIER G., *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007

SCHEFFCZYK L., *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Jaca Book, Milano 1998

a) Quattro *Costituzioni*: *Sacrosanctum Concilium* (SC, sulla sacra Liturgia, 1963); *Lumen Gentium* (LG, sulla Chiesa, 1964); *Dei Verbum* (DV, sulla Divina Rivelazione, 1965); *Gaudium et Spes* (GS, sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 1965).

Questi quattro documenti sono quelli che hanno maggiore peso e impegnano di più la fede dei cristiani. Esse intendono *costituire*, cioè dare consistenza/fondamento ad alcune dichiarazioni vincolanti in materia di fede; almeno così si accoglievano le *Costituzioni* del passato. Il Vaticano II tuttavia sfuma ulteriormente. È vero che le *Costituzioni* possiedono un valore maggiore per quanto riguarda la fede dei credenti, tuttavia ciascuna a suo modo. Solo LG e DV sono dette *costituzioni dogmatiche*, cioè capaci di richiedere l'assenso della fede. La GS è detta *costituzione pastorale* perché, dal punto di vista dogmatico, non ha inteso definire nulla. La SC è detta solo *costituzione*, senza aggiunta d'altro, che non ha unicamente dato precise indicazioni pratiche sul rinnovamento liturgico ma avanzato un'idea della teologia liturgica che non può essere disgiunta dall'esatto concetto della liturgia.

b) Ci sono poi i *Decreti*. Ben 9! I decreti hanno lo scopo dichiarato di dare indicazioni concrete affinché il rinnovamento auspicato si possa attuare nei vari ambiti della vita della Chiesa. In essi si trovano preziose riflessioni sui fondamenti dei vari aspetti della vita della Chiesa. Quali sono questi decreti? *Ad Gentes* (sull'attività missionaria della Chiesa); *Christus Dominus* (sull'Ufficio pastorale dei Vescovi); *Optatam Totius* (sulla formazione sacerdotale); *Presbyterorum Ordinis* (sul ministero e la vita sacerdotale); *Apostolicam Actuositatem* (sull'apostolato dei Laici); *Unitatis Redintegratio* (sull'Ecumenismo); *Orientalium Ecclesiarum* (sulle Chiese Cattoliche Orientali); *Inter Mirifica* (sugli strumenti di comunicazione sociali); *Perfectae Caritatis* (sul rinnovamento della vita religiosa).

c) Infine, tre *Dichiarazioni* che esprimono la visione della Chiesa su alcune tematiche del mondo presente. Si tratta di questioni che toccano la vita della Chiesa, ma non solo, anche quella della comunità civile. Sono, infatti, pertinenti e per nulla secondarie: *Dignitatis Humanae* (sulla libertà religiosa); *Nostra Aetate* (sulle relazioni con le religioni non cristiane); *Gravissimum Educationis* (sull'educazione cristiana).

In conclusione, possiamo affermare che il Vaticano II propone una verità a cerchi concentrici, cioè ci sono delle affermazioni che mettono in gioco in pieno l'autorevolezza della Chiesa e dei suoi pastori (costituzioni dogmatiche) ed altre affermazioni nelle quali la Chiesa ed i suoi pastori "propone" delle piste di azione/riflessione, che possono essere modificate a seconda dei tempi storici (decreti e dichiarazioni). Non tutte le affermazioni del *Corpus* conciliare hanno lo stesso valore e devono essere prese allo stesso modo. Se è vero che il Vaticano II si è voluto occupare della Chiesa, ubicandosi come **concilio ecclesiologico**, nella sua realtà interna e nel suo dialogo con il mondo, con l'obiettivo di rinnovarne gli aspetti mutevoli e svolgere, irreprensibilmente, il proprio compito pastorale, è pur vero che lo stesso ha detto molto su **Gesù Cristo**. Cerchiamo allora, se pur in modo sicuramente non esaustivo, di esporre alcuni punti interessanti per il discorso cristologico.

Una cristologia plurisecolare

La fede in Gesù Cristo, nata dall'incontro con lui, durante la sua vicenda storica, e maturata nell'esperienza pasquale, ha registrato successivamente diverse ricomprensioni. Era naturale che ciò avvenisse, data la condizione culturale e storica dei credenti. Gli stessi vangeli ne sono una palese dimostrazione. In ognuno di essi, infatti, l'unico Gesù Cristo è presentato con sfumature e caratteristiche peculiari che divergono tra di loro pur convergendo su ciò che è sostanziale. Altrettanto si può dire degli altri scritti neotestamentari⁷¹.

⁷¹ Basti accennare, a modo di esempio, alla profonda innovazione operata dalla *Lettera agli Ebrei* nei confronti dei vangeli, per il fatto di raffigurare Gesù Cristo come sommo sacerdote della nuova alleanza (Eb 5-7, specialmente 7,13-14).

Questo processo di ricomprensione si è prolungato nel tempo quando il cristianesimo, fedele alla sua vocazione universale, ha fatto il suo ingresso nel mondo greco-romano, calandosi profondamente nella cultura ellenistica ampiamente diffusa. Lo fece, com'è ovvio, con quell'atteggiamento critico che gli permise di discernere ciò che non era compatibile con la sua fede, lottando contro la minaccia dell'assimilazione. Non tutti, però, ebbero l'accortezza di non lasciarsi soggiogare da quella cultura ma di piegarla, nel rispetto delle sue istanze di fondo, al messaggio cristiano. Fu il caso degli *eretici*, i quali stravolsero la fede asservendola alla cultura. Davanti alle loro deviazioni la Chiesa sentì il bisogno di prendere ufficialmente posizione, principalmente nell'**ambito della cristologia**. Una serie di concili ecumenici obbligò pastori e teologi nel salvaguardare la fede cristologica, di sempre, in maniera adeguata alla situazione socio-storica in cui si erano venuti a trovare, rimuovendo i mutamenti dottrinali.

Tali concili, infatti, interpretarono la fede in Gesù Cristo per quel contesto storico-culturale in cui si muovevano. E lo fecero magistralmente, superando non poche difficoltà di diversa indole, anche linguistica. Ma quell'orizzonte storico-culturale non è più quello odierno. Questo pur muovendosi su un'altra lunghezza d'onda ha diritto, come nei precedenti segmenti storici, a prestare attenzione all'annuncio di Gesù Cristo.

Una nuova visione cristologica

La vita trinitaria rivelata in Gesù Cristo è il centro della riflessione cristiana poiché Dio si è espresso definitivamente nel Figlio, che la fede riconosce inviato dal Padre per salvare l'uomo e l'universo. La storia è compresa come luogo della salvezza e trova la sua massima espressione linguistica nella morte di croce di Gesù Cristo. Quest'evento culmina con la Risurrezione, l'Ascensione, la Pentecoste (mistero pasquale) e l'invio dei discepoli che seguitano l'opera della salvezza dando inizio alla storia della Chiesa che, nel suo paradosso e mistero, da un lato, proclama la salvezza e dall'altro, pensa e riflette l'evento-Cristo.

Il Vaticano II ha rappresentato l'apertura al mondo contemporaneo, con un dialogo nuovo, efficace con gli uomini per la ricerca della verità, con evoluzione delle strutture. La riflessione teologica parte della vita della Chiesa, come pensiero, liturgia e carità, è, nello stesso tempo, artefice del rinnovamento conciliare e da esso investita. *Dei Verbum, Lumen Gentium, Gaudium et Spes* sono l'imprescindibile riferimento per recepire documenti quali *Optatam Totius, Presbyterorum Ordinis e Apostolicam Actuositatem*, come del resto il rinnovamento degli studi teologici che toccano la forma e il tessuto dello stesso sapere. Esso provocato dalle scienze del linguaggio, dalla storia, dalla psicologia e dalla sociologia affronta in modo nuovo il discorso su Dio che comunica con l'uomo. Staccandosi dall'analisi basata sulla *philosophia perennis*, si confronta con i diversi sistemi filosofici, con le diverse confessioni e le religioni non cristiane, ringiovanendo il volto della Chiesa.

Punto di partenza è *Optatam Totius*, 16. Il decreto, focalizzando la rivelazione, invita a centrare la riflessione sulla Scrittura, contenente il mistero della rivelazione, avvalendosi del patrimonio dei Padri Occidentali e Orientali, per veicolare la trasmissione delle verità e rapportarsi con la storia della Chiesa. Lo stesso approfondimento speculativo deve creare soluzioni ai problemi dell'uomo, favorire le sintesi strutturate e organiche del sapere della fede secondo una gerarchia delle verità (UR, 11), per mostrare la centralità di Cristo rivelatore e rivelazione del Padre, avvicinarsi all'uomo contemporaneo, palesando come la domanda riguardante il senso trova riscontro in Lui, autentica risposta di Dio all'uomo e obbedienza d'amore data al Padre.

Le ricerche bibliche degli ultimi decenni, insieme ai profondi cambiamenti culturali avvenuti nell'umanità, hanno portato a modificare profondamente l'approccio di molti cristiani alla figura di Gesù Cristo. Pur restando inalterata la sua sostanza, il modo, in cui essa è oggi percepita, non è chiaramente quello del passato. Comprendiamo, allora, in questo quadro, la grandezza del Vaticano II, chiamato ad aggiornarsi, senza restare insensibile al cambiamento, anzi raccogliendo i principali risultati facendoli propri.

La dimensione cristocentrica del Vaticano II

Già invocato prima del Concilio il richiamo a Gesù Cristo, quale autentico centro e fonte dell'annuncio cristiano, è emerso esplicitamente nel Concilio Vaticano II. Già nel discorso di apertura, Giovanni XXIII proponeva Cristo «*al centro storia e della vita; gli uomini o sono con Lui e con la Chiesa sua e allora godono della luce, della bontà, dell'ordine e della pace; oppure sono senza di Lui*»⁷².

Il **cristocentrismo** offre la chiave interpretativa di tutti i pronunciamenti del Vaticano II. Dal primo documento conciliare «*Cristo è sempre presente nella sua Chiesa, in modo speciale nelle azioni liturgiche*»⁷³, alla costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione «*Cristo Signore, nel quale trova compimento tutta la rivelazione del sommo Dio*»⁷⁴, all'ultimo documento, che afferma nel famoso paragrafo 22 come «*in realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (Rm 5,14) e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela pienamente l'uomo a se stesso manifestandogli la sua intima disposizione. Nessuna meraviglia, quindi, che tutte le verità trovino su esposte in lui trovino la loro sorgente e tocchino il loro vertice. Egli è l'immagine dell'invisibile Iddio (Col 1,15) è l'uomo perfetto che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato. Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime. Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo... Per Cristo e in Cristo riceve luce quell'enigma del dolore e della morte, che al di fuori del suo Vangelo ci opprime. Con la sua morte egli ha distrutto la morte, con la sua risurrezione ci ha fatto dono della vita, perché anche noi, diventando figli col Figlio, possiamo pregare esclamando nello Spirito: Abba, Padre!*»⁷⁵.

A livello storico salvifico, il cristocentrismo significa centralità di Gesù Cristo nella storia della salvezza, così come è rivelata nella Scrittura e così come si attua nella predizione storica della Chiesa. A livello teologico sistematico, il cristocentrismo significa centralità di Gesù Cristo nella rivelazione del mistero di Dio Trinità e nella soluzione del mistero dell'uomo e del cosmo salvato dall'evento Cristo. A livello catechetico, il cristocentrismo significa centralità di Gesù Cristo nell'annuncio di fede, come via di maturazione, di educazione e di formazione dell'esistenza cristiana nella sua concretezza e globalità.

Quest'ultimo livello comprende i primi due, include cioè il riferimento alla centralità storica-salvifica del Cristo nella storia e alla sua centralità come chiave ermeneutica di tutta la teologia cristiana, così come descritta dal Concilio: «*non mira solo ad assicurare quella maturità propria dell'umana persona, di cui si è ora parlato, ma tende soprattutto a far sì che i battezzati, iniziati gradualmente alla conoscenza del mistero della salvezza, prendano sempre maggiore coscienza del dono della fede, che hanno ricevuto; imparino ad adorare Dio Padre in spirito e verità (cfr. Gv 4,23) specialmente attraverso l'azione liturgica; si preparino a vivere la propria vita secondo l'uomo nuovo, nella giustizia e santità della verità (cfr. Ef 4,22-24), e così raggiungano l'uomo perfetto, la statura della pienezza di Cristo (cfr. Ef 4,13), e diano il loro apporto all'aumento del suo corpo mistico. Essi inoltre, consapevoli della loro vocazione, debbono addestrarsi sia a testimoniare la speranza che è in loro (cfr. 1 Pt 3,15), sia a promuovere la elevazione in senso cristiano del mondo, per cui i valori naturali, inquadrati nella considerazione completa dell'uomo redento da Cristo, contribuiscano al bene di tutta la società*»⁷⁶.

⁷² In *Enchiridion Vaticanum. I. Documenti del Concilio Vaticano II*, EDB, Bologna 1979, p. 31.

⁷³ SC, 7.

⁷⁴ DV, 7.

⁷⁵ GS, 22.

⁷⁶ GE, 2. Cf. GEVAERT J., *La dimensione esperienziale della catechesi*, LDC, Torino 1984, pp. 15-22

L'indiscutibile pregio del Vaticano II, nella *Dei Verbum*, è quello di aver posto al centro della sua riflessione, anziché argomentazioni dimostrative e speculative, il culmine e il primato della persona di Gesù Cristo, per comprenderne il Mistero nei suoi vari momenti, definiti *eventi* perché qualificano il tempo. L'evento rivelativo non si spiega, allora, per mezzo di categorie metafisiche, ma con la stessa vita di Gesù di Nazaret, congiungendo parole e opere, capaci di rievocare la sua esperienza terrena. La Chiesa, guidata da Cristo e sostenuta dall'azione dello Spirito Santo, traccia i contorni della credibilità del cristianesimo attraverso i segni dell'autocomunicazione di Dio.

Dopo aver considerato la rivelazione nella sua struttura interna, la Costituzione la considera nel suo sviluppo storico-salvifico e prepara, in tal modo, la **descrizione di Gesù Cristo**. L'economia della rivelazione racchiude segni e parole, che reciprocamente richiamano, rafforzano e spiegano (DV, 2) che Gesù Cristo è il Verbo fatto carne, che parla agli uomini con le parole di Dio, con opere, segni e miracoli, molto più nel mistero pasquale e nell'invio dello Spirito Santo (DV, 4). Concreta icona del Dio vivente, Gesù Cristo è presentato nella sua unicità e irripetibilità, rivelatore e segno del Padre nella pienezza dei tempi; è Lui la manifestazione definitiva e ultima, in cui l'economia salvifica si compie, senza ulteriori dilatazioni temporali (DV 4).

La *Dei Verbum*, presentando la salvezza all'uomo con fatti reali, perché Dio, nel tempo, ha posto segni per mostrare la salvezza al suo popolo, compie una lettura storica. La rivelazione posta nell'atto creativo di Dio, che vuole dialogare con l'uomo, si sviluppa nella scelta di un popolo come suo *partner*, nei reiterati inviti rivolti nei secoli, fino a giungere alla completezza in Cristo. Questo a riprova che Dio, nella storia, ha posto segni che avvalorano la salvezza e che evocano la sua fedeltà (DV 15). Per parlare dell'attendibilità della rivelazione, si dovrà tenere conto della priorità di colui che si rivela e a cui è dovuta l'obbedienza della fede perché egli è in sé credibile (DV 5). La prospettiva storico-ermeneutica, che rivela l'importanza dell'accesso storico a Gesù, attraverso i Vangeli e l'interpretazione datane dalla Chiesa primitiva, che giustifica l'interpretazione cristiana della sua vita terrena, si unisce sia alla prospettiva antropologica, che da parte sua, mostra come il messaggio cristiano riguarda l'uomo e le sue questioni fondamentali, sia a quella semiologica, circa i segni della rivelazione nel loro legame con la sua Persona.

Anzitutto, dalla storia normativa di Cristo scaturisce la storia della Chiesa che accompagna l'umanità e il mondo alla riconciliazione con Dio (LG 9, 48-52)⁷⁷. Ponendo Cristo, quale **segno originario**, il Vaticano II ha personalizzato ogni segno, rapportandoli al Segno che li fonda e correlandoli tra loro. Del resto il Vaticano II, avendo un'idea della rivelazione prioritariamente storica, in cui l'uomo non più spettatore, ma coinvolto e reso partecipe dell'evento stesso, invita a essere attenti ai segni portati dallo scenario del mondo e che la Chiesa discerne, poiché sono finalizzati a determinare un dialogo alla luce del Vangelo. Qui s'inserisce uno scenario decisivo, per la teologia del segno, per rispondere alla globalità delle attese contemporanee. Il segno deve provocare una risposta poiché la centralità di Cristo chiarisce la finalizzazione dei segni e, il loro rapporto gerarchico, nell'autonomia di significazione, evidenziando l'unico mistero (ad esempio: altro è il segno della moltiplicazione dei pani, diverso è lo spessore della Risurrezione, entrambi esprimono la manifestazione della potenza di Dio e chiedono fede, ma sono differentemente relazionati con la rivelazione). Il Concilio, nella *Dei Verbum*, presenta una rinnovata teologia del segno, esattamente una scala gerarchica, dove l'altro è provocato da una Persona e non da una sua materiale manifestazione:

1. globalità della persona di Cristo e la sua auto testimonianza;

⁷⁷ Lo stesso mistero della Chiesa è presentato, in Cristo, come *segno e sacramento* dell'intima unione con Dio e di unità del genere umano (LG 1) ed essa prega perché il segno di Cristo risplenda sul suo volto (LG, 15); pertanto la Chiesa, con le funzioni di una persona, è anch'essa un segno perché unita al Segno per eccellenza, che è il suo Signore. Si giustifica, allora, il presupposto per cui è descritta come mistero, giacché il segno non esaurisce la realtà, ma rimanda a Lui. La *Dei Verbum* ha così attuato una personalizzazione: Cristo è la pienezza della rivelazione e il segno definitivo nel mondo dell'amore del Padre, mentre nella *Lumen Gentium*, la Chiesa è il segno della presenza del mistero di Cristo nella storia. Cf. i due testi classici di R. Latourelle, *Teologia della Rivelazione e Cristo e la Chiesa segni di salvezza*.

2. la morte, risurrezione e l'invio dello Spirito Santo quali segni specifici dell'era messianica, quindi della completezza della rivelazione
3. segni e miracoli dell'attività terrena di Cristo che mostrano la sua *dynamis* divina;
4. ogni parola e gesto di Cristo che è presenza di Dio tra gli uomini.

La scansione, poc'anzi stabilita, dà un equilibrio all'impostazione teologica e semiologica, riportando il segno nell'alveo del linguaggio, non più astratto, ma concretamente pronunciato e vissuto da Cristo, dove le parole illuminano e chiarificano i segni stessi.

Far risplendere nella Chiesa Cristo-Luce... Lumen Gentium

Il genere letterario della *Lumen Gentium* è caratterizzato da un forte sapore biblico (ed anche patristico), che precisa la *nota* dell'unità/unicità della Chiesa prospettando una dilatazione al concetto di mistero. Alla Chiesa conviene l'applicazione di questo termine non perché è una realtà astrusa, ma poiché ha a che fare con il piano della salvezza di Dio per l'uomo e tale prospettiva è più consona alla concezione paolina di mistero (1Cor 2,7; Col 1, 26-27; Rm 16, 25-26; Ef 3, 8-11)⁷⁸. Essa, da un punto di vista teologico, è mistero perché è una realtà nascosta in Dio, è una realtà soprannaturale e, infine, una realtà sacramentale. Si fa, perciò, riferimento ai misteri della Trinità, dell'Incarnazione per cogliervi la Chiesa; essa è un mistero che trova senso e origine all'interno della Trinità e della concreta vicenda terrena di Gesù⁷⁹.

Il *Proemio* è decisivo per la comprensione della Chiesa vista come sacramento "in" Cristo, «luce delle genti»⁸⁰. Non è un dettaglio giacché il riferimento assoluto è Gesù Cristo, pertanto la Chiesa vive e acquista significato da questa relazione, dove essa non è luce per se stessa⁸¹, ma tutto prende e deriva dal Signore. È un principio fondamentale per il modo di essere della Chiesa e di ogni cristiano, in virtù della chiamata alla sequela, che implica il fare brillare gli uomini con la luce di Cristo che splende sul volto della Chiesa.

Poiché la Chiesa è, in Cristo, cioè legata a Lui, non da se stessa o per propria forza, emerge con chiarezza il riferimento cristologico enunciato fin dall'esordio, che dà l'identità alla compagine ecclesiale. Sull'uso della categoria sacramento applicato alla Chiesa, tuttavia va fatta attenzione. In questo senso, il sacramento, ossia il segno e lo strumento è anche realtà concreta di ciò che "significa/simboleggia". Che cosa realizza la Chiesa? L'unione dell'uomo con Dio, che poi non è altro che la salvezza: la Chiesa permette all'uomo di incontrarsi veramente e realmente con Dio. È la concezione tradizionale del **sacramento**, inteso come "segno efficace", che viene qui applicato, per la prima volta in un documento magisteriale, alla Chiesa. Essa, attraverso il vangelo e i sacramenti, permette all'uomo di incontrare Dio. In un certo senso, possiamo dire che la Chiesa è il **sacramento universale**, che origina gli altri sacramenti che attuano, nei vari momenti della vita del cristiano, modi speciali di partecipazione al sacramento fondamentale ed originario, Gesù Cristo. La sacramentalità di Cristo diventa la chiave interpretativa di ogni forma di sacramento, di cui d'altronde è anche la fonte unica.

⁷⁸ La Chiesa ricercava una nuova forma e quest'operazione era realizzata utilizzando categorie interpretative diverse dal tradizionale modello della *societas perfecta inaequalis hierarchica*. Si è così aperto lo spazio alle nozioni di *mistero*, che favorisce il recupero della dimensione spirituale; di *popolo di Dio*, che permette una ristrutturazione storico esistenziale; di *corpo di Cristo*, che sottolinea la dipendenza cristologica; e di *sacramento*, che permette di sviluppare l'ecclesiologia in senso soteriologico. Senza dimenticare altri temi come il rapporto tra Spirito Santo e Chiesa, con l'elaborazione di un'adeguata pneumatologia

⁷⁹ Una collocazione adeguata di questo documento proviene dalla constatazione che esso è la prima trattazione, pressoché completa, sulla Chiesa da parte del magistero. L'intento è stato di dare all'ecclesiologia un'impostazione teologica e comunionale, anziché referenziale e trionfante. La *Lumen Gentium* ha permesso all'ecclesiologia di fare quel balzo in avanti prospettato da Giovanni XXIII.

⁸⁰ Questa espressione richiama il discorso di Paolo VI, per l'apertura della II Sessione del Vaticano II, del 1963, dove nella Chiesa risplende il volto della Sposa di Cristo.

⁸¹ Si veda l'immagine del sole e della luna, antica immagine patristica per parlare di Cristo e della Chiesa.

Segno dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano, la Chiesa, nella sua essenza, mostra come la mutua comunione con Dio e con gli uomini, non sia concorrenziale o in contrapposizione, anzi proceda congiuntamente. L'essenza della missione universale della Chiesa verso il genere umano è il suo modo di esistere, che suscita, coscientemente nell'umanità, l'appello all'unità. I nn. 2-3-4 illustrano il mistero della Trinità, ancorando così il mistero della Chiesa a quello della Trinità. Emerge l'**origine divino-trinitaria della Chiesa**: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono tutti coinvolti nel dare origine alla Chiesa. Il Mistero trinitario è qui presentato secondo la prospettiva biblica, cioè quello della storia della salvezza, è la Trinità "economica", non principalmente quella "immanente". È nella Trinità che la Chiesa è stata *annunciata, preparata, stabilita, e manifestata*. Questi quattro participi sono preziosi: *annunciata* "in figure": vedi l'arca di Noè...; *preparata*: la concreta vicenda del popolo ebraico esprime, già nella realtà, alcune dinamiche della ecclesiali (popolo di Dio); *stabilita* negli ultimi tempi, cioè da Cristo, nella sua vita e dopo la sua resurrezione; *manifestata* a Pentecoste, con un solenne atto pubblico.

Il n. 3 di LG ha un forte impianto "**crisocentrico**": la Chiesa è continuazione del regno di Cristo. In questo numero dove emerge la dimensione storico-salvifica del piano di Dio, che si realizza storicamente, attraverso la figura e la missione del Figlio, la Chiesa ha un ruolo specifico. È posto l'accento sulla prospettiva paolina della creazione in Cristo forma e modello, in base al quale gli uomini sono stati pensati, redenti e resi partecipi del Regno da lui inaugurato, di cui la Chiesa ne è l'esordio, poiché è il primo e più efficace luogo nel quale si rende, seppur misteriosamente, presente visibilmente in esso. La Chiesa, che sostanzia il regno di Cristo, scaturisce dal "sacrificio di Cristo". Il sangue e l'acqua, secondo un'antica simbologia, rappresentano il battesimo e l'eucaristia, i due sacramenti fondamentali della vita ecclesiale. Il mistero pasquale, che dà fondamento ai sacramenti del battesimo e dell'eucaristia, continua a operare dinamicamente nella vita della Chiesa, che trae appunto origine dal sacrificio della Croce⁸².

È sottolineato, dell'eucaristia, un significato del tutto speciale, in ordine all'edificazione della Chiesa. Non sfuggano, infatti, due termini: rappresentare e effettuare. Come tutti i sacramenti, anche l'eucaristia ha valore di "*segno*" (nel rito/nelle parole/nei gesti) e di "*strumento*" (realizza quell'unità che esprime). Tutti gli uomini sono chiamati a questa unione con Cristo, che è la luce del mondo; da lui veniamo, per mezzo suo viviamo, a lui siamo diretti. È un'apertura rilevante e universale: quello che la Chiesa vive nell'eucaristia è ciò che tutti gli uomini dovrebbero vivere, cioè verificare l'esperienza di unità con Cristo. È così gettato uno sguardo potentemente crisocentrico e crisologico.

Il n. 4 descrive la santificazione della Chiesa mediante lo Spirito Santo. Il testo, più che rinviare all'escatologia, si riferisce concretamente al tempo della Chiesa sostenuta, vivificata e guidata continuamente dall'azione pneumatologica alla verità totale. È lo Spirito che introduce la Chiesa alla pienezza della verità, unificandola nella comunione e nel ministero⁸³. Ancora lo Spirito le imprime struttura e direzione mediante i diversi doni gerarchici e carismatici che contribuiscono, ciascuno a modo suo, alla maturazione di dei frutti spirituali e la predicazione del Vangelo che la rinvigorisce e rinnova costantemente. La Chiesa è così presentata come compagine universale che fruisce dalla Trinità, da cui deriva la sua profonda unità. Anche le chiese delle altre confessioni

⁸² Si notino le parole utilizzate da LG: Gv 12,32. Esse esprimono soprattutto l'unità che Cristo intende realizzare verso tutti gli uomini. La Chiesa - ancora una volta - è presentata come una chiamata all'unità di tutto il genere umano. Non vanno sottovalutati anche i due termini: "inizio" e "crescita". La Chiesa è l'inizio del regno di Cristo in mezzo agli uomini ed anche principale - ma non unico - modo attraverso il quale questo regno cresce e si sviluppa. Ancora una volta si mette in evidenza la dimensione "dinamica" o "storica" o "escatologica" della Chiesa, che inizia, si sviluppa e tende a un compimento che mai raggiungerà qui sulla terra, ma solo alla fine dei tempi, in cielo.

⁸³ Conseguenze dirette sono state l'estensione della corresponsabilità, con l'applicazione ai battezzati del *triplex munus* (sacerdotale, profetico e regale); il recupero del laicato, del tema dei carismi e della partecipazione in ordine alla conservazione e trasmissione della fede (*sensus fidei*). Tutto ciò non ha portato a rovesciare l'ecclesiologia, negando l'elemento istituzionale e le articolazioni interne di ordine ministeriale che la costituzione esamina al capitolo III, con la nota discussione sulla collegialità e l'introduzione di una *Nota esplicativa praevia* per la sua interpretazione.

cristiane possono ritrovarsi in questa espressione, perché innegabilmente, nella fede nel Dio trino, si avvalorano l'unità⁸⁴.

Il n. 5 rileva nella predicazione del regno il mistero della fondazione della Chiesa espressamente voluto da Cristo, che valorizza la continuità profonda tra la Sua volontà (*pre* e *post* pasquale) e la Chiesa apostolica. Il rilievo non è banale, difatti il modernismo e diversi teologi protestanti avevano insinuato il dubbio che ci fosse un'inconciliabile difformità tra la predicazione di Gesù e la storia del cristianesimo, tra Cristo e la Chiesa. La LG evidenzia come l'opera compiuta da Cristo realizzi il Regno e che ciò continui nell'opera della Chiesa per volontà di Cristo. Questo regno si manifesta chiaramente agli uomini nelle parole, nelle opere e nella presenza di Cristo. La Chiesa perciò, sostenuta dal Signore, riceve la missione di annunziare e instaurare, in tutte le genti, il regno di Dio, costituendone in terra il germe e l'inizio.

Dopo aver descritto le varie immagini della Chiesa al n. 6, la Costituzione, nei numeri 7-8, enuclea argomenti di straordinaria importanza, di **forte sapore e impianto cristologico**. Il n. 7, sulla scia del numero precedente che ha preso in considerazione le varie immagini/categorie per descrivere la Chiesa, si sofferma sulla categoria di "*corpo mistico*". Precisiamo subito un suo ridimensionamento poiché LG la utilizza come una delle possibili immagini per veicolare la Chiesa, ma non l'unica. Ciò libera da ogni "*biologismo soprannaturale*", che la figura del "*corpo mistico*" può suggerire, tenendo presente l'altro riferimento dell'immagine sponsale. Se la prima spinge nella direzione dell'unione-unificazione di Cristo e della Chiesa, la seconda mette in risalto la differenzialità tra Cristo e la Chiesa. Il binomio *unione-alterità*, corrente tra Cristo e la Chiesa, si muove in una tensione bipolare, diversamente si proporrebbe l'incognita d'indebite riduzioni, del tipo identificazione Cristo-Chiesa o separazione. La Chiesa, corpo mistico di Cristo, definisce la sua origine nella Pasqua e nel dono dello Spirito. Cristo, unendo a sé la natura umana e sconfiggendo la morte, ha redento gli uomini, nel mistero pasquale, trasformandoli, comunicandogli il suo Spirito e costituendoli misticamente suo corpo, particolarmente con il battesimo, nel quale è "rappresentata" e "prodotta" (*segno efficace*) la nostra unione alla sua morte e resurrezione e con l'eucaristia, partecipando realmente al Suo corpo e alla comunione con Lui e tra di noi. Di questo corpo, Cristo è la testa perché la sua qualità di Signore lo eleva sopra ogni cosa e in forza della sua primogenitura dai morti, infonde la vita nella Chiesa. La LG presenta il principio di Cristo capo della Chiesa sotto 4 aspetti: conformando le membra a sé, animando la crescita ecclesiale, rinnovando e unificando la Chiesa, amando, quale Capo e Sposo, colei che è il corpo rendendola sempre più perfetta, per farla accedere alla pienezza di Dio.

Il numero 8, sulla scia delle tipologie adottate per esprimere la Chiesa, intende precisare il senso della sua **valenza sacramentale**: a causa dell'incarnazione la natura umana del Verbo è divenuta il sacramento della divinità. Questa incarnazione, in un certo senso, si perpetua nella chiesa: questa perpetuazione non nel mistero dell'incarnazione in quanto tale, ma relativamente all'opera di redenzione. E' questa **l'analogia col mistero di Cristo**. Il testo conciliare afferma che *«Infatti come la natura umana assunta serve al Verbo divino come vivo organo (sacramento congiunto di salvezza) di salvezza indissolubilmente unito a lui; in modo non dissimile l'organismo sociale della chiesa serve allo Spirito vivificante di Cristo come mezzo per far crescere il corpo»*⁸⁵. L'opera di redenzione iniziata da Cristo è continuata visibilmente nella chiesa. Tutta l'economia della salvezza in Cristo e nella chiesa è un'economia incarnatoria e sacramentale, perché avviene nel segno efficace. In senso **generale** e **analogico** (*veluti*) può dirsi che **la chiesa è sacramento universale** di salvezza: è segno in quanto realtà storica, ed è strumento di comunicazione delle grazie e dei beni della redenzione. Essa è manifestazione dell'amore salvifico di Dio ma anche realizzazione e comunicazione di questo amore in quanto è un segno efficace nel comunicare la grazia (l'efficacia dei sacramenti). "*L'intima unione con Dio*" (LG 1,1) può considerarsi sotto un duplice aspetto. Questa unione nella chiesa pellegrinante sarà sempre comunione con Dio per la

⁸⁴ Cf., il documento del Consiglio ecumenico delle Chiese di Nuova Dehli, del 1961.

⁸⁵ Lumen Gentium, 8

fede e per la grazia; essa va distinta dalla comunione che hanno i santi nella chiesa celeste. La comunione “*consummata*” si realizza solo nella visione beatifica, mentre la comunione di cui la chiesa è segno e strumento è sempre in virtù della fede, della speranza e della carità; “*e dell’unità di tutto il genere umano*”: non è solo comunione tra i credenti nella chiesa, ma di tutta la comunità. Tuttavia la chiesa in quanto sacramento-radicalmente (Semmelroth) non costituisce un ottavo sacramento⁸⁶. LG 8 dice: «*La chiesa in quanto società organizzata visibilmente è segno e strumento, e in quanto corpo mistico di Cristo è la cosa significata*». Entrambi gli elementi citati da LG formano la complessa realtà della chiesa (*complexio oppositorum*). La chiesa è costituita da tutti gli aspetti sensibili e spirituali: la gerarchia ed il Corpo mistico, la parte sensibile e quella spirituale, quella terrestre e quella celeste. Ciò che è visibile nella chiesa è necessario ed essenziale ad essa. Tutte queste parti formano, come detto, una **realtà unica e complessa**, che per una **non debole analogia è paragonata al Verbo incarnato**.

Consideriamo i **contenuti teologico-ecclesiologici**: «*La santa chiesa, che è comunità di fede, speranza e carità, è stata voluta da Cristo unico mediatore come un organismo visibile sulla terra; egli lo sostiene incessantemente e se ne serve per espandere su tutti la verità e la grazia. Ma la società gerarchicamente organizzata da una parte e il corpo mistico dall’altra, l’aggregazione visibile e la comunità spirituale, la chiesa della terra e la chiesa ormai in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due realtà, al contrario costituiscono un’unica realtà complessa (realitas complexam realitatem) fatta di un duplice elemento, umano e divino*»⁸⁷. In questo capoverso si affermano gli aspetti bipolari della chiesa. In primo luogo il bipolarismo tra “*comunità di fede e organismo visibile*”: si sottolinea prima l’aspetto interiore e poi quello esteriore. In questa prospettiva la chiesa è vista come una comunità di vita soprannaturale (elemento interno) e come una società (elemento esterno).

Leggendo le relazioni presentate all’assemblea sinodale e quelle delle commissioni rispettive dicono che l’espressione “*mysterium ecclesiae adest et manifestatu in una societate concreta*”, cioè “*che il mistero della chiesa è presente e si manifesta in un organismo sociale*” è usata per far capire, che pur trattando la chiesa come mistero (LG 1), è una realtà complessa (LG 8) e come una sistematizzazione teologica del mistero della chiesa, tentativo di spiegare il mistero della chiesa accostandosi al mistero di Cristo. Il relatore diceva che la chiesa se è una realtà complessa è un mistero ma non nel senso di un ideale astratto ma un *mysterion* nel senso paolino (come realtà salvifica). La “*complessità della realtà della chiesa*” è sottolineata da una serie di binomi: corpo mistico/comunità spirituale/chiesa in possesso dei beni celesti - chiesa come organismo sociale/società/organismo gerarchico/comunità visibile/chiesa terrestre. Deve tenersi presente che in questa distinzione non va vista una stretta contrapposizione tra chiesa militante e chiesa trionfante: nel testo di LG 8 di ciò non si parla proprio. Si è sottolineato che il mistero della chiesa è vincolato intrinsecamente con l’indole escatologica della chiesa.

Come **comunità/corpo mistico** non si vuole intendere la chiesa solo nella sua realtà visibile ma piuttosto nella sua realtà spirituale. Se l’espressione corpo mistico di Cristo indicasse la chiesa nella sua visibilità sociale non si vedrebbe come potrebbe opporsi al binomio con “*organismi gerarchici*”. Questa è un’osservazione importante: abbiamo qui una **notevole differenza** tra l’enciclica di Pio XII *Mystici corporis* (1943) e l’uso che fa la *Lumen Gentium* del modello corpo mistico di Cristo⁸⁸. La differenza consiste in ciò: l’enciclica di Pio XII partiva da una nozione di corpo considerata prevalentemente sotto l’aspetto istituzionale, cioè come realtà corporativa-sociale, quindi come corpo di Cristo e in altre parti dell’enciclica come corpo mistico. Inoltre,

⁸⁶ Diciamo che la chiesa è sacramento in senso analogico: come nel sacramento abbiamo il segno (forma: es. nel battesimo: l’acqua), la cosa significata (es. nel battesimo la rigenerazione cristiana), allo stesso modo nella chiesa si ha il segno (cioè la Parola di Dio, i beni della redenzione, la professione esterna della fede, i ministeri, le strutture anche istituzionali) e la cosa significata (cioè l’intima comunione in virtù dei doni soprannaturali).

⁸⁷ LG 8,1

⁸⁸ LG 7 : «*Comunicando infatti il suo Spirito, costituisce misticamente come suo corpo i suoi fratelli, chiamati da tutte le genti*»

spiegando nella seconda parte, che la chiesa è il corpo di Cristo, presentava il rapporto con Cristo come fondatore ma anche come capo glorioso della chiesa e la sostiene. Quindi distingueva la chiesa da ogni altro corpo con l'aggettivo qualificativo "mistico" per indicare che tra i membri di questa chiesa non c'è confusione panteistica. Tommaso d'Aquino parlava della chiesa come *persona mystica*. Va pure detto peraltro che l'enciclica fu pubblicata per venire incontro ad errori di carattere mistico-spiritualistici che si era sviluppati col movimento liturgico negli anni '20 relativi al dogma cristologico ed ecclesiologico. Così, tentando di correggere le tendenze spiritualistiche, l'enciclica sottolineò maggiormente l'aspetto esterno della chiesa.

Parlando di un'analogia è chiaro che ci sono somiglianze e dissomiglianze. La LG al secondo capoverso del n. 8 così parla dell'analogia: «*Per una debole analogia essa è paragonata al mistero del Verbo incarnato*». Così, dopo aver parlato della complessità di aspetti presenti nella chiesa, afferma che sussiste questa non debole analogia tra il mistero del Verbo incarnato e quello della chiesa. Quindi si spiega dicendo: «*Infatti come la natura umana assunta serve al Verbo divino come vivo organo di salvezza a lui indissolubilmente unito; in modo non dissimile (non dissimili modo) l'organismo sociale della chiesa serve allo Spirito di Cristo che la vivifica per la crescita del corpo di Cristo*». Abbiamo anche in questo caso un parallelismo di affermazioni applicate al mistero di Cristo (primo livello) e al mistero della chiesa come realtà complessa in rapporto con lo Spirito santo (secondo livello). Nel passo di LG 8,1 constatiamo perciò le seguenti analogie:

- <i>in Cristo</i>	- <i>nella Chiesa</i>
1. natura umana	organismo sociale
2. serve al Verbo	serve allo Spirito
3. strumento	strumento
4. unione ipostatica	unione dinamica
5. nostra salvezza	edificazione della chiesa

Del mistero di Cristo si parla di "una natura umana assunta": quindi l'umanità di Cristo è individua, completa, ma non è persona. Riguardo alla chiesa si dice che la "compago sociali ecclesiae" (organismo sociale della chiesa: parola, sacramenti, ministeri) e le singole persone mantengono la loro personalità. Si esclude quindi ogni confusione delle singole persone tra loro e quelle in rapporto con Cristo. Il concilio poi adopera il verbo "inservi" (=essere al servizio) per indicare la natura umana al servizio dello Spirito di Cristo; si preferisce questo verbo per evitare ogni **monofisismo ecclesiologico**; la *Mystici Corporis* invece operò il termine "unita".

La natura umana serve al Verbo come strumento di salvezza indivisibilmente unito da *unione ipostatica*. Riguardo la chiesa, la configurazione sociale di essa serve allo Spirito che la vivifica. L'unione, che non è ipostatica, non porta ad un'unità di persone nella chiesa, ma si ha un *unione dinamica*. L'unione dinamica significa che non si tratta di un'unione della chiesa con lo Spirito secondo persona. Lo Spirito Santo non si incarna nella chiesa. Si dice che c'è una unione ma dinamica, è una vivificazione dello Spirito, non sostanziale come quella nel mistero di Cristo. L'umanità di Cristo non può commettere peccato, perché la persona agente è il Logos. Nella chiesa il soggetto è lo Spirito, ma qui si tratta di atti sacramentali o di ministero ordinato, cosicché l'unione dinamica della chiesa con lo Spirito di Cristo non esclude le imperfezioni ed il peccato nella chiesa.

Mentre di Cristo si dice che "è organo vivo per la nostra salvezza"; della chiesa invece che "serve allo Spirito per l'edificazione della chiesa". Secondo questa analogia l'umanità serve a Cristo come strumento della divinità per quelle azioni che superano la capacità umana o meno; in ogni caso la persona agente è la persona divina del Verbo. Nel mistero della chiesa invece essa serve allo Spirito il quale vivifica il suo organismo a vari livelli: nei sacramenti, nel ministero della parola, nel Magistero infallibile della chiesa. Cristo, unico mediatore e salvatore, ha voluto la Chiesa, che è il suo corpo, come segno della sua missione salvifica, pertanto questo evidenzia la necessità della mediazione ecclesiale per la salvezza. Il Concilio pur riscoprendo la Chiesa come mistero e sacramento, ammette che il corpo mistico di Cristo ha un valore salvifico più estensivo di quanto espresso con l'appartenenza visibile alla Chiesa. Cioè, la Chiesa esiste in sé e per sé, c'è

pienamente e formalmente nella Chiesa di Pietro, ma esistono validi elementi ecclesiali, sufficienti per la salvezza, anche fuori della sua istituzione⁸⁹. Il *corpo mistico* di Cristo riassume in sé ogni realtà salvifica, che sarà sempre però intimamente e misteriosamente legata alla Chiesa. Ciò deriva dai principi fondamentali della salvezza: la sua unità e la sua universalità; la Chiesa è il segno indefettibile della salvezza offerta da Dio in Cristo agli uomini, ma questo segno è di tipo sacramentale, perciò non esclusivo ma comprensivo di ogni realtà salvifica.

Immersi tra gioie e speranze... Gaudium et Spes

Come in tanti altri aspetti, anche in questo, così fondamentale per la fede, il Concilio Vaticano II cercò di seguire l'indicazione datagli da Giovanni XXIII che l'aveva convocato: dire la fede di sempre in modo che rispondesse alle esigenze del tempo presente. Il documento conciliare in cui ciò appare con maggior chiarezza è la Costituzione *Gaudium et Spes*. E non tanto né principalmente per ciò che in essa si dice di Gesù Cristo, quanto per la metodologia utilizzata nel dirlo. Essa ricalca il cammino seguito da non pochi teologi negli ultimi decenni, che si distacca nettamente da quello percorso durante secoli dai loro predecessori. La riflessione cristologia classica, erede dei grandi concili ecumenici dell'antichità, procedeva per via di deduzione, traendo cioè conclusioni logiche dalle premesse poste dalle definizioni dogmatiche in essi elaborate. In fondo, si ispirava alla densa frase giovannea che aveva presieduto le loro ricerche: *“Il Verbo si fece carne”* (Gv 1,14). I teologi attuali preferiscono invece in genere procedere partendo, dietro le orme dei vangeli sinottici, dall'uomo Gesù di Nazaret fino ad evidenziare la sua identità ultima, quale appare al momento della sua risurrezione.

Qualcuno ha chiamato questi due approcci metodologici «*cristologia dall'alto*» e «*cristologia dal basso*». Tale terminologia potrebbe essere oggetto di discussione; ciò che invece risulta indubitabile è la diversità profonda che esiste fra di essi nell'accostare la figura di Gesù Cristo. Tra l'altro, e come conseguenza della prospettiva assunta, la riflessione di buona parte dei teologi attuali tende a sottolineare il suo essere «dalla parte dell'uomo», pur senza negare, come è ovvio, il suo essere «*dalla parte di Dio*». Gesù Cristo appare così nelle loro riflessioni come il modello di umanità pienamente realizzata, colui che per primo ha vissuto in pienezza la vocazione di ogni uomo secondo il piano di Dio. È questo precisamente il cammino che scelse di percorrere la *Gaudium et Spes* nell'espone, nella sua prima parte, gli elementi di illuminazione che la fede apporta al dialogo per trovare risposta alle grandi domande che si pone in maniera nuova l'umanità.

La Costituzione tratteggia la figura del nuovo Adamo, ossia dell'Uomo nuovo, Gesù Cristo, che «*rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo, e gli fa nota la sua altissima vocazione*»⁹⁰. E di questo Uomo nuovo mette in evidenza la sua totale condivisione della condizione umana. Egli, dice in maniera molto bella il testo, «*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*».

Queste affermazioni sono senz'altro simili a quella solenne con cui il Concilio di Calcedonia definì, almeno in uno dei suoi aspetti fondamentali, l'identità di Gesù Cristo: «*Egli è perfetto nell'umanità*», e cioè, «*compiutamente uomo*». Ma sono dotate di uno spessore e di una concretezza incomparabilmente maggiore. La serie di verbi elencati nel testo - *lavorare, pensare, agire, amare*-, insieme all'accento sulla componente umana interessata da essi - *mani, mente, volontà, cuore* -, contribuisce, infatti, a effettuare il passaggio da quell'impostazione essenzialista e astorica, tipica della cultura ellenistica in cui si esprimeva Calcedonia, all'impostazione esistenziale e storica della cultura contemporanea. Già la frase «*si è fatto veramente uno di noi*», con cui in qualche modo si sintetizza tutto, denota un profondo cambiamento nei confronti del generico «*si è fatto veramente uomo*» o «*ha assunto una vera natura umana*», presenti nelle riflessioni del passato.

⁸⁹ Cfr. LG 13-17

⁹⁰ GS 22

Gesù Cristo, quindi, viene visto come colui che, avendo vissuto tutto ciò che vive ogni uomo, **rivela il mistero dell'uomo all'uomo stesso**. Implicitamente essa insinua che chi vuole pertanto trovare la propria realizzazione umana, ha in lui la strada attraverso la quale può arrivarci. Naturalmente, per conoscerlo nella sua realtà occorre rifarsi ai vangeli, nei quali viene delineata non l'immagine di un eroe mitico, irraggiungibile perché al di sopra di ogni limitazione umana, ma quella di un uomo concreto che, appassionato per la causa del regno di Dio (Mc 1,14-15), mette al suo servizio tutto ciò che è, e tutto ciò che dice e fa, e che muore per fedeltà ad essa. Un uomo del quale la fede, grazie soprattutto all'esperienza pasquale, scopre l'ultima identità di Figlio di Dio e di Messia salvatore che, oltre a rivelare il mistero dell'uomo all'uomo stesso, gli rivela anche il mistero del Padre e del suo amore (GS, 22).

Davanti alla domanda sul senso della convivenza umana, la *Gaudium et Spes*, portando a compimento la sua esposizione sui diversi risvolti della medesima (nn. 23-31), presenta la figura di Gesù Cristo tenendo presente la accentuata sensibilità sociale della cultura odierna. Lo delinea, infatti, non come un solitario, né come uno a cui sfugge l'essenziale relazionalità dell'essere umano, ma viceversa come uno che di tale relazionalità ha una chiara consapevolezza. (GS 32-38).

Si potrebbe dire, in poche parole, che la Costituzione, seguendo S. Paolo che nella Lettera ai Romani chiama Gesù Cristo il "*Primogenito tra molti fratelli*" (Rm 8,29), lo presenta come il fratello universale che, proprio perché cerca appassionatamente la venuta nel mondo del regno di Dio, suo Padre, vuole che l'umanità intera instauri dei rapporti vivificanti a tutti i livelli. Egli, infatti, come si legge nei vangeli, durante la sua attività terrena si diede costantemente da fare perché ciò avvenisse tra le persone e i gruppi del suo tempo, smascherando i rapporti generatori di infelicità e di morte, e propugnando costantemente la loro sostituzione con altri che fossero generatori di felicità e di vita. Gesù Cristo è colui che illumina l'uomo d'oggi, profondamente segnata da tante innovazioni. Egli ne svela il segreto: è quell'amore che nei testi neotestamentari viene chiamato «*agape*», ossia ricerca non solo del proprio interesse ma, come afferma S. Paolo, "*dell'interesse di tutti*" (Fil 2,4). Solo se è guidata da tale amore l'attività umana, tanto quella che si svolge nel micromondo delle circostanze ordinarie della vita, quanto quella che si dispiega nel macromondo dei rapporti a lungo raggio, può condurre a un maggior benessere reale dell'umanità stessa. In questo senso, egli scavalca ogni frontiera e diffonde la sua energia di risorto nel mondo.

Così, praticando un approccio alla figura di Gesù Cristo come risposta alle grosse domande che si pone l'uomo d'oggi, il Vaticano II riuscì ad offrire una prospettiva allo stesso tempo rispettosa della sostanza della fede e profondamente innovativa.

Celebrare la storia della salvezza... Sacrosanctum Concilium

Pio XII, nella lettera enciclica *Mediator Dei* affermava: «*La sacra liturgia è pertanto il culto pubblico che il nostro Redentore rende al Padre, come Capo della Chiesa, ed è il culto che la società dei fedeli rende al suo Capo e, per mezzo di Lui, all'Eterno Padre: è, per dirla in breve, il culto integrale del Corpo mistico di Gesù Cristo, cioè del Capo e delle sue membra*»⁹¹. Questa affermazione ha avuto nel corso del tempo un'importanza tale, che lo stesso Concilio Vaticano II, ha ritenuto necessario doverla porre a fondamento della riforma liturgica in atto, tanto che in *Sacrosanctum Concilium* la liturgia viene definita come «*quell'esercizio dell'ufficio sacerdotale di Gesù Cristo mediante il quale son segni sensibili viene significata e, in modo proprio a ciascuno, realizzata la santificazione dell'uomo, e viene esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal capo e dalla sue membra, il culto spirituale*»⁹².

In particolare un'esaustiva definizione di liturgia la *Sacrosanctum Concilium* ce la offre quando esplicitamente include il concetto fondamentale e inequivocabile della presenza divina di Cristo nel sacrificio eucaristico, nei sacramenti, nella Parola di Dio e nel divino ufficio⁹³. Tutte

⁹¹ PIUS XII, Litt. Enc. *Mediator Dei*, 20 Nov. 1947, n. 25 in AAS 39(1947), 555

⁹² SC 7

⁹³ Cf., *Ibidem*.

queste affermazioni esprimono il **ruolo attivo di Cristo** all'interno dell'esercizio del suo ufficio sacerdotale, che svolse durante la predicazione del Regno, sanando gli infermi, liberando gli indemoniati e mentre esplicava l'atto della suprema offerta di sé, donandosi volontariamente al sacrificio della croce, compiendolo attraverso la risurrezione dai morti e offrendolo al Padre nel giorno dell'Ascensione al cielo⁹⁴. Prendendo spunto da queste ultime pericopi, potremo descrivere la liturgia utilizzando un'immagine significativa dei nostri giorni e dunque definendola come il diario personale di Cristo, a cui è concesso accostarsi attraverso una lettura spirituale incarnata nel mistero della sua esistenza: la liturgia è la narrazione del Vangelo di Cristo secondo il linguaggio della fede.

Un altro elemento significativo che si può scorgere è il ruolo che assume la Chiesa, che Cristo associa a se stesso come se i due fossero «*cementati dal vincolo della carità*», utilizzando un'espressione di Paolo VI rimasta impressa nella storia e che ben esprime il senso e lo scopo della Rivelazione. Poiché dunque tale *sunafeia* si presenta così vincolante e inscindibile, la liturgia è «*azione sacra per eccellenza, e nessun'altra azione della chiesa ne uguaglia l'efficacia allo stesso titolo e alla stesso grado*»⁹⁵. In tutto questo discorso non si può ovviamente trascurare il ruolo cardine della Sacra Scrittura, che i padri del Vaticano II, non esitano a più riprese, a descrivere come l'unico e vero **deposito della fede** assieme alla Sacra Tradizione affidata alla Chiesa⁹⁶.

La liturgia è costituita da un linguaggio dei segni, attraverso il quale si raggiunge la perfetta glorificazione di Dio e la santificazione di tutti coloro che prendono parte all'azione celebrativa. Tali segni accompagnati da una presenza simbolica, conferiscono alla liturgia una dimensione totalmente sacramentale, cioè si pongono come contenitori e rivelatori della presenza divina di Cristo e di conseguenza del mistero che tutta la Chiesa celebra, in qualità di Corpo mistico capace di offrire a Dio proprio quel sacrificio spirituale a Lui gradito.

Su ispirazione della *Mediator Dei*, la *Sacrosanctum Concilium* definisce la liturgia come «*culmen et fons*»⁹⁷, considerando d'altra parte la partecipazione, piena, attiva, consapevole come necessità della riforma conciliare e la promozione dell'educazione liturgica. L'*actuosa participatio* si esplica attraverso la consapevolezza che l'azione liturgica non esprime un fatto privato, ma che ogni atto celebrativo è azione della Chiesa. SC ha elaborato nei nn. 5-7 il discorso della Rivelazione come storia della salvezza, che si attua nella storia attraverso un susseguirsi di avvenimenti, che attraverso una pluriformità di modi e tempi, traccia il compimento del mistero della salvezza, pre-esistente in Dio.

Riveste particolare importanza l'*anno liturgico*, cioè l'insieme delle celebrazioni con cui la Chiesa celebra il **mistero di Cristo**⁹⁸. Da esso scaturiscono i diversi tempi concernenti, il mistero di Cristo che si realizza nella storia, che comprende tre segmentazioni: a) la fase profetica, che si esplica in un annuncio, rivolto non solo al popolo ebraico ma a tutti gli uomini, compresi quelli delle religioni naturali; b) l'acme della pienezza dei tempi, nel quale l'annuncio salvifico diventa corporeo e tangibile. Il Verbo, della stessa sostanza del Padre e dello Spirito, assume la nostra natura umana divenendo egli stesso compimento della promessa fatta ad Abramo; c) il momento che prolunga il tempo della salvezza, nel tempo della Chiesa perché, attraverso il suo insegnamento, sia annunciato l'amore di Dio a tutti gli uomini⁹⁹.

La linea di congiunzione che lega il tempo di Cristo a quello della Chiesa è proprio la liturgia; in quest'orizzonte si esplica l'azione culturale, la memoria della propria fede nel celebrato, dove tale legame non è da intendersi secondo una visione cronologica e consequenziale, ma come una realtà presente e radicata. Dove l'annuncio è fatto dalla proclamazione di un Vangelo già attuale e realizzato in Cristo, secondo il duplice aspetto di evento storico-salvifico e di presentazione

⁹⁴ Cfr. SC 5

⁹⁵ SC 7.

⁹⁶ SC 24

⁹⁷ SC 10

⁹⁸ Cfr. SC 83-111

⁹⁹ Cfr. SC 5-6

sacramentale, perché Cristo è il sacramento di salvezza, immagine del Dio invisibile. La liturgia, specialmente quella eucaristica e la storia della salvezza, in particolare attraverso l'esistenza terrena di Cristo Gesù, trovano un comune spazio d'incontro. Cristo si è rivelato a noi attraverso l'incarnazione, si è donato come vittima sacrificale patendo, morendo, risorgendo e ascendendo al cielo. Ogni giorno la comunità celebra questo grande mistero, Cristo è il dono del Padre, dono che non può altro che tornare a Lui. L'azione culturale della Chiesa, compresa come storia della salvezza in esercizio sino alla fine dei tempi, è il contributo specifico della liturgia all'intelligenza della rivelazione propostaci da *Sacrosanctum Concilium*.

Lo sviluppo del Vaticano II e le caratteristiche emergenti

Il Concilio Vaticano II ha incoraggiato studi marcatamente ecclesiologicali e cristologici soprattutto, negli anni settanta, ma ancora oggi, anche se appare più lento il loro ritmo almeno a livello cristologico. Dopo il Vaticano II abbiamo assistito a una riflessione feconda su Cristo¹⁰⁰, caratterizzata, in particolare, da approfondimento cristologico trinitario, come testimoniano il volume di W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo* (1982), la sintesi di Marcello Bordoni, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, pubblicato nel 1988 (come non ricordare dello stesso autore *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, pubblicato nel 1995). Negli stessi anni vari sono gli interventi della **Commissione Teologica Internazionale** su tale versante: *Questioni sulla cristologia* (1979) conclude il "**decennio cristologico**" della teologia cattolica dopo il Concilio; altri testi venuti alla luce negli anni Ottanta, come *Teologia, Cristologia, Antropologia* (1981) o il documento sulla *Coscienza che Gesù aveva di se stesso e della sua missione* (1986), negli anni novanta sono pubblicati due documenti significativi sul rapporto tra la cristologia e la destinazione della salvezza universale, il primo dedicato ad *Alcune domande sulla teologia della Redenzione* (1995), il secondo su *il Cristianesimo e le religioni* (1997), al fine di chiarire la questione della unicità di Gesù Cristo, fondamentale per un corretto sviluppo del dialogo con le altre religioni. In questo senso va anche posta la Dichiarazione *Dominus Jesus*, della Congregazione per la Dottrina della Fede, pubblicata nell'anno giubilare, al fine di proporre una solenne professione di fede in Colui che è in persona la verità, che libera e salva.

Lo stesso insegnamento di **Giovanni Paolo II** ha una partenza caratterizzata dal ciclo cristologico-trinitario rappresentato dalle tre encicliche *Redemptor hominis* (1979), dedicato al Figlio, *Dives in misericordia* (1980), dedicato a Dio Padre e *Dominum et vivificantem* (1986), sulla persona e opera dello Spirito Santo. Cristologico e trinitario diventa, significativamente, il percorso proposto per la preparazione al Grande Giubileo 2000 nella *Tertio Millennio Adveniente* (1994). Un ruolo unico è l'ulteriore riflessione sulla Madre di Dio, offerta in *Redemptoris Mater*, (1987), dove vengono catturati diversi aspetti del Mistero nella densità dell'icona di Maria, in cui tutto rimanda al Dio Uno e Trino, per servire la missione del Figlio eterno fatto carne.

Nel contributo offerto dalla cristologia alla riflessione teologica e dal Magistero della Chiesa, dal Vaticano II fino ad oggi, è possibile scorgere alcuni profili, che mostrano il passaggio dal manuale, preconconciliare e scolastico, al recupero della fondazione della comprensione biblica della fede, al significato soteriologico del messaggio di Cristo e la sua centralità per l'esatta comprensione di tutti gli altri aspetti della teologia e della prassi cristiana.

Il Dio di Gesù Cristo, *amore e speranza* per l'uomo, come indicato dalle due encicliche di **Benedetto XVI**, è il fondamento della coraggiosa esposizione della Chiesa, che, impegnata a cercare nuove forme di dialogo, mentre custodisce il non contrattabile nucleo della sua fede, annuncia Cristo unico Salvatore dell'umanità come la sorgente della speranza questo mondo. Inoltre, l'essere trinitario di Dio, nella sua cooriginaria differenza nell'unità, custodisce e sostiene l'evangelizzazione anche come processo d'integrazione dei valori culturali presenti in Europa, e non solo.

¹⁰⁰ Si veda a titolo di esempio la bibliografia proposta in queste dispense

Una cristologia trinitaria

Nella vita terrena di Gesù di Nazaret siamo in grado di riconoscere la rivelazione di Dio nella storia, mentre nella risurrezione si svela come salvezza per tutti gli uomini. Ogni atto della sua esistenza terrena implica un rapporto con il Padre nello Spirito Santo; infatti, la risurrezione palesa che il Padre e il Paraclito, non sono spettatori o separati dalle opere e dai giorni del Verbo fatto carne, anzi vivono con Lui secondo la relazione specifica, che li caratterizza come quella Persona e non un'altra. Pertanto, **la Pasqua** evidenzia che l'intera storia di Gesù è la rivelazione della Trinità, o meglio è la manifestazione della comunione trinitaria e della riconciliazione tra Dio, gli uomini e il mondo. Si è passati da una dottrina trinitaria speculativa, che concepiva una cristologia astratta, concettuale e arida al recupero della dimensione trinitaria della storia di Gesù come il percorso offerto alla conoscenza della fede, che apre alla profondità di Dio, per ottenere da Lui un'idea armonica, dinamica e non intellettuale, che non omette il confronto con lo scandalo della Croce e della Pasqua.

Solo una cristologia fondata sulla rivelazione rispetta il carattere originale trinitario dell'Evento. Qui la cristologia, aperta nell'orizzonte della fede, è profondamente radicata nell'esperienza di fede del Dio vivente, della rivelazione biblica e, quindi, nella spiritualità di ascolto, alimentata dalla preghiera. Riscoprire l'unità del pensiero e dell'esperienza credente cristologica, oltre le teorizzazioni introdotte in teologia con il razionalismo, la modernità, significa tornare alla condizione originaria e costitutiva ermeneutica del pensiero della fede.

Per la riflessione cristologica è essenziale situarsi all'interno della trasmissione viva della Chiesa, che nell'obbedienza e nella testimonianza si estende alla concreta comunità credente. Una cristologia separata dalla tradizione viva della fede della Chiesa porterebbe, infatti, a opzioni improprie, discutibili e incoerenti. È una condizione vitale della riflessione cristiana, chiamata a dare ragione della speranza, poiché fondata sulla verità della fede, dunque lontana da formulazioni statiche del passato, conscia che la Tradizione che trasmette è la Vita. La divina rivelazione ispira, nel tempo, il popolo della fede a comunicare la memoria del Signore nella fedeltà al testo ispirato della Scrittura, come anche sollecito all'economia e alla prassi che lo Spirito opera per guidarlo alla pienezza della verità. Una cristologia nutrita nell'orizzonte della fede non solo è, biblicamente, fondata e alimentata dall'esperienza spirituale, ma anche, ecclesialmente, responsabile e attenta a oltrepassare le vicende della soggettività nell'oggettività della *fides Ecclesiae*, che ha ricevuto e trasmesso.

La circolarità tra il Gesù della storia e il Cristo della fede

La seconda particolarità, nello sviluppo della riflessione cristologica del Vaticano II è la sensibilità alla storia; il ritorno alle radici, stabilito dal Concilio, ha portato a studiare Cristo con una rinnovata attenzione alla sua concreta vicenda narrata dai Vangeli e, quindi, sui cosiddetti "misteri" della sua vita, unitamente a un solido metodo storico-critico. Non si racconta l'ennesima storia di Gesù, quale progettualità possibile per l'uomo, né tanto meno si compie un'analisi psicologica della sua personalità, che sarebbero del tutto arbitrarie dati gli elementi a nostra disposizione. Al contrario, è una seria indagine che si concentra sulla sua dimensione umana, che manifesta la rivelazione del Dio vivente e la fecondità nel Nuovo Testamento, tra il Gesù storico e il Cristo della fede. È la passione di ricostruire la storia della coscienza, della libertà dell'uomo Gesù e l'esperienza della sua finitezza, che sperimenta personalmente il dolore e la morte, nella convinzione che, sullo sfondo della Risurrezione, tutto ciò che mette in luce la sua vera e piena umanità è rivelativo della sua divinità.

Gesù di Nazaret offre il **volto umano di Dio**: ogni suo gesto è l'aspetto di Dio tra gli uomini e deve essere, pertanto, potenziato dalla fede e dalla riflessione. Dio non è in concorrenza con l'uomo in Gesù di Nazaret, al contrario, l'umanità è assunta e recuperata pienamente nella storia del Figlio dell'uomo, in quanto mezzo efficace, "sacramento" del Figlio eterno entrato in questo mondo. In questo senso, è magnifico il senso della dottrina tradizionale della *causalità strumentale*

dell'umanità di Cristo, affermato da Tommaso d'Aquino¹⁰¹. L'atto di Gesù è come una parabola vivente dell'azione di Dio!

Una maggiore attenzione per l'umanità del Redentore porta una rinnovata sensibilità di teologia alle esigenze della sequela; narrare criticamente la vita del Gesù storico significa comprometersi imitandolo nella sua opzione fondamentale per il Regno di Dio, nelle sue scelte e nel suo amore per il Padre. La *sequela Christi* non è mera riproduzione di un modello, in tal caso, inaccessibile alle nostre forze, bensì è accoglienza attiva nello Spirito Santo, che avanza silenziosa nell'eloquenza della testimonianza. L'azione dello Spirito nella storia, riconosciuta e accolta nel discernimento della fede, trova la massima espressione nella carità, nel senso che l'amore di Dio accompagnando la comunità cristiana a comprendere i segni dei tempi, apre gli occhi della fede alla presenza misteriosa di Dio nella più grande varietà delle situazioni umane.

L'unicità di Gesù Cristo per la salvezza del mondo

La terza caratteristica, che emerge dagli sviluppi della cristologia dopo il Concilio, è legata al dialogo e al confronto con le religioni. La cristologia è chiamata a testimoniare l'unicità di Gesù Cristo per tutti i percorsi possibili di accesso al mistero di divinità e la salvezza gratuita per gli uomini. La fede del Nuovo Testamento non esita a indicare nell'evento Cristo il luogo dove è possibile trovare Dio per la realizzazione di sé; Egli non solo parla le parole di Dio, è la Parola di Dio, il Verbo eterno fatto carne, che congiungendo a sé la natura umana apre all'uomo la via d'accesso per sperimentare la profondità divina nel dono dello Spirito. Tale convinzione si fonda sulla consapevolezza del cristianesimo di essere portatore di un messaggio universale, orientato all'uomo nella sua interezza. Sorretti dalla *buona notizia*, è possibile, ai discepoli di Cristo, precisare le condizioni e i criteri sia per un discernimento dell'eventuale presenza del divino nelle altre religioni, che per un proficuo dialogo inter-religioso.

Afferma la *Redemptoris Missio*(RM): «Dio chiama a sé tutte le genti in Cristo, volendo loro comunicare la pienezza della sua rivelazione e del suo amore, né manca di rendersi presente in tanti modi, non solo ai singoli individui, ma anche ai popoli mediante le loro ricchezze spirituali, di cui le religioni sono precipua ed essenziale espressione, pur contenendo lacune, insufficienze ed errori»¹⁰².

Già prima del Concilio Vaticano II la teologia cattolica aveva superato uno stretto ecclesiocentrismo, quando si interrogava sulla salvezza di coloro che sono al di fuori della chiesa. Se si fa eccezione per qualche teologo vicino ad un tradizionalismo pre-conciliare o anche per certi rappresentanti delle chiese evangeliche, la maggior parte dei teologi ha rifiutato questo ecclesiocentrismo che coincideva anche con un esclusivismo cristologico. Piuttosto adottano generalmente un inclusivismo cristologico che per altro soggiace a numerosi testi del Vaticano II. Qui si tratta di una teologia del compimento nel senso in cui il Cristianesimo assume i valori positivi delle altre tradizioni religiose portandoli alla loro perfezione. Del resto, è incontestabile che il Nuovo Testamento testimoni senza ambiguità l'unica filiazione divina di Gesù e, al di là di tutte le discussioni esegetiche su Gesù Figlio dell'uomo e Gesù Figlio di Dio, i Vangeli ci attestano che la presenza di Dio in Gesù costituisce una rivendicazione fatta da Gesù stesso. Egli ha coscienza che il Regno escatologico è giunto in lui.

La mediazione di Gesù non è esclusiva di altre mediazioni e certe tradizioni religiose possono essere esse stesse portatrici di un valore di salvezza. Ma è sempre in legame con l'evento Gesù Cristo nel suo mistero di morte e risurrezione. È l'insegnamento stesso dell'enciclica *Redemptoris missio*: «il concorso di mediazioni di tipo e di ordine diverso non è escluso, ma queste traggono il loro senso e il loro valore unicamente da quella di Cristo e non possono essere considerate come parallele e complementari»¹⁰³.

¹⁰¹ *STh*, III, q. 19, a. 1; Cfr. SCHILLEBEECKX E., *Cristo Sacramento dell'incontro con Dio*, Brescia 1960

¹⁰² RM 55

¹⁰³ RM 5

Constatiamo che il difficile compito di una teologia delle religioni è quello di cercare di pensare la molteplicità delle vie verso Dio senza compromettere **l'unicità della mediazione di Cristo** e senza eliminare il privilegio del Cristianesimo come religione della rivelazione finale e piena del mistero di Dio. A tal riguardo, si è potuto interpretare la dichiarazione *Dominus Iesus*, della Congregazione per la Dottrina della fede, dell'agosto 2000, come un arresto imposto alle ricerche più promettenti della teologia cattolica delle religioni. In realtà, necessita accoglierla come un avvertimento molto serio indirizzato ad alcuni teologi (ad esempio J. Hick e P. Knitter) che, per favorire il dialogo interreligioso, sono tentati di porre in discussione l'unicità salvifica di Cristo. Ciò che ci permette di rispettare il valore irriducibile delle altre tradizioni religiose senza sacrificare per nulla l'unicità del mistero di Cristo e del Cristianesimo è piuttosto l'approfondimento del paradosso dell'Incarnazione.

È doveroso, allora, proseguire lungo il discernimento, il dialogo per riconoscere quanto la Parola ha orientato e attuato, infatti: «*lo Spirito opera nel cuore degli uomini e nella storia dei popoli, nelle culture e religioni, assume un ruolo di preparazione evangelica e non può non avere riferimento a Cristo, Verbo fatto carne per l'azione dello Spirito*»¹⁰⁴. Un simile riconoscimento non frustra in alcun modo l'annuncio missionario del discepolo di Cristo, al contrario, l'incoraggia sempre di più, perché senza il criterio stabilito dall'unicità del Salvatore e dal suo Vangelo non sarebbe nemmeno possibile discernere e apprezzare i valori contenuti nelle altre religioni, né il valore dell'esperienza religiosa da essi forniti. Tale dialogo è condotto e attuato nella convinzione che la Chiesa sia la via ordinaria di salvezza e che solo essa possieda la pienezza dei mezzi di salvezza.

Una cristologia più teologica, più storica e capace di coniugare nella confessione dell'unicità di Gesù Cristo, che mentre proclama l'urgenza della **Buona Notizia** e la necessità di dialogo con l'altro, è l'istanza che emerge per armonizzare gli sviluppi della riflessione cristologica; un'istanza che affonda le radici nella continua necessità di confessare la fede in Cristo, la sua unione umana e divina senza confusione o mescolanza, senza divisione o separazione (sull'esempio di Calcedonia). Questa è una riflessione di fede, fedele alla terra e al cielo, a questo mondo e a quello che verrà, a Colui che è l'Alleanza in persona.

Breve lettura cristologica dei testi conciliari

Il Vaticano II è stato fedele all'esortazione propostagli da Paolo VI: avere presente Cristo e illuminare ogni quesito con la sua Luce, consegnandoci una preziosa sintesi cristologica conforme agli scopi pastorali prefissatosi. Ne tentiamo una **completa visione d'insieme**, che ci permetterà di contemplare le inesauribili ricchezze di Cristo alla scuola del Concilio, che pone in risalto una notevole lettura sia da un punto di vista cristologico, sia soteriologico.

Dio da sempre ha pensato l'uomo in Cristo “*il quale è l'immagine dell'invisibile Dio, generato prima di ogni creatura*” (Col 1, 15), Tutti, infatti, gli eletti fino dall'eternità il Padre «li ha distinti nella sua prescienza e li ha predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, affinché sia Egli il primogenito tra molti fratelli (Rom 8, 29).

Dopo la caduta dei progenitori, con la promessa della redenzione li ha risollepati nella speranza della salvezza (cfr. Gen 3, 15), l'ha assiduamente curato; a suo tempo chiamò Abramo per fare di lui un gran popolo (cfr. Gen 12, 2-3), che ammaestrò per mezzo di Mosè e dei profeti, affinché stessero in attesa del Salvatore promesso (DV 3). Cristo, difatti, è il principio e l'esemplare dell'umanità nuova, permeata di amore fraterno, di sincerità, di spirito di pace che tutti desiderano (AG 8). Cristo è il vero Figlio Unigenito, che il Padre ha dato al mondo per la salvezza del mondo (LG 3, UR 2, PO 22); è il Figlio di Dio (LG 39, CD 1, DV 4, AG 2), è il Figlio diletto di Dio (DV 8). Egli è il Verbo fatto carne (SC 5); è quindi anche il Figlio dell'uomo (LG 5); il Messia (LG 5); il Figlio di Maria (SC 103), da cui fu verginalmente concepito (LG 57); ed

¹⁰⁴ RM 29

assume la natura umana (LG 55); di modo che in Lui abita corporalmente la pienezza della divinità (LG 7).

Mediante la sua incarnazione, Cristo Gesù si fece veramente uno di noi e si incarnò nell'ambiente socio-culturale, in cui visse (AG 10). Con la incarnazione Gesù si rende modello divino di ogni perfezione (LG 40); è unto di Spirito Santo (SC 5); è santo, innocente, immacolato (LG 8); ha la pienezza della santità, per essere esempio nostro e fonte di santità attraverso al ministero sacro (LG 26). Egli ha predicato la santità della vita (LG 40), e le beatitudini (LG 41); si è fatto obbediente fino alla morte (LG 46). Vero uomo, in tutto simile a noi eccetto che nel peccato, Cristo amò con cuore umano (GS 22), mite ed umile (DH 11). Si esercitò nel lavoro manuale (LG 41), lavorò con mani di uomo per consacrare il lavoro; pensò con mente di uomo, agì con volontà di uomo (GS 22); e così diede volontariamente la sua vita per il mondo (LG 42). Perciò, chiunque segue Cristo, uomo perfetto, diventa lui pure più uomo (GS 41), fino ad essere riempito di Lui (LG 17), in modo che ogni cosa sia sempre fatta secondo Cristo (LG 7) e venga esercitata la libertà con cui Cristo ci ha liberati (PO 6).

Come uomo nuovo, Gesù è nuovo Adamo, raffigurato dall'antico Adamo (AG 3), è primogenito tra molti fratelli (LG 2), è costituito capo dell'umanità nuova (GE 1), in cui si rispetta, come Cristo, la libertà umana (DH 9). Nel mistero di Cristo appare quindi l'uomo nuovo, il redento, creato ad immagine di Dio e in cui si rivela la carità di Dio (AG 12).

Come Dio e uomo, Gesù Cristo può esplicitare la sua opera di salvezza universale, affidatagli dal Padre. Il mistero di Cristo è infatti il sacramento di salvezza universale, nascosto da secoli in Dio ed ora rivelato (PO 22). Per Cristo abbiamo accesso al Padre in un solo Spirito (LG 4); egli è stato costituito dal Padre principio della salvezza (LG 17), attraverso la sua umanità santa, che è *strumento* di salvezza in unione col Verbo (SC 5); il Verbo infatti si è fatto uomo per rendere gli uomini partecipi della natura divina (AG 3), essere *mediatore* di riconciliazione tra Dio e gli uomini (SC 5), riunire in sé tutte le cose (LG 3), e nel suo nome portare tutti gli uomini alla salvezza (GS 10).

Titoli cristologici

Determinando più concretamente l'opera salvifica di Cristo, il Vaticano II lo presenta come **Redentore**, promesso da Dio (DV 3), che viene e porta a compimento l'opera della salvezza affidatagli (DV 1), per mezzo del mistero pasquale della sua morte, risurrezione e ascensione gloriosa, diventando così autore della salvezza nostra (SC 5) e di tutto il mondo (LG 52). La sua redenzione consiste già *radicalmente* nella stessa assunzione della natura umana da parte del Verbo, per cui non è stato redento ciò che da Gesù Cristo non è stato assunto (AG 3). Egli però in modo completo, secondo i disegni del Padre, ha redento l'uomo e l'ha trasformato in nuova creatura (LG 3), attraverso alla sua obbedienza (LG 3), ed il suo sangue versato in croce (LG 50), per espiare i peccati degli uomini (LG 8) e risorgendo poi per la nostra giustificazione (LG 9),

Il Concilio alla luce della Sacra Scrittura esalta il valore *redentore* e *soddisfatore* della obbedienza di Cristo. Egli si fece obbediente fino alla morte (LG 36); con questa obbedienza ha vinto e redento la disobbedienza di Adamo (PO 15) ed ha operato la redenzione (LG 3), ed il riscatto di tutto il genere umano (AG 24). Egli è venuto per fare la volontà del Padre e per la sua sottomissione al Padre ha pure servito ai fratelli (PC 14); si è presentato come il Servo di Dio, che non smorza il lucignolo fumigante (DH 11); ha spogliato se stesso ed ha compiuto la redenzione attraverso la povertà e le persecuzioni (LG 8).

Il volto di Cristo servo è oggi posto in più piena luce dalla cooperazione tra i cristiani (UR 12). Anche i religiosi imitano Cristo obbediente (LG 46); ed ogni missionario deve essere unito a Cristo nell'obbedienza alla volontà del Padre (AG 25). Camminando egli stesso per la via dell'obbedienza, Cristo Signore ha aperto la via della libertà dei figli di Dio (LG 37) è diventato principio di unità e di pace (LG 9); e noi, contenuti in lui *nuovo Adamo*, siamo morti in Lui e

risorgeremo con Lui (LG 4). Come Salvatore, venuto a salvare e non a condannare (GS 3), egli vuole che tutti si salvino e siano santificati (LG 16), accettando la sua redenzione e vivendo di lui.

Gesù Cristo ci redime non solo dalla schiavitù della colpa, ma anzitutto, come Profeta del Padre, dalla schiavitù dell'errore comunicandoci nella sua Persona e nella sua vita, con le sue azioni e parole, la Parola stessa del Padre, come luce di tutte le genti. Il Vaticano II insiste molto sulla missione profetica di Cristo, soprattutto nella Costituzione *Dei Verbum*. In Cristo, Verbo incarnato, infatti, si manifesta chiaramente Dio stesso con le sue vie in modo perfetto (DH 11). Già la stessa verità naturale, contenuta nella cultura di tutti i popoli, si può dire germe del Verbo (AG 11); ma soprattutto la Verità rivelata è frutto del Verbo Incarnato, mandato dal Padre, quale mediatore e pienezza di tutta la rivelazione (DV 2). Per completare la sua opera di rivelatore, Cristo promette agli Apostoli lo Spirito Santo (LG 4), che era stato su di lui e lo aveva guidato nella sua missione terrena (AG 3).

Perciò il Vaticano II afferma che Gesù è il grande profeta (LG 35) e maestro del popolo di Dio (LG 13), donandoci la verità salvifica (LG 17), poiché in lui risplende ogni profonda verità (DV 2) ed è maestro di ogni perfezione (GÈ 8); è la stessa verità (AG 17). In forza della loro partecipazione all'ufficio profetico di Cristo, i vescovi in comunione tra loro e con il successore di Pietro annunziano infallibilmente la dottrina rivelata (LG 25). Anch'essi sono dottori nella Chiesa (LG 37) con il compito di annunziare la verità a tutte le genti (LG 17) ed esercitano tale autorità solo nel nome di Gesù (DV 10). Infine, Gesù rende anche il popolo di Dio partecipe del suo ufficio profetico (LG 12).

Gesù non è luce solo per i fedeli della Chiesa, ma per tutte le genti, per tutto il mondo (LG 1); per mezzo dei membri della Chiesa egli illumina tutta la società umana (LG 36). La sua luce si riversa però anzitutto sul volto della sua Chiesa (LG 1), la quale sente l'impegno di far risplendere sempre più l'immagine di Cristo in lei (LG 15), poiché tutti i suoi membri sono chiamati ad essere conformi al Figlio di Dio (LG 2). In Cristo riceve luce anche il mistero del dolore e della morte, che, fuori del Vangelo, ci opprime (GS 18). Egli è ora lucerna della Città celeste (LG 51).

Cristo Maestro e Profeta, rivelatore del Padre, è anche sacerdote in eterno (LG 5), Pontefice sommo (SC 83), assunto tra gli uomini (LG 10), offrì se stesso al Padre come vittima immacolata (LG 28) e perciò è divenuto pastore eterno (LG 18), buon pastore, che dà la vita per le sue pecorelle (LG 27), Medico, mandato a sanare le ferite dei cuori (SC 5). Cristo è vittima del suo sacerdozio: tutta la sua vita è povertà (LG 45); nella povertà e nelle persecuzioni ha compiuto la nostra redenzione (LG 8); venuto a servire (GS 3), è unito a coloro che sono oppressi dalla povertà, debolezza, malattie (LG 41). Il suo sacrificio redentore culmina sulla croce (LG 3), in cui Gesù sancì la nuova alleanza nel suo sangue (SC 83), rigenerandoci e rendendoci «uno» (LG 32), santificando tutti gli uomini (CD 1), e conquistando col suo sangue la Chiesa, il popolo di Dio. (LG 6). Perciò il suo sacerdozio è di efficacia universale, senza limite di stirpe o di età (PO 10).

Il sacerdozio di Cristo è unico, nel senso che ogni altro sacerdozio della nuova economia è partecipazione di quello di Cristo. Egli infatti ha fatto del nuovo Popolo un regno di sacerdoti (SC 83), stabilendo nella Chiesa vari ministeri (LG 18), con cui ogni membro della Chiesa partecipa alla medesima missione universale del sacerdozio di Cristo (AG 36), poiché egli ha partecipato a tutto il suo Corpo mistico quella unzione con la quale è stato unto (AA 2). In modo qualitativamente superiore al sacerdozio comune dei fedeli, i ministri sacri partecipano del sacerdozio di Cristo (PO 2).

L'unzione sacerdotale di Cristo è anche regale, come quella di Melchisedech. Cristo è stato costituito dal Padre anche Re (LG 13) e Signore (LG 25). Egli siede alla destra del Padre (LG 6); regna glorioso in ciclo (SC 8); è corona di tutti i Santi (LG 36); e sulla terra Cristo Signore riceve la testimonianza della Chiesa intera (AG 6); è riconosciuto come Re e Signore dai fratelli delle Chiese separate (UR 2). Pur essendo Signore di tutte le cose, non è venuto per essere servito, ma per servire (LG 32). Egli tuttavia non si impone con la forza, ma è segno di

contraddizione (LG 57). La sua regalità avrà la sua solenne epifania nel giudizio finale, quando sarà il giudice dei vivi e dei morti (GS 45), e si manifesterà gloriosamente e pubblicamente (SC 8).

Cristo-Maria-Chiesa

Nell'opera salvifica di Cristo, il Padre ha voluto indissolubilmente unita a Cristo, nuovo Adamo, Maria novella Eva. L'associazione di Maria a Cristo è innanzitutto sul piano fisico, come Madre, conscia e libera, del Redentore, che ella ha concepito prima col cuore che col corpo (LG 53)-La maternità divina è pure il fondamento dell'associazione *universale* di Maria con Cristo, in tutto l'arco della storia salvifica, dal protoevangelo (LG 55) all'Annunciazione (LG 56), ai misteri dell'infanzia (LG 57), della vita pubblica (LG 58) all'Assunzione gloriosa (LG 59), alla Parusia finale (LG 62). L'associazione di Maria con Cristo è pure *integrale*, in ordine cioè a *tutti* i doni della salvezza (LG 62), alla rigenerazione e formazione dei fedeli, cui coopera con amore di Madre (LG 63); è però interamente *dipendente* dall'azione salvifica del Figlio, che la rende partecipe della sua mediazione (LG 60). Il Vaticano II è il Concilio *ecclesiale*, nel senso che il suo grande tema è stato la Chiesa. Ma si può dire anche il Concilio *cristologico*, perché la sua trattazione della Chiesa è tutta incentrata in Cristo.

Cristo ha fondato la Chiesa come **segno necessario di salvezza** (LG 5); fondatore povero e sofferente (LG 8), egli è la porta per entrare nella Chiesa (LG 6), la pietra angolare di questo edificio (LG 6). Cristo costituisce la Chiesa come suo corpo (LG 7), di cui egli è il capo (LG 6). Perciò la Chiesa, Corpo mistico di Cristo, continua il mistero di Cristo (LG 8), il quale, ancorché il Concilio non lo dica espressamente, si può considerare come *sacramento fontale di salvezza*, essendone la Chiesa il sacramento universale (LG 48), come continuatrice della missione di Cristo (AG 5) e della incarnazione di Cristo nella vita e nella cultura di tutti i popoli (AG 22). Cristo è lo sposo della Chiesa (SC 47), che ha acquistato col suo sangue sulla croce (LG 9), ama come sposo fedele (SC 7), di cui è segno l'amore coniugale (GS 48).

Fra Cristo e la Chiesa intercorre quindi un mistero di unità e di fecondo amore (LG 11). La Chiesa sa di essere congiunta a Cristo (AG 1), che l'ha costituita una ed unica (UR 1). Cristo a sua volta è sempre *presente* nella sua Chiesa, soprattutto nelle azioni liturgiche, in cui egli è sempre il principale liturgo, non solo nella liturgia celeste, ma anche nella liturgia terrena, agendo sempre i ministri sacri *in persona Christi*, proclamando la Parola di Cristo, comunicando la grazia e il perdono di Cristo e rendendo realmente presente Gesù Cristo stesso nella SS. Eucarestia, sacrificio, comunione e sacramento permanente della reale presenza di Cristo (SC 7 ss.).

La Chiesa è attuazione più perfetta del Regno di Dio, che Cristo Signore ha predicato, annunciato e instaurato (LG 5), annunciando la buona novella ai poveri (AG 5), per cui nelle parole, opere e presenza di Cristo si manifesta il Regno di Dio (AG 5). Il Regno di Cristo non è di questo mondo (LG 13), ma è già presente in mistero (GS 39). Cristo ha scelto gli Apostoli e loro successori e li ha mandati a predicare il Regno di Dio (LG 19), alla cui dilatazione tutti debbono collaborare (LG 35). Cristo chiama i suoi discepoli non servi ma amici (LG 28), per i quali ha dato la sua vita (GS 32), e vuole che tutti vivano nella sua amicizia (OT 8). Questo Regno Cristo consegnerà al Padre nella pienezza dei tempi, affinché egli sia tutto in tutti (LG 36).

L'insegnamento cristologico del Vaticano II si può riassumere dicendo che Gesù Cristo è fonte e capo, da cui promana ogni grazia e la stessa vita del popolo di Dio (LG 50); chiave, centro e fine dell'uomo e della storia (LG 16); Alfa ed Omega, al quale tutto si riduce, per raggiungere per mezzo di Cristo, nello Spirito, il Padre (GS 45).

Sono queste le ricche direttive cristologiche del Vaticano II, che echeggia la Sacra Scrittura e la Tradizione secolare della Chiesa per presentare Cristo vivo e glorioso al mondo di oggi, perché ne sia il Salvatore.

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 *υπερ*, che ricorre ad esempio nei testi eucaristici di Mc 14,24; Lc 22,19; 1Cor 11,24, nonché il termine *αντι*, 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 il grande **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* »¹⁰⁵.

¹⁰⁵ AGOSTINO, *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. 1Cor 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).

Possiamo concludere queste riflessioni rileggendo 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*

6. Lettura di alcuni testi cristologici

▪ Seconda lettera di Cirillo d'Alessandria a Nestorio detta *Epistola dogmatica* (febbraio 430)

Cirillo saluta nel Signore il piissimo e sommamente amato da Dio Nestorio, suo collega.

1. Sono venuto a sapere che alcuni tentano con vane ciance di detrarre al mio buon nome presso la tua Riverenza - e ciò frequentemente - soprattutto in occasione di riunioni di persone assai in vista. Forse pensando addirittura di accarezzare le tue orecchie, essi spargono voci incontrollate. Sono persone che non ho offeso in nessun modo, li ho invece ripresi con le debite maniere: l'uno perché trattava ingiustamente ciechi e bisognosi; l'altro, perché aveva impugnato la spada contro la propria madre; un altro ancora, perché aveva rubato con la sua serva l'oro degli altri, ed aveva sempre avuto una fama, quale nessuno augurerebbe neppure al suo peggior nemico. Del resto, non intendo interessarmi troppo di costoro, perché non sembri che io estenda la misura della mia pochezza al di sopra del mio signore e maestro, e al di sopra dei padri: non è possibile, infatti, evitare le stoltezze dei malvagi, in qualsiasi modo si viva.

2. Costoro, però, che hanno la bocca piena di maledizione e di amarezza, dovranno rendere conto al giudice di tutti. Io, invece, tornando a ciò che credo più importante, ti ammonisce anche ora, come fratello in Cristo, perché tu esponga la dottrina e il pensiero sulla fede al popolo con ogni cautela e prudenza perché tu rifletta che lo scandalizzare anche uno piccoli che credono in Cristo, suscita la insopportabile, indignazione (di Dio). Se poi coloro che sono stati fossero una moltitudine, non dobbiamo forse usare arte per evitare, con prudenza, gli scandali e presentare rettamente una sana esposizione della fede a chi cerca la verità? Ciò avverrà nel modo migliore se leggendo le opere dei santi padri, cercheremo di apprezzarle molto, ed esaminando noi stessi, se siamo nella vera fede conforme della Scrittura conformiamo perfettamente il nostro modo di vedere il loro pensiero retto e irreprensibile.

3. Dice, dunque, il santo e grande concilio (di Nicea) che lo stesso Figlio unigenito, generato secondo natura da Dio Padre, Dio vero nato dal vero Dio, luce dalla luce, colui per mezzo del quale il Padre ha fatto tutte le cose, è disceso si è fatto carne, si è fatto uomo, ha sofferto, è risuscitato il terzo giorno, è salito al cielo. Dobbiamo attenerci anche noi a queste parole e a questi insegnamenti, riflettendo bene cosa significhi che il Verbo di Dio si è incarnato e fatto uomo. Non diciamo, infatti, che la natura dal Verbo si sia incarnata mutandosi, né che fu trasformata in un uomo, composto di anima e di corpo. Diciamo, piuttosto, che il Verbo, unendosi ipostaticamente una carne animata da un'anima razionale si fece uomo in modo ineffabile e incomprendibile e si è chiamato figlio dell'uomo, non assumendo solo la volontà e neppure la sola persona. Sono diverse, cioè, le nature che si uniscono, ma uno solo è il Cristo e Figlio che risulta non che questa unità annulli la differenza delle nature ma piuttosto la divinità e l'umanità formano un solo e Cristo, e Figlio, che risulta da esse; con la loro unione arcana ed i nell'unità.

4. Così si può affermare che, pur sussistendo prima dei secoli, ed essendo stato generato dal Padre, Egli è stato generato anche secondo la carne da una donna; ma ciò non significa che la sua divina natura abbia avuto inizio nella santa Vergine, né che essa avesse bisogno di una seconda nascita dopo quella del padre (sarebbe infatti senza motivo, Oltre che sciocco, dire che colui che esisteva prima di tutti i secoli, e che è coeterno al Padre, abbia bisogno di una seconda generazione per esistere); ma poiché per noi e per la nostra salvezza, ha assunto l'umana natura in unità di persona, ed è nato da una donna così si dice che è nato secondo la carne. (Non dobbiamo pensare), infatti, che prima sia stato generato un uomo qualsiasi dalla santa Vergine, e che poi sia disceso in lui il Verbo: ma che, invece, unica realtà fin dal seno della madre, sia nato secondo la carne, accettando la nascita della propria carne.

5. Così, diciamo che egli ha sofferto ed è risuscitato, non che il Verbo di Dio ha sofferto nella propria natura le percosse, i fori dei chiodi, e le altre ferite (la divinità, infatti non può soffrire, perché senza corpo); ma poiché queste cose le ha sopportate il corpo che era divenuto suo, si dice che egli abbia sofferto per noi: colui, infatti, che non poteva soffrire, era nel corpo che soffriva. Allo stesso modo spieghiamo la sua morte. Certo, il Verbo di Dio, secondo la sua natura, è immortale, incorruttibile, vita, datore di vita; ma, di nuovo, poiché il corpo da lui assunto, per grazia di Dio, come dice Paolo, ha gustato la morte per ciascuno di noi, si dice che egli abbia sofferto la morte per noi. Non che egli abbia provato la morte per quanto riguarda la sua natura (sarebbe stoltezza dire o pensare ciò), ma perché, come ho detto poco fa, la sua carne ha gustato la morte. Così pure, risorto il suo corpo, parliamo di resurrezione del Verbo; non perché sia stato soggetto alla corruzione - non sia mai detto - ma perché è risuscitato il suo corpo.

6. Allo stesso modo, confesseremo un solo Cristo un solo Signore; non adoreremo l'uomo e il Verbo insieme, col pericolo di introdurre una parvenza di divisione dicendo *insieme*, ma adoriamo un unico e medesimo (Cristo), perché il suo corpo non è estraneo al Verbo, quel corpo con cui siede vicino al Padre; e non sono certo due Figli a sedere col Padre ma uno, con la propria carne, nella sua unità. Se noi rigettiamo l'unità di persona, perché impossibile o indegna (del Verbo) arriviamo a dire che vi sono due Figli: è necessario, infatti definire bene ogni cosa, e dire da una parte che l'uomo è stato onorato col titolo di figlio (di Dio), e che, d'altra parte il Verbo di Dio ha il nome e la realtà della filiazione. Non dobbiamo perciò dividere in due figli l'unico Signore Gesù Cristo.

7. E ciò non gioverebbe in alcun modo alla fede ancorché alcuni parlino di unione delle persone: poiché non dice la Scrittura che il Verbo di Dio si è unita la persona di un uomo ma che si fece carne. Ora che il Verbo si sia fatto carne non è altro se non che è divenuto partecipe, come noi, della carne e del sangue: fece proprio il nostro corpo, e fu generato come un uomo da una donna, senza perdere la sua divinità o l'essere nato dal Padre, ma rimanendo, anche nell'assunzione della carne, quello che era. Questo afferma dovunque la fede ortodossa, questo troviamo presso i santi padri. Perciò essi non dubitarono di chiamare la santa Vergine madre di Dio, non certo, perché la natura del Verbo o la sua divinità avesse avuto l'origine del suo essere dalla santa Vergine, ma perché nacque da essa il santo corpo dotato di anima razionale, a cui è unito sostanzialmente, si dice che il verbo è nato secondo la carne. Scrivo queste cose anche ora spinto dall'amore di Cristo esortandoti come un fratello, scongiurandoti, al cospetto di Dio e dei suoi angeli eletti, di voler credere e insegnare con noi queste verità, perché sia salva la pace delle chiese, e rimanga indissolubile il vincolo della concordia e dell'amore tra i sacerdoti di Dio.

Saluta i fratelli che sono presso di te. Ti salutano in Cristo quelli che sono insieme con me.

▪ **Lettera di papa Leone a Flaviano di Costantinopoli detta *Tomus ad Flavianum* (13.6.449)**

Leone saluta l'amatissimo fratello Flaviano.

1. Letta la lettera della Tua Dilezione (e ci meravigliamo che sia stata scritta così tardi), e scorso l'ordine degli atti dei vescovi, finalmente abbiamo potuto renderci conto dello scandalo sorto fra voi contro l'integrità della fede. Quello che prima sembrava oscuro, ci appare in tutta la sua chiarezza. Eutiche, che pareva degno di onore per la sua dignità di sacerdote, ora ne balza fuori come molto imprudente ed incapace. Si potrebbe applicare anche a lui la parola del profeta: Non volle capire per non dover agire rettamente. Ha meditato l'iniquità nel suo cuore. Che vi può essere infatti di peggio, che essere empio e non volersi sottomettere ai più saggi e ai più dotti? Cadono in questa stoltezza quelli che, quando incontrano qualche oscura difficoltà nella conoscenza della verità, non ricorrono alle testimonianze dei profeti, alle lettere degli apostoli o alle affermazioni dei Vangeli, ma a se stessi, e si fanno, quindi, maestri di errore proprio perché non hanno voluto essere discepoli della verità. Quale conoscenza può avere dalle pagine sacre del nuovo e dell'antico Testamento chi non sa comprendere neppure i primi elementi del Simbolo? Ciò che viene espresso in tutto il mondo dalla voce di tutti i battezzandi non è ancora compreso dal cuore di questo vecchio.

2. Non sapendo perciò quello che dovrebbe pensare sulla incarnazione del Verbo di Dio, e non volendo applicarsi nel campo delle sacre scritture per attingervi luce per l'intelligenza, avrebbe almeno dovuto ascoltare con attenzione la comune e unanime confessione, con cui l'insieme dei fedeli professa di credere in Dio padre onnipotente, e in Gesù Cristo suo unico figlio, nostro signore, nato dallo Spirito santo e da Maria vergine: tre affermazioni da cui vengono distrutte le costruzioni di quasi tutti gli eretici. Se infatti si crede che Dio è onnipotente e padre, si dimostra con ciò che il Figlio è a lui coeterno, in nessuna cosa diverso dal Padre, perché è Dio nato da Dio, onnipotente da onnipotente, coeterno da eterno; e non è a lui posteriore nel tempo, inferiore per potenza, dissimile nella gloria, diverso per essenza. Questo eterno unigenito dell'eterno Padre, inoltre, è nato dallo Spirito santo e da Maria vergine; e questa nascita nel tempo non ha tolto nulla, come nulla ha aggiunto, a quella divina ed eterna nascita, ma fu consacrata interamente alla redenzione dell'uomo, che era stato ingannato, - e a vincere la morte, e a distruggere col suo potere il diavolo, che aveva il dominio della morte. Noi non avremmo potuto vincere l'autore del peccato e della morte, se non avesse assunto e fatta sua la nostra natura colui che il peccato non avrebbe potuto contaminare e la morte avere in suo dominio. Egli infatti fu concepito dallo Spirito santo nel seno della vergine Madre, che lo diede alla luce nella sua integrità verginale, così come senza diminuzione della sua verginità l'aveva concepito.

Se poi Eutiche, non era capace di attingere da questa purissima fonte della fede cristiana il genuino significato, perché aveva oscurato lo splendore di una verità così evidente con la propria cecità, avrebbe dovuto sottomettersi alla dottrina del Vangelo. Matteo dice: Libro della genealogia di Gesù Cristo, figlio di David, figlio di Abramo. Egli avrebbe dovuto consultare anche l'insegnamento della predicazione apostolica; e leggendo nella lettera ai Romani: Paolo, servo di Gesù Cristo, chiamato apostolo, scelto Per la predicazione del Vangelo di Dio, che aveva già Promesso attraverso i Profeti nelle sacre scritture riguardo al Figlio suo, che gli è nato dalla stirpe di David, secondo la carne, avrebbe dovuto rivolgere la sua pia considerazione alle pagine dei profeti. Imbattendosi nella promessa di Dio ad Abramo, quando dice: nella tua discendenza saranno benedette tutte le genti, per non dover dubitare della identità di questa discendenza, avrebbe dovuto seguire l'apostolo, che dice: Le Promesse sono state fatte ad Abramo e alla sua discendenza. Non dice: ai suoi discendenti, quasi che fossero molti; ma, quasi che fosse una: alla sua discendenza, che è Cristo. Avrebbe anche compreso con l'udito interiore la profezia di Isaia, quando dice: Ecco, una vergine concepirà nel suo seno e darà alla luce un figlio, e lo chiameranno Emmanuele, che viene interpretato Dio Con noi. Ed avrebbe letto con fede le parole dello stesso profeta: Ci è nato un fanciullo, ci è stato dato un figlio, il suo potere sarà sulle sue spalle. E lo chiameranno: angelo di

somma prudenza, Dio forte, principe della Pace, Padre del secolo futuro; e non direbbe con inganno che il Verbo si è fatto carne in tal modo, che Cristo, nato dalla Vergine, avesse bensì la forma di un uomo, ma non la realtà del corpo di sua madre. Forse egli può aver pensato che nostro signore Gesù Cristo non aveva la nostra natura per il fatto che l'angelo mandato alla beata vergine Maria disse: Lo Spirito santo scenderà su di te, e la forza dell'Altissimo li coprirà della sua ombra. E perciò l'essere santo che nascerà da te sarà chiamato figlio di Dio, quasi che, dato che il concepimento della Vergine fu effetto di un'operazione divina, il corpo da essa concepito non provenisse dalla natura di chi lo concepiva. Non così dev'essere intesa quella generazione singolarmente mirabile e mirabilmente singolare, come se per la novità della creazione sia stato annullato ciò che è proprio del genere (umano). Ora, lo Spirito santo rese feconda la Vergine, ma la realtà del corpo proviene dal corpo. E mentre la sapienza si edificava una casa, il Verbo si fece carne e pose la sua dimora fra noi, con quella carne, cioè, che aveva assunta dall'uomo, e che lo spirito razionale animava.

3. Salva quindi la proprietà di ciascuna delle due nature, che concorsero a formare una sola persona, la maestà si rivestì di umiltà, la forza di debolezza, l'eternità di ciò che è mortale; e per poter annullare il debito della nostra condizione, una natura inviolabile si unì ad una natura capace di soffrire; e perché, proprio come esige la nostra condizione, un identico mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù potesse morire secondo una natura, non potesse morire secondo l'altra. Nella completa e perfetta natura di vero uomo, quindi, è nato il vero Dio, completo nelle sue facoltà, completo nelle nostre. Quando diciamo "nostre", intendiamo quelle facoltà che il creatore mise in noi da principio, e che ha assunto per restaurarle. Quegli elementi, infatti, che l'ingannatore introdusse, e che l'uomo, ingannato, accettò, non lasciarono alcuna traccia nel Salvatore. Né perché volle partecipare a tutte le umane miserie, fu anche partecipe dei nostri peccati. Egli prese la forma di servo senza la macchia del peccato, elevando ciò che era umano, senza abbassare ciò che era divino; perché quell'abbassamento per cui egli da invisibile si fece visibile, e, pur essendo creatore e signore di tutte le cose, volle essere dei mortali, fu condiscendenza della misericordia non mancanza di potenza.

Perciò chi rimanendo nella forma di Dio fece l'uomo, si fece uomo nella forma di servo. Ciascuna natura, infatti, conserva senza difetto ciò che le è proprio. E come la natura divina non sopprime quella di servo, così la natura di servo non porta alcun pregiudizio a quella divina. Il diavolo, infatti, si gloriava che l'uomo, ingannato dalla sua frode, aveva perduto i doni divini; che era stato spogliato della dote dell'immortalità ed era andato incontro ad una dura sentenza di morte; che, quindi, egli, il diavolo, nei suoi mali aveva trovato un certo conforto nella comune sorte del prevaricatore; e che anche Dio, secondo la esigenze della giustizia verso l'uomo (quell'uomo che aveva innalzato a tanto onore, creandolo) aveva dovuto mutare il suo disegno. Fu necessario, allora, che, nell'economia del suo segreto consiglio, Dio, che è immutabile, e la cui volontà non può esser privata della sua innata bontà, completasse per così dire il primitivo disegno della sua benevolenza verso di noi con un misterioso e più profondo piano divino, e così l'uomo, spinto alla colpa dall'inganno della malvagità diabolica, non perisse contro il disegno di Dio.

4. Il Figlio di Dio, scendendo dalla sede dei cieli senza cessare di essere partecipe della gloria del Padre, fa l'ingresso in questo basso mondo, generato secondo un ordine ed una nascita del tutto nuovi: secondo un ordine nuovo, perché invisibile nella sua natura divina, si fece visibile nella nostra; perché incomprendibile, volle esser compreso; fuori del tempo, cominciò ad esistere nel tempo; Signore di tutte le cose, assunse la natura di servo, nascondendo l'immensità della sua maestà; incapace di soffrire perché Dio, non disdegnò di farsi uomo soggetto alla sofferenza, infine, perché immortale, volle sottoporsi alle leggi della morte. Generato secondo una nuova nascita, perché la verginità inviolata non conobbe passione e somministrò la materia della carne. Dalla madre il Signore ha assunto la natura non la colpa. E nel signore nostro Gesù Cristo, generato dal seno della Vergine, la nascita ammirabile non rende la natura dissimile dalla nostra. Colui, infatti, che è vero Dio, quegli è anche vero uomo. In questa unione non vi è nulla di incongruente, trovandosi insieme contemporaneamente la bassezza dell'uomo e l'altezza della divinità. Come,

infatti, Dio non muta per la sua misericordia, così l'uomo non viene annullato dalla dignità divina. Ognuna delle due nature, infatti, opera insieme con l'altra ciò che le è proprio: e cioè il Verbo, quello che è del Verbo; la carne, invece, quello che è della carne. L'uno brilla per i suoi miracoli, l'altra sottostà alle ingiurie. E come al Verbo non viene meno l'uguaglianza nella gloria paterna, così la carne non abbandona la natura umana.

Infatti la stessa e identica persona, - cosa che dobbiamo ripetere spesso - è vero figlio di Dio e vero figlio dell'uomo: Dio, per ciò, che in principio esisteva il Verbo: e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio; uomo, per ciò, che: il Verbo si fece carne e stabilì la sua dimora fra noi; Dio, perché tutte le cose sono state fatte per mezzo suo, e senza di lui nulla è stato fatto, uomo, perché nacque da una donna sottoposto alla legge. La nascita della carne manifesta l'umana natura; il parto di una Vergine è segno della divina potenza. L'infanzia del bambino è attestata dall'umile culla; la grandezza dell'Altissimo è proclamata dalle voci degli angeli. Nel suo nascere è simile agli altri uomini quegli che Erode tenta ampiamente di uccidere; ma è Signore di ogni cosa quello che i Magi godono di poter adorare prostrati. Già quando si recò dal suo precursore Giovanni per il battesimo, perché non restasse nascosto che sotto il velo della carne si celava la divinità, la voce del Padre, tonando dal cielo, disse: Questi è il mio Figlio diletto, nel quale mi sono compiaciuto.

A colui, perciò, che l'astuzia del demonio tentò come uomo, a lui come ad un Dio rendono i loro uffici gli angeli. Aver fame, aver sete, stancarsi e dormire, evidentemente è proprio degli uomini; ma saziare cinquemila uomini con cinque pani, dare alla samaritana l'acqua viva, che produca l'effetto in chi beve di non aver più sete; camminare sul dorso del mare senza che i piedi sprofondino, e render docili i flutti furiosi dopo aver rimproverato la tempesta: tutto ciò senza dubbio è cosa divina. Come, quindi, per tralasciare molte cose, non è della stessa natura piangere con affetto pietoso un amico morto e richiamarlo alla vita, redivivo, al solo comando della voce, tolta di mezzo la pietra di una tomba chiusa già da quattro giorni; o pendere dalla croce e sconvolgere gli elementi della natura, trasformando la luce in tenebre; o essere trapassato dai chiodi e aprire le porte del paradiso alla fede del ladrone; così non è della stessa natura dire: Io e il Padre siamo una cosa sola, e dire: Il Padre è maggiore di me.

5. Quantunque, infatti, nel signore Gesù Cristo vi sia una sola persona per Dio e per l'uomo, altro però è l'elemento da cui sgorga per l'uno e per l'altro l'offesa, altro ciò da cui promana per l'uno e l'altro la gloria. Dalla nostra natura egli ha un'umanità inferiore al Padre; dal Padre gli deriva una divinità uguale a quella del Padre. Proprio per questa unità di persona, da intendersi come propria di ognuna delle due nature, si legge che il Figlio dell'uomo discese dal cielo, mentre fu il Figlio di Dio che assunse la carne dalla Vergine da cui è nato; e, d'altra parte, si dice che il Figlio di Dio fu crocifisso e sepolto, quantunque non abbia subito questo nella stessa divinità, per cui l'unigenito è coeterno e consostanziale al Padre, ma nella infermità della natura umana. Proprio per questo confessiamo tutti anche nel Simbolo che il Figlio unigenito di Dio è stato crocifisso e sepolto, secondo le parole dell'apostolo: Se infatti l'avessero conosciuta, non avrebbero mai crocifisso il Signore della gloria. E lo stesso nostro Signore e Salvatore, volendo istruire con le sue domande i discepoli nella fede: Chi dicono gli uomini, disse, che sia il Figlio dell'uomo? Essi riferiscono le varie opinioni degli altri. E voi, riprese, chi dite che io sia?: io, che sono il Figlio dell'uomo, e che voi vedete sotto l'aspetto di un servo e nella verità della carne, chi dite che sia? Fu allora che S. Pietro divinamente ispirato e destinato a giovare a tutti i popoli con la sua confessione, Tu sei il Cristo, disse, il Figlio del Dio vivo. E bene a ragione fu chiamato beato dal Signore; e dalla pietra principale trasse la solidità della virtù e del nome, lui che per rivelazione del Padre riconobbe in lui il Figlio di Dio e il Cristo, poiché accettare una cosa senza l'altra, non avrebbe giovato alla salvezza. E vi era uguale pericolo nel credere che il Signore Gesù Cristo fosse o solo Dio, senza essere uomo, o uomo soltanto, senza che fosse anche Dio.

Dopo la resurrezione del Signore, poi, che avvenne certamente nel vero corpo, poiché non altri risuscitò se non quegli che era stato crocifisso ed era morto, che altro Egli fece, nello spazio di quaranta giorni, se non rendere pura ed integra la nostra fede da ogni errore? Per questo Egli parlava con i suoi discepoli e, vivendo e mangiando con essi, permetteva loro, scossi com'erano dal dubbio,

di avvicinarlo e di avere frequentemente contatto con lui, entrò a porte chiuse dai discepoli e col suo soffio diede loro lo Spirito santo; e donava luce all'intelligenza e svelava il senso misterioso e profondo delle sacre Scritture; e mostrava ripetutamente la stessa ferita del suo fianco, e i fori dei chiodi, e tutti i segni della recentissima passione, dicendo: Guardate le mie mani e i miei piedi: sono io, toccate: uno spirito non ha carne ed ossa, Come voi invece vedete che io ho perché si potesse costatare che le proprietà della natura divina e di quella umana rimanevano in lui; e così sapessimo che il Verbo non è la stessa cosa che la carne, e confessassimo che il Verbo e la carne costituiscono un solo Figlio di Dio. Dinanzi a questo sacramento della fede Eutiche si dimostra ben sprovvisto, egli che nell'Unigenito di Dio né attraverso l'umiltà di uno stato soggetto alla morte, né attraverso la gloria della resurrezione ha riconosciuta la nostra natura; né è restato scosso dalle parole del beato Giovanni, apostolo ed evangelista, quando dice: Chiunque confessa che Gesù Cristo è apparso nella carne, è da Dio. E chiunque divide Gesù, non è da Dio; anzi è l'anticristo. E che cos'è dividere Gesù, se non separare da lui la natura umana e con vanissime ciance annullare il mistero per cui soltanto siamo stati salvati? Inoltre, chi brancola nelle tenebre per quanto riguarda la natura del corpo di Cristo, bisogna per forza che vaneggi con la stessa cecità anche per quanto riguarda la sua passione. Se, infatti, non ritiene falsa la croce del Signore e non dubita che sia stata vera la morte, accettata per la salvezza del mondo, dovrà pure ammettere la carne di chi crede essere morto. Né potrà rifiutarsi di ammettere che sia stato uomo con un corpo simile al nostro colui che riconosce avere sofferto. Perché negare la verità della carne, è negare la realtà della passione corporea.

Se, quindi, Eutiche accetta la fede cristiana, e non trascura di ascoltare la parola del Vangelo, consideri quale natura, trapassata dai chiodi, sia stata appesa sul legno della croce, e il fianco del crocifisso squarciato dalla lancia; da dove sia sgorgato il sangue e l'acqua, perché la chiesa di Dio fosse irrigata da un lavacro e da una fonte. Ascolti il beato apostolo Pietro predicare che la santificazione avviene con l'aspersione del sangue di Cristo. Legga, riflettendo, le espressioni dello stesso apostolo, quando dice: Sappiate che non siete stati redenti con l'oro e con l'argento, cose che periscono, dal vostro vano modo di vivere secondo la tradizione dei Padri, ma dal sangue prezioso di Gesù Cristo, agnello Puro ed immacolato. E non resista neppure alla testimonianza del beato apostolo Giovanni, che dice: Il sangue di Gesù, figlio di Dio, ci purifica da ogni Peccato. Ed anche: Questa è la vittoria che vince il mondo, la nostra fede. Chi è che vince il mondo, se non colui che crede che Gesù è il figlio di Dio? A lui che è venuto attraverso l'acqua e il sangue, Gesù Cristo, - non nell'acqua solo, ma nell'acqua e nel sangue. Ed è lo Spirito a rendere testimonianza, Poiché lo Spirito è verità. Poiché sono tre che rendono testimonianza: lo Spirito, l'acqua e il sangue. E questi tre sono una cosa sola. Naturalmente si deve intendere dello spirito di santificazione, del sangue della redenzione, dell'acqua del battesimo: tre cose che sono una stessa cosa, eppure conservano la loro individualità, e nessuna di esse è separata dalle altre. Perché la chiesa cattolica vive e progredisce di questa fede: che nel Cristo Gesù non vi è umanità senza vera divinità, né divinità senza vera umanità.

6. Esaminato e interrogato da voi Eutiche rispose: "Confesso che Nostro Signore avesse due nature prima della loro unione; ma che ne avesse una sola dopo l'unione", mi meraviglio come una professione di fede così assurda e perversa non abbia trovato nei giudici una severa riprensione; e che un discorso così sciocco sia potuto passare come se non contenesse nulla di offensivo. Eppure è ugualmente empia l'affermazione: che l'unigenito Figlio di Dio prima dell'incarnazione abbia avuto due nature, e l'altra affermazione: che dopo che il Verbo si è fatto carne, vi sia stata in lui una sola natura. Perché, dunque Eutiche non debba credere di avere fatto questa affermazione o conforme a verità, o almeno tollerabilmente (per il fatto che non sia stato confutato da nessuna sentenza in contrario), noi esortiamo il tuo amore sempre sollecito, fratello carissimo, perché, se per grazia della misericordia di Dio la causa si va risolvendo in modo soddisfacente, l'imprudenza di un uomo così ignorante sia purificata anche da questa peste del suo pensiero. Egli, come documenta la relazione degli atti, aveva retamente cominciato a rinunciare alle sue idee quando, costretto dalla vostra sentenza, affermava di ammettere quanto prima non ammetteva, e di aderire a quella fede, da cui prima si era mostrato alieno. Ma per il fatto che egli non volle dare il suo assenso quando si trattò di

condannare l'empia dottrina, la fraternità vostra ben comprese che egli rimaneva nella sua perfida opinione, ed era degno di ricevere un giudizio di condanna. Se quindi egli sinceramente ed utilmente si pente di tutto ciò, e riconosce, benché tardi, con quanta ragione si sia mossa l'autorità dei vescovi, se a piena soddisfazione egli condannerà a viva voce e firmando di sua mano tutti i suoi errori, nessuna misericordia, per quanto grande, sarà degna di biasimo. Nostro Signore, infatti, vero e buon pastore, che diede la sua vita per le pecore, e che venne a salvare le anime degli uomini, non a perderle, desidera che noi siamo imitatori della sua pietà. E se la giustizia deve reprimere chi manca, la misericordia non può respingere chi si converte. E' allora, infatti, che la vera fede è difesa con abbondantissimo frutto, quando l'errore viene condannato anche da quelli che lo sostengono.

Per condurre a termine piamente e fedelmente la questione, abbiamo mandato come nostri rappresentanti i nostri fratelli Giulio, vescovo, e Renato, presbitero del titolo di S. Clemente, oltre a mio figlio Ilario, diacono. Abbiamo aggiunto ad essi Dolcizio, nostro notaio, la cui fedeltà a tutta prova ci è nota. E confidiamo che ci assista l'aiuto divino, perché colui che ha errato, condannato il suo malvagio modo di sentire, sia salvo. Dio ti custodisca sano, fratello carissimo.

Datata al 13 di giugno, cònsoli gli illustrissimi Asturio e Protogene.

▪ **Commissione Teologica Internazionale, *Alcune questioni riguardanti la Cristologia* (1979)**

Introduzione

Il problema di Gesù Cristo s'è posto con *acutezza* nuova nei nostri tempi, sia sul piano della pietà, 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.

Nel corso di questi lavori recenti si sono manifestate aperture preziose. Ma sono apparse anche tensioni, non soltanto tra gli specialisti della teologia, ma anche tra alcuni di essi ed il Magistero della Chiesa.

Tale situazione ha spinto la Commissione Teologica Internazionale a partecipare a questo vasto scambio di idee. Essa spera di poter portare alcune precisazioni opportune. Come si vedrà, la CTI non ha concepito il progetto ambizioso di esporre una cristologia completa. Essa ha creduto più saggio dedicare l'attenzione ad alcuni punti di particolare importanza, o dei quali le discussioni attuali avevano messo in luce la difficoltà.

I. Come accedere alla conoscenza della persona e dell'opera di Gesù Cristo

A) Le ricerche storiche

1. 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.

1.1. 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.

1.2. Nel corso degli ultimi secoli, la ricerca storica su Gesù è stata più volte diretta contro il dogma cristologico. Tuttavia, quest'atteggiamento antidogmatico, in sé, non è un postulato necessario per il buon uso del metodo storico-critico. Nei limiti della ricerca esegetica, è certamente legittimo ricostruire un'immagine puramente storica di Gesù o — per dirla in modo più realistico — mettere in evidenza e verificare fatti che concernono l'esistenza storica di Gesù.

Al contrario, 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.

1.3. 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. Certo, è legittimo tener conto delle più recenti ricerche esegetiche, ma bisogna stare altresì attenti a non ricadere in quei pregiudizi dei quali abbiamo parlato.

B) *L'unità del Gesù terrestre e del Cristo glorificato*

2. 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.

2.1. Gli stessi 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.

2.2. 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.

2.3. 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.

2.4. 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.

2.5. 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.

2.6. All'interno di questo quadro più largo, un ritorno verso il Gesù terreno è oggi fruttuoso e necessario nel campo della teologia dogmatica. 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 rischiarava 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.

2.7. 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.

II. LA FEDE CRISTOLOGICA DEI PRIMI CONCILI

A) Dal Nuovo Testamento al Concilio di Nicea (anno 325)

1. I teologi 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.

2. 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 apologeti e 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.

3. 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 Potino. 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 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.

B) *Il Concilio di Calcedonia (anno 451)*

4. 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.

5. 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. Il Concilio di Calcedonia, nel 451 (DENZ.-SCHON. nn. 301-302) 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 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.

6. 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.

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

1. 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 (DENZ.-SCHON. nn. 556 ss.).

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 (DENZ.-SCHON. nn. 502 ss.) 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.

III. IL SENSO ATTUALE DEL DOGMA CRISTOLOGICO

A) *Cristologia ed antropologia nelle prospettive della cultura moderna*

1. La cristologia, in certo senso, deve assumere ed integrare la visione che l'uomo d'oggi va acquistando di se stesso e della sua storia nella rilettura che la Chiesa offre al credente. In questo modo, si possono correggere i difetti che, in cristologia, provengono da un uso troppo stretto di ciò che si chiama " natura ". Ciò che la cultura odierna apporta legittimamente ad una percezione più chiara della condizione umana, può anche venir riferito al Cristo ricapitolatore (*Ef* 1, 10).

2. Questo confronto della cristologia con la cultura attuale contribuisce ad una conoscenza nuova e più profonda che l'uomo oggi va acquistando di se stesso. Ma, d'altra parte, egli verifica e

sperimenta tale conoscenza, la sottomette al proprio criterio quando lo ritiene necessario, per esempio nei campi della politica e della religione. Ciò vale soprattutto per quest'ultima. Di fatto, o la religione viene negata e rigettata totalmente con l'ateismo; oppure essa è interpretata come un mezzo per arrivare alle profondità ultime dell'universalità delle cose, escludendo esplicitamente un Dio trascendente e personale. Perciò, la religione rischia di apparire come una pura "alienazione" dell'umanità, mentre il Cristo perde la sua identità e la sua unicità. In ambedue i casi, si arriva logicamente a questi risultati: la dignità della condizione umana svanisce; il Cristo perde il suo primato e la sua grandezza. Il rimedio ad una tale situazione non può venire che da un rinnovamento dell'antropologia alla luce del mistero del Cristo.

3. La dottrina paolina dei due Adami (cf. *I Cor* 15, 21 ss.; *Rm* 5, 12-19) sarà il principio cristologico a partire dal quale verranno condotti e illuminati, sia il confronto con la cultura umana, sia il criterio di giudizio sulle ricerche attuali nel campo dell'antropologia. Grazie a questo parallelismo, il Cristo, che è il secondo ed ultimo Adamo, non può essere compreso senza tener conto del primo Adamo, cioè della nostra condizione umana. Il primo Adamo, per parte sua, è percepito nella sua vera e piena umanità soltanto se si apre al Cristo, che ci salva e ci divinizza con la sua vita, la sua morte, la sua risurrezione.

B) *Il senso autentico delle difficoltà attuali*

4. Molti dei nostri contemporanei 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 filosofici. 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.

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. Criticano ciò che essi credono essere il carattere puramente individuale della salvezza cristiana. 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.

C) *Significato permanente della fede cristologica nelle sue prospettive e nei suoi contenuti*

5. Nonostante tutte queste difficoltà, l'insegnamento cristologia? 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. Le difficoltà attuali, che abbiamo ricordato, mostrano, d'altra parte, che alcuni dei nostri contemporanei sono profondamente ignoranti circa il

sensu autentico del dogma cristologico. Non hanno neppure sempre una visione corretta sulla verità del Dio creatore del mondo visibile ed invisibile.

Per giungere alla fede nel Cristo e nella salvezza che egli porta, è necessario ammettere un certo numero di verità che li spiegano. Il Dio vivente è amore (*I Gv* 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. Come " il Dio dei cristiani " è nuovo e specifico, così " l'uomo dei cristiani " è nuovo ed originale di fronte a tutte le altre concezioni 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. Con lo spirito di superiorità (*supra-existentia*) l'uomo cerca di mettersi avanti e di dominare gli altri. Nella opposizione (*contra-existentia*) egli tratta gli uomini con ingiustizia e cerca di manipolarli.

In un primo momento, la concezione della vita umana dedotta da quella del Cristo non può non lasciare interdetti. Per questo essa richiede una conversione di tutto l'uomo non soltanto agli inizi ma in tutta la sua durata e, con la perseveranza, sino alla fine. Tale conversione può nascere soltanto dalla libertà che è stata rimodellata dall'amore.

D) *Necessità di attualizzare la dottrina e la predicazione cristologiche*

6. 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 apostolica dei pastori e dei fedeli.

6.1. 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 assumersi 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. Saranno pure attenti all'insegnamento dei santi e dei dottori.

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.

I teologi dedicheranno anche tutta la loro attenzione a problemi di perenne difficoltà. Citiamo quelli della coscienza e della scienza del Cristo, del modo di concepire il valore assoluto ed universale della redenzione compiuta dal Cristo per tutti e una volta per sempre.

6.2. Veniamo all'insieme della Chiesa, che è il popolo messianico di Dio. A questa 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. Infatti, in esse i popoli esprimono il proprio senso della vita con simboli, gesti,

nozioni, linguaggi specifici. Ciò comporta determinate conseguenze. Il mistero è stato rivelato agli uomini santi che Dio ha scelto, esso è stato creduto, professato, celebrato dai cristiani. Si tratta di un fatto non ripetibile nella storia. Ma questo mistero si apre in parte a delle espressioni nuove, da inventare. Così, in ogni popolo ed in ogni epoca, dei discepoli offriranno la loro fede al Cristo Signore e saranno a lui incorporati.

Il Corpo mistico del Cristo è formato da una grande diversità di membra: egli dona loro la stessa pace nella unità senza trascurare con ciò il valore delle loro caratteristiche particolari. Lo Spirito " mantiene tutto nell'unità e conosce ogni parola " (Introito dell'antica liturgia romana della Pentecoste, da *Sap* 1). Da questo Spirito tutti i popoli e tutti gli uomini hanno ricevuto le proprie ricchezze e i propri carismi. Con essi viene arricchita la famiglia universale di Dio, poiché con una sola voce ed in un solo cuore, ma anche nelle loro diverse lingue i figli di Dio invocano il loro Padre celeste per mezzo del Cristo Gesù.

IV. CRISTOLOGIA E SOTERIOLOGIA

A) " *Per la nostra salvezza* "

1. Dio Padre " *non ha risparmiato il suo proprio Figlio, ma lo ha donato per tutti noi* " (*Rm* 8, 32). Nostro Signore 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.

In questo studio noi intendiamo considerare soltanto due problemi. Una prima ricerca è di ordine storico; essa si pone al livello del periodo dell'esistenza terrena di Gesù. Il suo centro sta nel problema: " Che cosa ha pensato Gesù della sua morte? ". Proprio in forza del valore che vogliamo dare alla risposta, il problema dev'essere considerato al livello della ricerca storica e di tutte le sue esigenze critiche (cf. n. 2). Questa dev'essere evidentemente completata con la visione pasquale della redenzione (n. 3). Ancora una volta, bisogna ripeterlo, la CTI non intende né esporre né spiegare una cristologia completa. Essa lascia da parte in particolare il problema della coscienza umana di Gesù Cristo. Cerca soltanto di esporre il fondamento del mistero del Cristo in base alla vita terrena di Gesù come alla sua risurrezione.

Una seconda ricerca si situerà ad un altro livello (n. 4). Essa mostrerà quanto la molteplicità della terminologia neotestamentaria dell'opera redentrice sia ricca di insegnamenti sulla soteriologia. Si cercherà di sistematizzarli, di farne cogliere tutto il senso teologico. Evidentemente questa ricerca sarà sottoposta al confronto con gli stessi testi della Sacra Scrittura.

B) *Durante la sua esistenza terrena Gesù è orientato verso la salvezza degli uomini*

2.1. 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).

2.2. 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).

2.3. 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. È ciò che alcuni chiamano una esistenza-per-gli-altri, una prò-esistenza. A motivo di questa disposizione Gesù era ordinato, in forza della sua stessa "essenza", a essere il salvatore escatologico che procura la "nostra" salvezza (cf. *I Cor* 15, 3; *Lc* 22, 19, 20b), la salvezza di "Israele" (*Gv* 11, 30), come quella dei Gentili (*Gv* 11, 51 ss.). Questa salvezza è per la moltitudine (*Mc* 14, 24; 10, 45), per tutti gli uomini (2 *Cor* 5, 14 ss.; 1 *Tim* 2, 6), per il "mondo" (*Gv* 6, 51c).

2.4. Come si deve comprendere questa disposizione fondamentale di esistenza per gli altri, cioè di offrirsi e di donarsi totalmente fino a subire la morte, così come appare in Gesù nel corso della sua esistenza terrena? Essa è essenzialmente una lucida apertura di conformità alla volontà di Dio. Lo sviluppo degli eventi vissuti non ha potuto evidentemente non rendere ancor più vivo e più concreto questo orientamento. Perciò è nella speranza e nella confidenza che Gesù, in quanto mediatore escatologico della salvezza, come inviato del Regno di Dio, attendeva il dominio divino che si stabilisce in modo definitivo (cf. *Mc* 14, 25 e par.).

Anche se interamente aperto alla volontà del Padre, Gesù ha potuto percepire il presentarsi di certi problemi. Il Padre avrebbe dato un successo pieno ed intero alla predicazione del Regno? Il popolo d'Israele era incapace di aderire alla salvezza escatologica? Avrebbe dovuto ricevere il battesimo della morte (cf. *Mc* 10, 38 ss., *Lc* 12, 50) e bere il calice della passione (cf. *Mc* 14, 36)? Il Padre avrebbe voluto stabilire il suo Regno se Gesù avesse conosciuto l'insuccesso, la morte e, ciò che più conta, la morte crudele del martirio? Il Padre avrebbe reso finalmente efficace per la salvezza ciò che Gesù avrebbe sofferto "morendo per gli altri"?

Gesù attingeva delle risposte positive nella sua consapevolezza di essere il mediatore escatologico della salvezza, presenza del Regno di Dio. Perciò, poteva attendere in piena fiducia la soluzione dei problemi che si presentavano. Questa fiducia di Gesù può essere affermata e compresa partendo da ciò che egli ha detto e fatto durante l'ultima cena (*Lc* 22, 19 ss. e par.). Egli è pronto ad andare verso la morte e, tuttavia, attende e annunzia la sua risurrezione e la sua esaltazione (*Mc* 14, 25), egli riafferma la promessa e la presenza della salvezza escatologica.

2.5. Come Gesù ha compreso ed espresso il suo atteggiamento fondamentale di "esistenza per gli altri", la sua disposizione a servire nella dedizione che guidava la sua azione ed anche la sua morte? Non era necessario che ciò avvenisse secondo le categorie

mentali e gli schemi che gli erano forniti dalla tradizione del culto sacrificale di Israele. In tal caso, ci sarebbe stata come una interiorizzazione personalizzante della "morte vicaria ed espiatrice del martire per gli altri" oppure, in modo specifico, la passione del "Servo di Jahvè" (cf. *Is* 53).

In effetti, Gesù ha potuto comprendere e vivere (cf. qui n. 3.4) questi concetti dando loro un significato più profondo e trasformandoli. Nella sua anima ci sarebbe quindi stata un'espressione della "disposizione a esistere per gli altri". In ogni caso, l'orientamento di Gesù verso la salvezza degli uomini non può essere in alcun modo compreso nell'equivoco o nell'ambiguità. Esso non ha

senso se non include una conoscenza ed una coscienza personali, una disposizione risoluta nel soggetto che si dona (cf. qui n. 3.3.).

C) Il Redentore escatologico

3.1. Dio ha risuscitato ed esaltato Gesù. In tal modo, egli ha confermato che questi è il Salvatore dei credenti una volta per tutte ed in modo definitivo. Così, egli lo ha confermato come: " *Signore e Cristo* " (*At 2, 36*), come il Figlio dell'uomo che viene in qualità di giudice del mondo (cf. *Mc 14, 62*). Egli ha mostrato Gesù come " *il Figlio di Dio costituito in tutta la sua forza* " (*Rm 1, 4*). I credenti hanno trovato una luce nuova nella risurrezione e nella esaltazione di Gesù: esse mostravano che la morte in croce realizzava la salvezza. Prima della Pasqua, tali verità non potevano essere ancora espresse in questo modo in parole perfettamente chiare.

3.2. Tra quanto è stato detto, due elementi meritano una considerazione del tutto speciale.

a) Gesù ha avuto coscienza che egli era il Salvatore definitivo degli ultimi tempi (cf. n. 2. 1), che annunciava e rendeva presente il Regno di Dio (cf. n. 2.2 e 2.3).

b) La risurrezione e l'esaltazione di Gesù (n. 3.1) hanno manifestato che la sua morte è un elemento costitutivo della salvezza portata dal Regno e dal potere di Dio (cf. *Lc 22, 20* e par.). In *1 Cor 11, 24* la morte di Gesù viene presentata come un elemento costitutivo della Nuova Alleanza che sta per realizzarsi in modo definitivo ed escatologico.

Questi due elementi permettono di concludere: la morte di Gesù è efficace per la salvezza.

3.3. Se si parla in senso stretto ed a livello semplicemente nozionale, non è facile qualificare come " sostituzione espiatoria " o come " espiatione vicaria " quest'azione divina che porta irrevocabilmente la salvezza con la vita e con la morte del Salvatore escatologico, come anche con la risurrezione che lo costituisce Salvatore in maniera definitiva ed irreversibile.

Ma si possono considerare le cose in tale prospettiva, se la morte e le azioni di Gesù sono collegate a una disposizione esistenziale e fondamentale che include una certa conoscenza personale (cf. sopra n. 2.5) ed una volontà di portare per procura la pena (cf. *Gai 3, 13*) ed il peccato del genere umano (cf. *Gv 1, 29*; *2 Cor 5, 21*).

3.4. Se Gesù ha potuto realizzare per dono gratuito gli effetti di tale espiatione vicaria, è solo perché egli ha accettato di essere " dato dal Padre " e perché egli stesso si è donato al Padre che lo accettava nella risurrezione. Si trattava di un ministero di " esi-stenza-per-gli-altri " nella morte del Figlio preesistente (*Gal 1,4; 2, 20*).

Perciò, quando si considera in questo modo il mistero della salvezza e quando si parla di " espiatione vicaria ", bisogna tener presente una duplice analogia.

L'" oblazione " volontaria del martire, specialmente quella del Servo di Jahvè (*Is 53*), differisce totalmente dalla immolazione degli animali, semplici " immagini ed ombre " (cf. *Eh 10, 1*).

Bisogna mettere ancor più l'accento sull'" oblazione " del Figlio eterno ed insistere ancor più chiaramente sull'analogia delle situazioni. Infatti, il Figlio eterno, " entrando nel mondo " viene per fare " la volontà di Dio " (*Eb 10, 5. 7b*). È " con lo Spirito eterno che egli ha offerto se stesso a Dio come una vittima senza macchia " (*Eb 9, 14*). (Questa oblazione viene chiamata, in modo adeguato, sacrificio, per esempio dal Concilio di Trento [DENZ.-SCHON. n. 1753], ma allora bisogna restituire al termine il suo significato originario).

3.5. La morte di Gesù è stata una " espiatione vicaria " definitivamente efficace, poiché il gesto del Padre che consegna e dona il proprio Figlio (*Rm 4, 25; 8, 32*; cf. *Gv 3, 16*; *1 Gv 4, 9*) è ripreso esemplarmente realmente nel Cristo che dona se stesso, consegnando e dando se stesso con perfetta carità (cf. anche *Ef 5, 2.25*; *1 Tim 2, 6*; *Tt 2, 14*).

Ciò che tradizionalmente veniva chiamato " espiiazione vicaria " deve essere compreso, trasformato ed esaltato come " avvenimento trinitario ".

D) *Unità e pluralità della riflessione soteriologica nella Chiesa*

4. L'origine ed il nocciolo di tutta la soteriologia si trovano già nella Chiesa primitiva, prima di San Paolo. Questa soteriologia si basa sulle parole e sulla coscienza di Gesù stesso. Egli sa che muore per noi, per i nostri peccati; in tale prospettiva egli vive tutta la sua esistenza terrena, soffre e risuscita.

Cinque elementi principali possono essere enumerati:

Il Cristo dona se stesso;

Egli prende il nostro posto nel mistero della salvezza;

Ci libera " dalla collera che viene" e da ogni potenza cattiva;

Gesù compie in questo la volontà salvifica del Padre;

Egli vuole introdurci così nella vita trinitaria attraverso la partecipazione alla grazia dello Spirito Santo.

È compito della teologia posteriore mostrare come si armonizzano questi aspetti.

Da parte sua, San Tommaso sottolinea cinque modalità dell'azione dell'opera della redenzione: merito, soddisfazione, redenzione, sacrificio, causa efficiente. Se ne possono certamente aggiungere altre.

Negli scritti del Nuovo Testamento, come anche durante le diverse epoche della storia della teologia, alcuni aspetti della soteriologia saranno sottolineati in modo più netto di altri. Tuttavia tutti devono essere considerati come approcci al mistero pasquale e, in quanto possibile, ricondotti a delle visioni sintetiche.

5. All'epoca dei Padri, in Oriente come in Occidente, l'aspetto predominante della soteriologia è quello dello " scambio ". Con l'Incarnazione e con la Passione c'è uno scambio tra la natura divina e la natura umana in generale. Più precisamente, la condizione di peccato viene scambiata con quella della filiazione divina.

Tuttavia i Padri hanno sfumato e limitato l'idea di scambio tenendo conto della dignità eminente del Cristo. Il Cristo ha assunto le caratteristiche (*pathé*) della natura peccatrice in modo soltanto esterno (*schetikós*). Non è divenuto egli stesso "peccato" (2Cor 5,21) se non nel senso che è diventato una "oblazione sacrificale per il peccato ".

6. Sant'Anselmo ha proposto un'altra teoria, che ha prevalso fino a un'epoca molto recente. Il Redentore non si sostituisce al peccatore in senso stretto, ma egli esercita un'azione unica la quale, agli occhi di Dio, compensa il debito delle colpe umane. Egli accetta la morte, alla quale non era soggetto; il suo gesto ha un valore infinito in forza dell'unione ipostatica.

Quest'azione del Figlio realizza il disegno salvifico della Santissima Trinità tutta intera. In tale sistema della soddisfazione, la formula: "morto per noi" significa soprattutto che il Cristo accetta la morte "in nostro favore" e non " al nostro posto ".

San Tommaso ha conservato nella sostanza tale presentazione del mistero della salvezza e vi ha aggiunto elementi ripresi dalla teologia dei Padri. Egli insiste sul fatto che il Cristo è capo della Chiesa e che la grazia che egli possiede come capo viene trasmessa a tutte le membra della Chiesa in forza della congiunzione organica del Corpo mistico.

7. Alcuni autori recenti cercano di restaurare l'idea di " **scambio** " (*commercium*), sulla quale la teologia di Sant'Anselmo non aveva insistito. Essi hanno aperto due piste di ricerca.

a) Gli uni mettono l'accento sul concetto di solidarietà. Del resto, questo può essere compreso in molti modi. In una prospettiva più stretta, la solidarietà insiste sul modo in cui il Cristo sofferente assume su di sé, in modo a lui proprio, l'esperienza della lontananza da Dio vissuta dai peccatori. In

una visione meno stretta, questi teologi parleranno soltanto della sola volontà del Figlio che vuole manifestare il perdono incondizionato del Padre, sia nella sua vita, sia nella sua morte.

b) Col concetto di sostituzione, si insiste sul fatto che il Cristo assume veramente la condizione dei peccatori. Non si tratta di pensare che Dio abbia punito o condannato il Cristo al nostro posto. Questa è una teoria erroneamente *avanzata* da parecchi autori soprattutto nella teologia della Riforma. Altri teologi evitano queste prospettive. Essi sottolineano unicamente che il Cristo ha subito " *la maledizione della legge* " (cf. *Gal 3, 13*), cioè l'avversione che Dio sente per il peccato. Il Cristo ha preso su di sé il peso dei peccati dell'umanità che erano l'oggetto della collera di Dio. Anche questo costituisce un aspetto dell'amore e della " *gelosia* " che Dio ha verso il popolo col quale egli ha concluso la sua alleanza, quando esso si allontana da lui.

8. La spiegazione della redenzione attraverso la sostituzione può essere giustificata sul piano esegetico e dogmatico. Contrariamente a ciò che alcuni hanno affermato, essa non contiene alcuna contraddizione interna.

La libertà degli esseri creati non è totalmente autonoma. Essa ha sempre bisogno d'un aiuto divino. Una volta che si è allontanata da Dio, essa non può tornare a lui con le proprie forze. D'altra parte, l'uomo è stato creato per essere integrato nel Cristo e quindi nella vita della Santa Trinità. Qualunque sia l'allontanamento dell'uomo peccatore nei riguardi di Dio, esso è sempre meno profondo del distanziarsi del Figlio rispetto al Padre nel suo svuotamento kenotico (*Fil 2, 7*) e della miseria dell'" *abbandono* " (*Mt 27, 46*). Questo è l'aspetto proprio dell'economia della redenzione nella distinzione delle persone della Santa Trinità, che d'altro canto sono perfettamente unite nell'identità d'una stessa natura e d'un amore infinito.

9. Si devono considerare come aspetti inseparabili dell'opera della salvezza, sia l'espiazione oggettiva del peccato, sia la partecipazione per grazia alla vita divina. Quest'ultima, certamente, deve essere accettata dall'uomo nella sua libertà autenticamente recuperata. Tutta la Tradizione della Chiesa, fondata sulla Sacra Scrittura, insegna che, affinché l'opera della salvezza sia adeguatamente spiegata, bisogna collegarla a due misteri. Da una parte, Gesù è veramente Dio. E, d'altra parte, egli è pienamente solidale con noi, poiché ha assunto la natura umana in tutta la sua integrità.

10. Nell'insieme della redenzione non si può omettere " **la cooperazione speciale** " della Vergine Maria al sacrificio di Cristo. Il suo assenso è rimasto permanente a partire dal suo primo Sì all'Incarnazione. Tale assenso rappresenta la perfezione più alta della fede nell'Alleanza eterna, come mette bene in luce la *Lumen Gentium*, n. 61.

Non si dovrà neppure dimenticare l'intima connessione che lega la Croce e l'Eucaristia. Esse sono due aspetti complementari del medesimo evento di salvezza. Da un lato, il Cristo assume il peccato umano nella sua carne. Dall'altro, egli dona la sua carne agli uomini. La celebrazione eucaristica lega necessariamente il sacrificio di Cristo e l'oblazione che la Chiesa fa di se stessa. La Chiesa è così incorporata alla oblazione eterna che il Figlio fa di sé al Padre e che è portata alla sua perfezione nello Spirito Santo.

V. Dimensioni cristologiche da restaurare

1. La cristologia biblica e classica contiene prospettive della più grande importanza le quali oggi, per ragioni diverse, non ricevono l'attenzione che meriterebbero. Noi vorremmo sottolineare qui l'importanza di due di questi aspetti, quasi a modo di corollario rispetto all'esposizione della CTI. Il primo concerne la dimensione pneumatologica della cristologia; il secondo la sua dimensione cosmica. Ancora, lo faremo in forma limitata: un'esposizione sistematica non potrebbe trovare il suo posto nel quadro d'un rapporto di conclusioni qual è questo.

Per quanto riguarda la pneumatologia, ci limiteremo a uno studio biblico: esso apre evidentemente la strada a ricerche ulteriori e fa già vedere le grandi ricchezze del tema.

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

A) *L'unzione del Cristo per mezzo dello Spirito Santo*

2. Lo Spirito Santo ha cooperato incessantemente all'opera redentrice del Cristo "Egli ha coperto con la sua ombra la Vergine Maria, per questo ciò che è nato da lei è santo ed è 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 " (*1 Cor 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.

B) *Il primato del Cristo sul cosmo*

3.1. In San Paolo e nel corpo delle 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*.

3.2. 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 corruzione 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*).

3.3. 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 ".

3.4. 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.

3.5. 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*).

3.6. 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, 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*).

3.7. Questo primato cosmico del Cristo non deve tuttavia nascondere al nostro sguardo un primato d'altro genere che egli esercita e che deve esercitare nella storia e nella società umana soprattutto per mezzo della giustizia, i cui segni sembrano praticamente indispensabili per predicare il Regno di Dio. Ma tale dominio del Cristo stesso sulla storia degli uomini non può conseguire il suo vertice se non all'interno del dominio che egli esercita sul mondo cosmico in quanto tale. Infatti, la storia resta praticamente soggetta al giogo del mondo e della morte, finché il primato sorprendente del Cristo, prima della sua ultima venuta, non può ancora esercitarsi senza limiti a beneficio della totalità del genere umano.

▪ **Congregazione per la Dottrina della Fede, Dichiarazione circa l'unicità e universalità salvifica di Cristo e della Chiesa *Dominus Jesus* (2000)**

INTRODUZIONE

1. Il *Signore Gesù*, prima di ascendere al cielo, affidò ai suoi discepoli il mandato di annunciare il Vangelo al mondo intero e di battezzare tutte le nazioni: «Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo a ogni creatura. Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo, ma chi non crederà sarà condannato» (Mc 16,15-16); «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28,18-20; cf. anche Lc 24,46-48; Gv 17,18; 20,21; At 1,8).

La missione universale della Chiesa nasce dal mandato di Gesù Cristo e si adempie nel corso dei secoli nella proclamazione del mistero di Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, e del mistero dell'incarnazione del Figlio, come evento di salvezza per tutta l'umanità. Sono questi i contenuti fondamentali della professione di fede cristiana: «Credo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili. Credo in un solo Signore, Gesù Cristo, Unigenito Figlio di Dio, nato dal Padre prima di tutti i secoli: Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero, generato, non creato, consustanziale al Padre, per mezzo del quale sono state create tutte le cose. Per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo, e per opera dello Spirito Santo si è incarnato nel seno della Vergine Maria e si è fatto uomo. Fu crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato, patì, fu sepolto e il terzo giorno risuscitò secondo le Scritture, salì al cielo, siede alla destra del Padre, verrà di nuovo con gloria a giudicare i vivi e i morti, e il suo regno non avrà fine. Credo nello Spirito Santo, che è Signore e dà la vita, e procede dal Padre. Con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato, e ha parlato per mezzo dei profeti. Credo la Chiesa, una santa cattolica e apostolica. Professo un solo Battesimo per il perdono dei peccati. Aspetto la risurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà».¹

2. La Chiesa, nel corso dei secoli, ha proclamato e testimoniato con fedeltà il Vangelo di Gesù. Al termine del secondo millennio cristiano, però, questa missione è ancora lontana dal suo compimento.² È per questo più che mai attuale oggi il grido dell'apostolo Paolo sull'impegno missionario di ogni battezzato: «Non è infatti per me un vanto predicare il vangelo; è una necessità che mi si impone: guai a me se non predicassi il vangelo!» (I Cor 9,16). Ciò spiega la particolare attenzione che il Magistero ha dedicato a motivare e a sostenere la missione evangelizzatrice della Chiesa, soprattutto in rapporto alle tradizioni religiose del mondo.³

Prendendo in considerazione i valori che esse testimoniano ed offrono all'umanità, con un approccio aperto e positivo, la Dichiarazione conciliare sulla relazione della Chiesa con le religioni non cristiane afferma: «La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini».⁴ Proseguendo su questa linea, l'impegno ecclesiale di annunciare Gesù Cristo, «la via, la verità e la vita» (Gv 14,6), si avvale oggi anche della pratica del dialogo interreligioso, che certo non sostituisce, ma accompagna la *missio ad gentes*, per quel «mistero di unità», dal quale «deriva che tutti gli uomini e tutte le donne che sono salvati partecipano, anche se in modo differente, allo stesso mistero di salvezza in Gesù Cristo per mezzo del suo Spirito».⁵ Tale dialogo, che fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa,⁶ comporta un atteggiamento di comprensione e un rapporto di conoscenza reciproca e di mutuo arricchimento, nell'obbedienza alla verità e nel rispetto della libertà.⁷

3. Nella pratica e nell'approfondimento teorico del dialogo tra la fede cristiana e le altre tradizioni religiose sorgono domande nuove, alle quali si cerca di far fronte percorrendo nuove piste di ricerca, avanzando proposte e suggerendo comportamenti, che abbisognano di accurato discernimento. In questa ricerca la presente Dichiarazione interviene per richiamare ai Vescovi, ai teologi e a tutti i fedeli cattolici alcuni contenuti dottrinali imprescindibili, che possano aiutare la riflessione teologica a maturare soluzioni conformi al dato di fede e rispondenti alle urgenze culturali contemporanee.

Il linguaggio espositivo della Dichiarazione risponde alla sua finalità, che non è quella di trattare in modo organico la problematica relativa all'unicità e universalità salvifica del mistero di Gesù Cristo e della Chiesa, né quella di proporre soluzioni alle questioni teologiche liberamente disputate, ma di riesporre la dottrina della fede cattolica al riguardo, indicando nello stesso tempo alcuni problemi fondamentali che rimangono aperti a ulteriori approfondimenti, e di confutare determinate posizioni erranee o ambigue. Per questo la Dichiarazione riprende la dottrina insegnata in precedenti documenti del Magistero, con l'intento di ribadire le verità, che fanno parte del patrimonio di fede della Chiesa.

4. Il perenne annuncio missionario della Chiesa viene oggi messo in pericolo da teorie di tipo relativistico, che intendono giustificare il pluralismo religioso, non solo *de facto* ma anche *de iure* (*o di principio*). Di conseguenza, si ritengono superate verità come, ad esempio, il carattere definitivo e completo della rivelazione di Gesù Cristo, la natura della fede cristiana rispetto alla credenza nelle altre religioni, il carattere ispirato dei libri della Sacra Scrittura, l'unità personale tra il Verbo eterno e Gesù di Nazareth, l'unità dell'economia del Verbo incarnato e dello Spirito Santo, l'unicità e l'universalità salvifica del mistero di Gesù Cristo, la mediazione salvifica universale della Chiesa, l'inseparabilità, pur nella distinzione, tra il Regno di Dio, Regno di Cristo e la Chiesa, la sussistenza nella Chiesa cattolica dell'unica Chiesa di Cristo.

Le radici di queste affermazioni sono da ricercarsi in alcuni presupposti, di natura sia filosofica, sia teologica, che ostacolano l'intelligenza e l'accoglienza della verità rivelata. Se ne possono segnalare alcuni: la convinzione della inafferrabilità e inesprimibilità della verità divina, nemmeno da parte della rivelazione cristiana; l'atteggiamento relativistico nei confronti della verità, per cui ciò che è vero per alcuni non lo sarebbe per altri; la contrapposizione radicale che si pone tra mentalità logica occidentale e mentalità simbolica orientale; il soggettivismo di chi, considerando la ragione come unica fonte di conoscenza, diventa « incapace di sollevare lo sguardo verso l'alto per osare di raggiungere la verità dell'essere»;⁸ la difficoltà a comprendere e ad accogliere la presenza di eventi definitivi ed escatologici nella storia; lo svuotamento metafisico dell'evento dell'incarnazione storica del Logos eterno, ridotto a mero apparire di Dio nella storia; l'eclettismo di chi, nella ricerca teologica, assume idee derivate da differenti contesti filosofici e religiosi, senza badare né alla loro coerenza e connessione sistematica, né alla loro compatibilità con la verità cristiana; la tendenza, infine, a leggere e interpretare la Sacra Scrittura fuori dalla Tradizione e dal Magistero della Chiesa.

In base a tali presupposti, che si presentano con sfumature diverse, talvolta come affermazioni e talvolta come ipotesi, vengono elaborate alcune proposte teologiche, in cui la rivelazione cristiana e il mistero di Gesù Cristo e della Chiesa perdono il loro carattere di verità assoluta e di universalità salvifica, o almeno si getta su di essi un'ombra di dubbio e di insicurezza.

I. PIENEZZA E DEFINITIVITÀ DELLA RIVELAZIONE DI GESU CRISTO

5. Per porre rimedio a questa mentalità relativistica, che si sta sempre più diffondendo, occorre ribadire anzitutto il carattere definitivo e completo della rivelazione di Gesù Cristo. Deve essere, infatti, *fermamente creduta* l'affermazione che nel mistero di Gesù Cristo, Figlio di Dio incarnato, il quale è «

la via, la verità e la vita » (Gv 14,6), si dà la rivelazione della pienezza della verità divina: « Nessuno conosce il Figlio se non il Padre e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare » (Mt 11,27); « Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato » (Gv 1,18); « È in Cristo che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità e voi avete in lui parte alla sua pienezza » (Col 2,9-10).

Fedele alla parola di Dio, il Concilio Vaticano II insegna: « La profonda verità, poi, sia su Dio sia sulla salvezza dell'uomo, risplende a noi per mezzo di questa rivelazione nel Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione ». ⁹ E ribadisce: « Gesù Cristo dunque, Verbo fatto carne, mandato come “uomo agli uomini”, “parla le parole di Dio” (Gv 3,34) e porta a compimento l'opera di salvezza affidatagli dal Padre (cf. Gv 5,36; 17,4). Perciò egli, vedendo il quale si vede il Padre (cf. Gv 14,9), col fatto stesso della sua presenza e manifestazione di Sé, con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e con la gloriosa risurrezione dai morti e, infine, con l'invio dello Spirito di verità compie e completa la rivelazione e la conferma con la testimonianza divina [...]. L'economia cristiana, dunque, in quanto è l'alleanza nuova e definitiva, non passerà mai, e non si dovrà attendere alcuna nuova rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo (cf. 1 Tm 6,14 e Tt 2,13) ». ¹⁰

Per questo l'enciclica *Redemptoris missio* ripropone alla Chiesa il compito di proclamare il Vangelo, come pienezza della verità: « In questa Parola definitiva della sua rivelazione, Dio si è fatto conoscere nel modo più pieno: egli ha detto all'umanità chi è. E questa autorivelazione definitiva di Dio è il motivo fondamentale per cui la Chiesa è per sua natura missionaria. Essa non può non proclamare il vangelo, cioè la pienezza della verità che Dio ci ha fatto conoscere intorno a se stesso ». ¹¹ Solo la rivelazione di Gesù Cristo, quindi, « immette nella nostra storia una verità universale e ultima, che provoca la mente dell'uomo a non fermarsi mai ». ¹²

6. È quindi contraria alla fede della Chiesa la tesi circa il carattere limitato, incompleto e imperfetto della rivelazione di Gesù Cristo, che sarebbe complementare a quella presente nelle altre religioni. La ragione di fondo di questa asserzione pretenderebbe di fondarsi sul fatto che la verità su Dio non potrebbe essere colta e manifestata nella sua globalità e completezza da nessuna religione storica, quindi neppure dal cristianesimo e nemmeno da Gesù Cristo.

Questa posizione contraddice radicalmente le precedenti affermazioni di fede, secondo le quali in Gesù Cristo si dà la piena e completa rivelazione del mistero salvifico di Dio. Pertanto, le parole, le opere e l'intero evento storico di Gesù, pur essendo limitati in quanto realtà umane, tuttavia, hanno come soggetto la Persona divina del Verbo incarnato, «vero Dio e vero uomo», ¹³ e perciò portano in sé la definitività e la completezza della rivelazione delle vie salvifiche di Dio, anche se la profondità del mistero divino in se stesso rimane trascendente e inesauribile. La verità su Dio non viene abolita o ridotta perché è detta in linguaggio umano. Essa, invece, resta unica, piena e completa perché chi parla e agisce è il Figlio di Dio incarnato. Per questo la fede esige che si professi che il Verbo fatto carne, in tutto il suo mistero, che va dall'incarnazione alla glorificazione, è la fonte, partecipata, ma reale, e il compimento di ogni rivelazione salvifica di Dio all'umanità, ¹⁴ e che lo Spirito Santo, che è lo Spirito di Cristo, insegnerà agli Apostoli, e, tramite essi, all'intera Chiesa di tutti i tempi, questa «verità tutta intera» (Gv 16,13).

7. La risposta adeguata alla rivelazione di Dio è «l'obbedienza della fede (cf. Rm 1,5; Rm 16,26; 2 Cor 10,5-6), per la quale l'uomo si abbandona a Dio tutto intero liberamente, prestando il “pieno ossequio dell'intelletto e della volontà a Dio che rivela” e dando il proprio assenso volontario alla rivelazione fatta da lui». ¹⁵ La fede è un dono di grazia: «Perché si possa prestare questa fede, è necessaria la grazia di Dio che previene e soccorre, e gli aiuti interiori dello Spirito Santo, il quale muova il cuore e lo

rivolga a Dio, apra gli occhi della mente, e dia “a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità”». ¹⁶

L'obbedienza della fede comporta l'accoglienza della verità della rivelazione di Cristo, garantita da Dio, che è la Verità stessa: ¹⁷ «La fede è innanzi tutto una *adesione personale* dell'uomo a Dio; al tempo stesso ed inseparabilmente, è *l'assenso libero a tutta la verità che Dio ha rivelato*». ¹⁸ La fede, quindi, «dono di Dio» e «virtù soprannaturale da lui infusa», ¹⁹ comporta una duplice adesione: a Dio, che rivela, e alla verità da lui rivelata, per la fiducia che si accorda alla persona che l'afferma. Per questo « non dobbiamo credere in nessun altro se non in Dio, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo». ²⁰

Deve essere, quindi, *fermamente ritenuta* la distinzione tra la *fede teologale* e la *credenza* nelle altre religioni. Se la fede è l'accoglienza nella grazia della verità rivelata, «che permette di entrare all'interno del mistero, favorendone la coerente intelligenza», ²¹ la credenza nelle altre religioni è quell'insieme di esperienza e di pensiero, che costituiscono i tesori umani di saggezza e di religiosità, che l'uomo nella sua ricerca della verità ha ideato e messo in atto nel suo riferimento al Divino e all'Assoluto. ²²

Non sempre tale distinzione viene tenuta presente nella riflessione attuale, per cui spesso si identifica la fede teologale, che è accoglienza della verità rivelata da Dio Uno e Trino, e la credenza nelle altre religioni, che è esperienza religiosa ancora alla ricerca della verità assoluta e priva ancora dell'assenso a Dio che si rivela. Questo è uno dei motivi per cui si tende a ridurre, fino talvolta ad annullarle, le differenze tra il cristianesimo e le altre religioni.

8. Si avanza anche l'ipotesi circa il valore ispirato dei testi sacri di altre religioni. Certo, bisogna riconoscere come alcuni elementi presenti in essi siano di fatto strumenti, attraverso i quali moltitudini di persone, nel corso dei secoli, hanno potuto e ancora oggi possono alimentare e conservare il loro rapporto religioso con Dio. Per questo, considerando i modi di agire, i precetti e le dottrine delle altre religioni, il Concilio Vaticano II — come è stato sopra ricordato — afferma che, «quantunque in molti punti differiscano da quanto essa [la Chiesa] crede e propone, tuttavia, non raramente riflettono un raggio di quella Verità, che illumina tutti gli uomini». ²³

La tradizione della Chiesa, però, riserva la qualifica di *testi ispirati* ai libri canonici dell'Antico e del Nuovo Testamento, in quanto ispirati dallo Spirito Santo. ²⁴ Raccogliendo questa tradizione, la Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione del Concilio Vaticano II insegna: «Infatti la santa madre Chiesa, per fede apostolica, ritiene sacri e canonici tutti interi i libri sia dell'Antico sia del Nuovo Testamento, con tutte le loro parti, perché, essendo scritti sotto ispirazione dello Spirito Santo (cf. *Gv* 20,31; *2 Tm* 3,16; *2 Pt* 1,19-21; 3,15-16), hanno Dio per autore e come tali sono stati consegnati alla Chiesa». ²⁵ Tali libri « insegnano fermamente, fedelmente e senza errore la verità che Dio in vista della nostra salvezza volle fosse messa per iscritto nelle sacre lettere». ²⁶

Tuttavia, volendo chiamare a sé tutte le genti in Cristo e volendo comunicare loro la pienezza della sua rivelazione e del suo amore, Dio non manca di rendersi presente in tanti modi « non solo ai singoli individui, ma anche ai popoli mediante le loro ricchezze spirituali, di cui le religioni sono precipua ed essenziale espressione, pur contenendo “lacune, insufficienze ed errori”». ²⁷ Pertanto, i libri sacri di altre religioni, che di fatto alimentano e guidano l'esistenza dei loro seguaci, ricevono dal mistero di Cristo quegli elementi di bontà e di grazia in essi presenti.

II. IL LOGOS INCARNATO E LO SPIRITO SANTO NELL'OPERA DI SALVEZZA

9. Nella riflessione teologica contemporanea spesso emerge un approccio a Gesù di Nazaret, considerato come una figura storica particolare, finita, rivelatrice del divino in misura non esclusiva,

ma complementare ad altre presenze rivelatrici e salvifiche. L'Infinito, l'Assoluto, il Mistero ultimo di Dio si manifesterebbe così all'umanità in tanti modi e in tante figure storiche: Gesù di Nazaret sarebbe una di esse. Più concretamente, egli sarebbe per alcuni uno dei tanti volti che il Logos avrebbe assunto nel corso del tempo per comunicare salvificamente con l'umanità.

Inoltre, per giustificare, da una parte, l'universalità della salvezza cristiana, e, dall'altra, il fatto del pluralismo religioso, viene proposta una economia del Verbo eterno, valida anche al di fuori della Chiesa e senza rapporto con essa, e una economia del Verbo incarnato. La prima avrebbe un plusvalore di universalità rispetto alla seconda, limitata ai soli cristiani, anche se in essa la presenza di Dio sarebbe più piena.

10. Queste tesi contrastano profondamente con la fede cristiana. Deve essere, infatti, *fermamente creduta* la dottrina di fede che proclama che Gesù di Nazaret, figlio di Maria, e solamente lui, è il Figlio e il Verbo del Padre. Il Verbo, che «era in principio presso Dio» (Gv 1,2), è lo stesso «che si è fatto carne» (Gv 1,14). In Gesù «il Cristo, il Figlio del Dio vivente» (Mt 16,16) «abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (Col 2,9). Egli è «il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre» (Gv 1,18), il suo «Figlio diletto, per opera del quale abbiamo la redenzione [...]. Piacque a Dio di far abitare in lui ogni pienezza e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose, pacificando col sangue della sua croce le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli» (Col 1,13-14.19-20).

Fedele alla Sacra Scrittura e refutando interpretazioni erranee e riduttive, il primo Concilio di Nicea definì solennemente la propria fede in «Gesù Cristo, il Figlio di Dio, generato unigenito dal Padre, cioè dalla sostanza del Padre, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato, non creato, consustanziale al Padre, per mezzo del quale sono state create tutte le cose in cielo e in terra. Egli per noi uomini e per la nostra salvezza è disceso e si è incarnato, si è fatto uomo, ha patito ed è risorto il terzo giorno, è risalito al cielo e verrà a giudicare i vivi e i morti».²⁸ Seguendo gli insegnamenti dei Padri, anche il Concilio di Calcedonia professò «che l'unico e identico Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, è egli stesso perfetto in divinità e perfetto in umanità, Dio veramente e uomo veramente [...], consustanziale al Padre secondo la divinità e consustanziale a noi secondo l'umanità [...], generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità e, negli ultimi giorni, egli stesso per noi e per la nostra salvezza, da Maria, la vergine Madre di Dio, secondo l'umanità».²⁹

Per questo, il Concilio Vaticano II afferma che Cristo, «nuovo Adamo», «immagine dell'invisibile Dio» (Col 1,15), «è l'uomo perfetto, che ha restituito ai figli d'Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato [...]. Agnello innocente, col suo sangue sparso liberamente ci ha meritato la vita, e in lui Dio ci ha riconciliati con se stesso e tra noi e ci ha strappati dalla schiavitù del diavolo e del peccato; così che ognuno di noi può dire con l'apostolo: il Figlio di Dio "ha amato me e ha sacrificato se stesso per me" (Gal 2,20)».³⁰

A tale riguardo, Giovanni Paolo II ha esplicitamente dichiarato: «È contrario alla fede cristiana introdurre una qualsiasi separazione tra il Verbo e Gesù Cristo [...]: Gesù è il Verbo incarnato, persona una e indivisibile [...]. Cristo non è altro che Gesù di Nazaret, e questi è il Verbo di Dio fatto uomo per la salvezza di tutti [...]. Mentre andiamo scoprendo e valorizzando i doni di ogni genere, soprattutto le ricchezze spirituali, che Dio ha elargito a ogni popolo, non possiamo disgiungerli da Gesù Cristo, il quale sta al centro del piano divino di salvezza».³¹

E pure contrario alla fede cattolica introdurre una separazione tra l'azione salvifica del Logos in quanto tale e quella del Verbo fatto carne. Con l'incarnazione, tutte le azioni salvifiche del Verbo di Dio si fanno sempre in unità con la natura umana che egli ha assunto per la salvezza di tutti gli uomini. L'unico soggetto che opera nelle due nature, umana e divina, è l'unica persona del Verbo.³²

Pertanto non è compatibile con la dottrina della Chiesa la teoria che attribuisce un'attività salvifica al Logos come tale nella sua divinità, che si eserciterebbe « oltre » e « al di là » dell'umanità di Cristo, anche dopo l'incarnazione.³³

11. Similmente, deve essere *fermamente creduta* la dottrina di fede circa l'unicità dell'economia salvifica voluta da Dio Uno e Trino, alla cui fonte e al cui centro c'è il mistero dell'incarnazione del Verbo, mediatore della grazia divina sul piano della creazione e della redenzione (cf. *Col* 1,15-20), ricapitolatore di ogni cosa (cf. *Ef* 1,10), «diventato per noi, sapienza, giustizia, santificazione e redenzione» (*I Cor* 1,30). Infatti il mistero di Cristo ha una sua intrinseca unità, che si estende dalla elezione eterna in Dio alla parusia: «In lui [il Padre] ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità» (*Ef* 1,4). «In lui siamo stati fatti anche eredi, essendo stati predestinati secondo il piano di colui che tutto opera efficacemente conforme alla sua volontà» (*Ef* 1,11). «Poiché quelli che egli [il Padre] da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli; quelli poi che ha predestinati li ha anche chiamati; quelli che ha chiamati li ha anche giustificati; quelli che ha giustificati li ha anche glorificati» (*Rm* 8,29-30).

Il Magistero della Chiesa, fedele alla rivelazione divina, ribadisce che Gesù Cristo è il mediatore e il redentore universale: «Il Verbo di Dio, per mezzo del quale tutto è stato creato, è diventato egli stesso carne, per operare, lui, l'uomo perfetto, la salvezza di tutti e la ricapitolazione universale. Il Signore [...] è colui che il Padre ha risuscitato da morte, ha esaltato e collocato alla sua destra, costituendolo giudice dei vivi e dei morti».³⁴ Questa mediazione salvifica implica anche l'unicità del sacrificio redentore di Cristo, sommo ed eterno Sacerdote (cf. *Eb* 6,20; 9,11; 10,12-14).

12. C'è anche chi prospetta l'ipotesi di una economia dello Spirito Santo con un carattere più universale di quella del Verbo incarnato, crocifisso e risorto. Anche questa affermazione è contraria alla fede cattolica, che, invece, considera l'incarnazione salvifica del Verbo come evento trinitario. Nel Nuovo Testamento il mistero di Gesù, Verbo incarnato, costituisce il luogo della presenza dello Spirito Santo e il principio della sua effusione all'umanità non solo nei tempi messianici (cf. *At* 2,32-36; *Gv* 7,39; 20,22; *I Cor* 15,45), ma anche in quelli antecedenti alla sua venuta nella storia (cf. *I Cor* 10,4; *I Pt* 1,10-12).

Il Concilio Vaticano II ha richiamato alla coscienza di fede della Chiesa questa verità fondamentale. Nell'espone il piano salvifico del Padre riguardo a tutta l'umanità, il Concilio connette strettamente sin dagli inizi il mistero di Cristo con quello dello Spirito.³⁵ Tutta l'opera di edificazione della Chiesa, da parte di Gesù Cristo Capo, nel corso dei secoli, è vista come una realizzazione che egli fa in comunione col suo Spirito.³⁶

Inoltre, l'azione salvifica di Gesù Cristo, con e per il suo Spirito, si estende, oltre i confini visibili della Chiesa, a tutta l'umanità. Parlando del mistero pasquale, nel quale Cristo già ora associa a sé vitalmente nello Spirito il credente e gli dona la speranza della risurrezione, il Concilio afferma: «E ciò non vale solamente per i cristiani ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia. Cristo infatti è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina, perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale».³⁷

È chiaro, quindi, il legame tra il mistero salvifico del Verbo incarnato e quello dello Spirito, che non fa che attuare l'influsso salvifico del Figlio fatto uomo nella vita di tutti gli uomini, chiamati da Dio ad un'unica mèta, sia che abbiano preceduto storicamente il Verbo fatto uomo, sia che vivano dopo la sua venuta nella storia: di tutti loro è animatore lo Spirito del Padre, che il Figlio dell'uomo dona liberalmente (cf. *Gv* 3,34).

Per questo il recente Magistero della Chiesa ha richiamato con fermezza e chiarezza la verità di un'unica economia divina: «La presenza e l'attività dello Spirito non toccano solo gli individui, ma anche la società e la storia, i popoli, le culture, le religioni [...]. Il Cristo risorto opera nel cuore degli uomini con la virtù del suo Spirito [...]. È ancora lo Spirito che sparge i “semi del Verbo”, presenti nei riti e nelle culture, e li prepara a maturare in Cristo». ³⁸ Pur riconoscendo la funzione storico-salvifica dello Spirito in tutto l'universo e nell'intera storia dell'umanità, ³⁹ esso, tuttavia, ribadisce: «Questo Spirito è lo stesso che ha operato nell'incarnazione, nella vita, morte e risurrezione di Gesù e opera nella Chiesa. Non è, dunque, alternativo a Cristo, né riempie una specie di vuoto, come talvolta si ipotizza esserci tra Cristo e il Logos. Quanto lo Spirito opera nel cuore degli uomini e nella storia dei popoli, nelle culture e religioni, assume un ruolo di preparazione evangelica e non può non avere riferimento a Cristo, Verbo fatto carne per l'azione dello Spirito, “per operare lui, l'Uomo perfetto, la salvezza di tutti e la ricapitolazione universale”». ⁴⁰

In conclusione, l'azione dello Spirito non si pone al di fuori o accanto a quella di Cristo. Si tratta di una sola economia salvifica di Dio Uno e Trino, realizzata nel mistero dell'incarnazione, morte e risurrezione del Figlio di Dio, attuata con la cooperazione dello Spirito Santo ed estesa nella sua portata salvifica all'intera umanità e all'universo: «Gli uomini non possono entrare in comunione con Dio se non per mezzo di Cristo, sotto l'azione dello Spirito». ⁴¹

III. UNICITÀ E UNIVERSALITÀ DEL MISTERO SALVIFICO DI GESÙ CRISTO

13. È anche ricorrente la tesi che nega l'unicità e l'universalità salvifica del mistero di Gesù Cristo. Questa posizione non ha alcun fondamento biblico. Infatti, deve essere *fermamente creduta*, come dato perenne della fede della Chiesa, la verità di Gesù Cristo, Figlio di Dio, Signore e unico salvatore, che nel suo evento di incarnazione, morte e risurrezione ha portato a compimento la storia della salvezza, che ha in lui la sua pienezza e il suo centro.

Le testimonianze neotestamentarie lo attestano con chiarezza: «Il Padre ha mandato il suo Figlio come salvatore del mondo» (*I Gv* 4,14); «Ecco l'agnello di Dio, colui che toglie il peccato del mondo» (*Gv* 1,29). Nel suo discorso davanti al sinedrio, Pietro, per giustificare la guarigione dell'uomo storpio fin dalla nascita, avvenuta nel nome di Gesù (cf. *At* 3,1-8), proclama: «In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale dobbiamo essere salvati» (*At* 4,12). Lo stesso apostolo aggiunge inoltre che Gesù Cristo «è il Signore di tutti»; «è il giudice dei vivi e dei morti costituito da Dio»; per cui «chiunque crede in lui ottiene la remissione dei peccati per mezzo del suo nome» (*At* 10,36.42.43).

Paolo, rivolgendosi alla comunità di Corinto, scrive: « In realtà anche se ci sono cosiddetti dèi sia nel cielo sia sulla terra, e difatti ci sono molti dèi e signori, per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene, e noi siamo per lui; e c'è un solo Signore, Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo grazie a lui » (*I Cor* 8,5-6). Anche l'apostolo Giovanni afferma: « 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. Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui » (*Gv* 3,16-17). Nel Nuovo Testamento, la volontà salvifica universale di Dio viene strettamente collegata all'unica mediazione di Cristo: «[Dio] vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità. Uno solo, infatti, è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti» (*I Tm* 2,4-6).

È su questa coscienza del dono di salvezza unico e universale offerto dal Padre per mezzo di Gesù Cristo nello Spirito (cf. *Ef* 1,3-14), che i primi cristiani si rivolsero a Israele, mostrando il compimento della salvezza che andava oltre la Legge, e affrontarono poi il mondo pagano di allora, che aspirava

alla salvezza attraverso una pluralità di dèi salvatori. Questo patrimonio di fede è stato riproposto dal recente Magistero della Chiesa: «Ecco, la Chiesa crede che Cristo, per tutti morto e risorto (cf. 2 Cor 5,15), dà all'uomo, mediante il suo Spirito, luce e forza perché egli possa rispondere alla suprema sua vocazione; né è dato in terra un altro nome agli uomini in cui possano salvarsi (cf. At 4,12). Crede ugualmente di trovare nel suo Signore e Maestro la chiave, il centro e il fine di tutta la storia umana».⁴²

14. Deve essere, quindi, *fermamente creduto* come verità di fede cattolica che la volontà salvifica universale di Dio Uno e Trino è offerta e compiuta una volta per sempre nel mistero dell'incarnazione, morte e risurrezione del Figlio di Dio.

Tenendo conto di questo dato di fede, la teologia oggi, meditando sulla presenza di altre esperienze religiose e sul loro significato nel piano salvifico di Dio, è invitata ad esplorare se e come anche figure ed elementi positivi di altre religioni rientrino nel piano divino di salvezza. In questo impegno di riflessione la ricerca teologica ha un vasto campo di lavoro sotto la guida del Magistero della Chiesa. Il Concilio Vaticano II, infatti, ha affermato che « l'unica mediazione del Redentore non esclude, ma suscita nelle creature una varia cooperazione, che è partecipazione dell'unica fonte ».⁴³ È da approfondire il contenuto di questa mediazione partecipata, che deve restare pur sempre normata dal principio dell'unica mediazione di Cristo: «Se non sono escluse mediazioni partecipate di vario tipo e ordine, esse tuttavia attingono significato e valore *unicamente* da quella di Cristo e non possono essere intese come parallele e complementari».⁴⁴ Risulterebbero, tuttavia, contrarie alla fede cristiana e cattolica quelle proposte di soluzione, che prospettassero un agire salvifico di Dio al di fuori dell'unica mediazione di Cristo.

15. Non rare volte si propone di evitare in teologia termini come « unicità », « universalità », « assolutezza », il cui uso darebbe l'impressione di enfasi eccessiva circa il significato e il valore dell'evento salvifico di Gesù Cristo nei confronti delle altre religioni. In realtà, questo linguaggio esprime semplicemente la fedeltà al dato rivelato, dal momento che costituisce uno sviluppo delle fonti stesse della fede. Fin dall'inizio, infatti, la comunità dei credenti ha riconosciuto a Gesù una valenza salvifica tale, che Lui solo, quale Figlio di Dio fatto uomo, crocifisso e risorto, per missione ricevuta dal Padre e nella potenza dello Spirito Santo, ha lo scopo di donare la rivelazione (cf. Mt 11,27) e la vita divina (cf. Gv 1,12; 5,25-26; 17,2) all'umanità intera e a ciascun uomo.

In questo senso si può e si deve dire che Gesù Cristo ha un significato e un valore per il genere umano e la sua storia, singolare e unico, a lui solo proprio, esclusivo, universale, assoluto. Gesù è, infatti, il Verbo di Dio fatto uomo per la salvezza di tutti. Raccogliendo questa coscienza di fede, il Concilio Vaticano II insegna: «Infatti il Verbo di Dio, per mezzo del quale tutto è stato creato, è diventato egli stesso carne, per operare, lui l'uomo perfetto, la salvezza di tutti e la ricapitolazione universale. Il Signore è il fine della storia umana, "il punto focale dei desideri della storia e della civiltà", il centro del genere umano, la gioia d'ogni cuore, la pienezza delle loro aspirazioni. Egli è colui che il Padre ha risuscitato da morte, ha esaltato e collocato alla sua destra, costituendolo giudice dei vivi e dei morti».⁴⁵ «È proprio questa singolarità unica di Cristo che a lui conferisce un significato assoluto e universale, per cui, mentre è nella storia, è il centro e il fine della stessa storia: "Io sono l'Alfa e l'Omega, il primo e l'ultimo, il principio e la fine" (Ap 22,13)».⁴⁶

IV. UNICITÀ E UNITÀ DELLA CHIESA

16. Il Signore Gesù, unico Salvatore, non stabilì una semplice comunità di discepoli, ma costituì la Chiesa come *mistero salvifico*: Egli stesso è nella Chiesa e la Chiesa è in Lui (cf. Gv 15,1ss.; Gal 3,28; Ef 4,15-16; At 9,5); perciò, la pienezza del mistero salvifico di Cristo appartiene anche alla Chiesa, inseparabilmente unita al suo Signore. Gesù Cristo, infatti, continua la sua presenza e la sua opera di salvezza nella Chiesa ed attraverso la Chiesa (cf. Col 1,24-27),⁴⁷ *che è suo Corpo* (cf. 1 Cor 12, 12-

13,27; *Col* 1,18).⁴⁸ E così come il capo e le membra di un corpo vivo pur non identificandosi sono inseparabili, Cristo e la Chiesa non possono essere confusi ma neanche separati, e costituiscono un unico « Cristo totale ».⁴⁹ Questa stessa inseparabilità viene espressa nel Nuovo Testamento anche mediante l'analogia della Chiesa come *Sposa* di Cristo (cf. *2 Cor* 11,2; *Ef* 5,25-29; *Ap* 21,2.9).⁵⁰

Perciò, in connessione con l'unicità e l'universalità della mediazione salvifica di Gesù Cristo, deve essere *fermamente creduta* come verità di fede cattolica l'unicità della Chiesa da lui fondata. Così come c'è un solo Cristo, esiste un solo suo Corpo, una sola sua Sposa: « una sola Chiesa cattolica e apostolica ».⁵¹ Inoltre, le promesse del Signore di non abbandonare mai la sua Chiesa (cf. *Mt* 16,18; 28,20) e di guidarla con il suo Spirito (cf. *Gv* 16,13) comportano che, secondo la fede cattolica, l'unicità e l'unità, come tutto quanto appartiene all'integrità della Chiesa, non verranno mai a mancare.⁵²

I fedeli sono *tenuti a professare* che esiste una continuità storica — radicata nella successione apostolica⁵³ — tra la Chiesa fondata da Cristo e la Chiesa Cattolica: « È questa l'unica Chiesa di Cristo [...] che il Salvatore nostro, dopo la risurrezione (cf. *Gv* 21,17), diede da pascere a Pietro, affidandone a lui e agli altri apostoli la diffusione e la guida (cf. *Mt* 28,18ss.); egli l'ha eretta per sempre come colonna e fondamento della verità (cf. *1 Tm* 3,15). Questa Chiesa, costituita e organizzata in questo mondo come società, sussiste [*subsistit in*] nella Chiesa Cattolica, governata dal Successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui ».⁵⁴ Con l'espressione «*subsistit in*», il Concilio Vaticano II volle armonizzare due affermazioni dottrinali: da un lato che la Chiesa di Cristo, malgrado le divisioni dei cristiani, continua ad esistere pienamente soltanto nella Chiesa Cattolica, e dall'altro lato « l'esistenza di numerosi elementi di santificazione e di verità al di fuori della sua compagine »,⁵⁵ ovvero nelle Chiese e Comunità ecclesiali che non sono ancora in piena comunione con la Chiesa Cattolica.⁵⁶ Ma riguardo a queste ultime, bisogna affermare che « il loro valore deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità che è stata affidata alla Chiesa Cattolica ».⁵⁷

17. Esiste quindi un'unica Chiesa di Cristo, che sussiste nella Chiesa Cattolica, governata dal Successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui.⁵⁸ Le Chiese che, pur non essendo in perfetta comunione con la Chiesa Cattolica, restano unite ad essa per mezzo di strettissimi vincoli, quali la successione apostolica e la valida Eucaristia, sono vere Chiese particolari.⁵⁹ Perciò anche in queste Chiese è presente e operante la Chiesa di Cristo, sebbene manchi la piena comunione con la Chiesa cattolica, in quanto non accettano la dottrina cattolica del Primato che, secondo il volere di Dio, il Vescovo di Roma oggettivamente ha ed esercita su tutta la Chiesa.⁶⁰

Invece le comunità ecclesiali che non hanno conservato l'Episcopato valido e la genuina e integra sostanza del mistero eucaristico,⁶¹ non sono Chiese in senso proprio; tuttavia i battezzati in queste comunità sono dal Battesimo incorporati a Cristo e, perciò, sono in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa.⁶² Il Battesimo infatti di per sé tende al completo sviluppo della vita in Cristo mediante l'integra professione di fede, l'Eucaristia e la piena comunione nella Chiesa.⁶³

« Non possono, quindi, i fedeli immaginarsi la Chiesa di Cristo come la somma — differenziata ed in qualche modo unitaria insieme — delle Chiese e Comunità ecclesiali; né hanno facoltà di pensare che la Chiesa di Cristo oggi non esista più in alcun luogo e che, perciò, debba esser soltanto oggetto di ricerca da parte di tutte le Chiese e comunità ».⁶⁴ Infatti « gli elementi di questa Chiesa già data esistono, congiunti nella loro pienezza, nella Chiesa Cattolica e, senza tale pienezza, nelle altre Comunità ».⁶⁵ « Perciò le stesse Chiese e comunità separate, quantunque crediamo che abbiano delle carenze, nel mistero della salvezza non sono affatto spoglie di significato e di peso. Poiché lo Spirito di Cristo non recusa di servirsi di esse come strumenti di salvezza, il cui valore deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità che è stata affidata alla Chiesa Cattolica ».⁶⁶

La mancanza di unità tra i cristiani è certamente una *ferita* per la Chiesa; non nel senso di essere privata della sua unità, ma « in quanto la divisione è ostacolo alla realizzazione piena della sua universalità nella storia ».⁶⁷

V. CHIESA, REGNO DI DIO E REGNO DI CRISTO

18. La missione della Chiesa è « di annunciare il regno di Cristo e di Dio e di instaurarlo tra tutte le genti; di questo Regno essa costituisce sulla terra il germe e l'inizio ».⁶⁸ Da un lato, la Chiesa è « sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità del genere umano »;⁶⁹ essa è quindi segno e strumento del Regno: chiamata ad annunciarlo e ad instaurarlo. Dall'altro lato, la Chiesa è il « popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo »;⁷⁰ essa è dunque « il regno di Cristo già presente in mistero », ⁷¹ costituendone perciò il *germe* e *l'inizio*. Il Regno di Dio ha infatti una dimensione escatologica: è una realtà presente nel tempo, ma la sua piena realizzazione arriverà soltanto col finire o compimento della storia.⁷²

Dai testi biblici e dalle testimonianze patristiche, così come dai documenti del Magistero della Chiesa, non si deducono significati univoci per le espressioni *Regno dei Cieli*, *Regno di Dio* e *Regno di Cristo* né del loro rapporto con la Chiesa, essa stessa mistero che non può essere totalmente racchiuso in un concetto umano. Possono esistere perciò diverse spiegazioni teologiche su questi argomenti. Tuttavia, nessuna di queste possibili spiegazioni può negare o svuotare in alcun modo l'intima connessione tra Cristo, il Regno e la Chiesa. Infatti, « il regno di Dio, che conosciamo dalla Rivelazione, non può essere disgiunto né da Cristo né dalla Chiesa... Se si distacca il Regno da Gesù, non si ha più il regno di Dio da lui rivelato e si finisce per distorcere sia il senso del Regno, che rischia di trasformarsi in un obiettivo puramente umano o ideologico, sia l'identità di Cristo, che non appare più il Signore, a cui tutto deve essere sottomesso (cf. *1 Cor* 15,27). Parimenti, non si può disgiungere il Regno dalla Chiesa. Certo, questa non è fine a se stessa, essendo ordinata al Regno di Dio, di cui è germe, segno e strumento. Ma, mentre si distingue dal Cristo e dal Regno, la Chiesa è indissolubilmente unita a entrambi ».⁷³

19. Affermare l'inscindibile rapporto tra Chiesa e Regno non significa però dimenticare che il Regno di Dio, anche se considerato nella sua fase storica, non si identifica con la Chiesa nella sua realtà visibile e sociale. Infatti, non si deve escludere « l'opera di Cristo e dello Spirito fuori dei confini visibili della Chiesa ».⁷⁴ Perciò si deve tener anche conto che « il Regno riguarda tutti: le persone, la società, il mondo intero. Lavorare per il Regno vuol dire riconoscere e favorire il dinamismo divino, che è presente nella storia umana e la trasforma. Costruire il Regno vuol dire lavorare per la liberazione dal male in tutte le sue forme. In sintesi, il regno di Dio è la manifestazione e l'attuazione del suo disegno di salvezza in tutta la sua pienezza ».⁷⁵

Nel considerare i rapporti tra Regno di Dio, Regno di Cristo e Chiesa è comunque necessario evitare accentuazioni unilaterali, come è il caso di quelle « concezioni che di proposito pongono l'accento sul Regno e si qualificano come “regnocentriche”, le quali danno risalto all'immagine di una Chiesa che non pensa a se stessa, ma è tutta occupata a testimoniare e a servire il Regno. È una “Chiesa per gli altri”, si dice, come Cristo è l’“uomo per gli altri” [...]. Accanto ad aspetti positivi, queste concezioni ne rivelano spesso di negativi. Anzitutto, passano sotto silenzio Cristo: il Regno, di cui parlano, si fonda su un “teocentrismo”, perché — dicono — Cristo non può essere compreso da chi non ha la fede cristiana, mentre popoli, culture e religioni diverse si possono ritrovare nell'unica realtà divina, quale che sia il suo nome. Per lo stesso motivo esse privilegiano il mistero della creazione, che si riflette nella diversità delle culture e credenze ma tacciono sul mistero della redenzione. Inoltre, il Regno, quale essi lo intendono, finisce con l'emarginare o sottovalutare la Chiesa, per reazione a un supposto « ecclesiocentrismo » del passato e perché considerano la Chiesa stessa solo un segno, non privo peraltro

di ambiguità ». ⁷⁶ Queste tesi sono contrarie alla fede cattolica, perché negano l'unicità del rapporto che Cristo e la Chiesa hanno con il Regno di Dio.

VI. LA CHIESA E LE RELIGIONI IN RAPPORTO ALLA SALVEZZA

20. Da quanto è stato sopra ricordato, derivano anche alcuni punti necessari per il tracciato che la riflessione teologica deve percorrere per approfondire il rapporto della Chiesa e delle religioni con la salvezza. Innanzitutto, deve essere *fermamente creduto* che la « Chiesa pellegrinante è necessaria alla salvezza. Infatti solo Cristo è il mediatore e la via della salvezza; ed egli si rende presente a noi nel suo Corpo che è la Chiesa. Ora Cristo, sottolineando a parole esplicite la necessità della fede e del battesimo (cf. *Mc* 16,16; *Gv* 3,5), ha insieme confermato la necessità della Chiesa, nella quale gli uomini entrano per il battesimo come per una porta ». ⁷⁷ Questa dottrina non va contrapposta alla volontà salvifica universale di Dio (cf. *I Tm* 2,4); perciò « è necessario tener congiunte queste due verità, cioè la reale possibilità della salvezza in Cristo per tutti gli uomini e la necessità della Chiesa in ordine a tale salvezza ». ⁷⁸

La Chiesa è « sacramento universale di salvezza » ⁷⁹ perché, sempre unita in modo misterioso e subordinata a Gesù Cristo Salvatore, suo Capo, nel disegno di Dio ha un'imprescindibile relazione con la salvezza di ogni uomo. ⁸⁰ Per coloro i quali non sono formalmente e visibilmente membri della Chiesa, « la salvezza di Cristo è accessibile in virtù di una grazia che, pur avendo una misteriosa relazione con la Chiesa, non li introduce formalmente in essa, ma li illumina in modo adeguato alla loro situazione interiore e ambientale. Questa grazia proviene da Cristo, è frutto del suo sacrificio ed è comunicata dallo Spirito Santo ». ⁸¹ Essa ha un rapporto con la Chiesa, la quale « trae origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo, secondo il disegno di Dio Padre ». ⁸²

21. Circa il *modo* in cui la grazia salvifica di Dio, che è sempre donata per mezzo di Cristo nello Spirito ed ha un misterioso rapporto con la Chiesa, arriva ai singoli non cristiani, il Concilio Vaticano II si limitò ad affermare che Dio la dona « attraverso vie a lui note ». ⁸³ La teologia sta cercando di approfondire questo argomento. Tale lavoro teologico va incoraggiato, perché è senza dubbio utile alla crescita della comprensione dei disegni salvifici di Dio e delle vie della loro realizzazione. Tuttavia, da quanto fin qui è stato ricordato sulla mediazione di Gesù Cristo e sulla « relazione singolare e unica » ⁸⁴ che la Chiesa ha con il Regno di Dio tra gli uomini, che in sostanza è il Regno di Cristo salvatore universale, è chiaro che sarebbe contrario alla fede cattolica considerare la Chiesa come *una via* di salvezza accanto a quelle costituite dalle altre religioni, le quali sarebbero complementari alla Chiesa, anzi sostanzialmente equivalenti ad essa, pur se convergenti con questa verso il Regno di Dio escatologico.

Certamente, le varie tradizioni religiose contengono e offrono elementi di religiosità, che procedono da Dio, ⁸⁵ e che fanno parte di « quanto opera lo Spirito nel cuore degli uomini e nella storia dei popoli, nelle culture e nelle religioni ». ⁸⁶ Di fatto alcune preghiere e alcuni riti delle altre religioni possono assumere un ruolo di preparazione evangelica, in quanto sono occasioni o pedagogie in cui i cuori degli uomini sono stimolati ad aprirsi all'azione di Dio. ⁸⁷ Ad essi tuttavia non può essere attribuita l'origine divina e l'efficacia salvifica *ex opere operato*, che è propria dei sacramenti cristiani. ⁸⁸ D'altronde non si può ignorare che altri riti, in quanto dipendenti da superstizioni o da altri errori (cf. *I Cor* 10,20-21), costituiscono piuttosto un ostacolo per la salvezza. ⁸⁹

22. Con la venuta di Gesù Cristo salvatore, Dio ha voluto che la Chiesa da Lui fondata fosse lo strumento per la salvezza di *tutta* l'umanità (cf. *At* 17,30-31). ⁹⁰ Questa verità di fede niente toglie al fatto che la Chiesa consideri le religioni del mondo con sincero rispetto, ma nel contempo esclude radicalmente quella mentalità indifferentista « improntata a un relativismo religioso che porta a ritenere che “una religione vale l'altra” ». ⁹¹ Se è vero che i seguaci delle altre religioni possono ricevere la

grazia divina, è pure certo che *oggettivamente* si trovano in una situazione gravemente deficitaria se paragonata a quella di coloro che, nella Chiesa, hanno la pienezza dei mezzi salvifici.⁹² Tuttavia occorre ricordare « a tutti i figli della Chiesa che la loro particolare condizione non va ascritta ai loro meriti, ma ad una speciale grazia di Cristo; se non vi corrispondono col pensiero, con le parole e con le opere, non solo non si salveranno, ma anzi saranno più severamente giudicati ».⁹³ Si comprende quindi che, seguendo il mandato del Signore (cf. *Mt* 28,19-20) e come esigenza dell'amore a tutti gli uomini, la Chiesa « annuncia, ed è tenuta ad annunciare, incessantemente Cristo che è “la via, la verità e la vita” (*Gv* 14,6), in cui gli uomini trovano la pienezza della vita religiosa e nel quale Dio ha riconciliato a sé tutte le cose ».⁹⁴

La missione *ad gentes* anche nel dialogo interreligioso « conserva in pieno, oggi come sempre, la sua validità e necessità ».⁹⁵ In effetti, « Dio “vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità” (*I Tm* 2,4): vuole la salvezza di tutti attraverso la conoscenza della verità. La salvezza si trova nella verità. Coloro che obbediscono alla mozione dello Spirito di verità sono già sul cammino della salvezza; ma la Chiesa, alla quale questa verità è stata affidata, deve andare incontro al loro desiderio offrendola loro. Proprio perché crede al disegno universale di salvezza, la Chiesa deve essere missionaria ».⁹⁶ Il dialogo perciò, pur facendo parte della missione evangelizzatrice, è solo una delle azioni della Chiesa nella sua missione *ad gentes*.⁹⁷ La *parità*, che è presupposto del dialogo, si riferisce alla pari dignità personale delle parti, non ai contenuti dottrinali né tanto meno a Gesù Cristo, che è Dio stesso fatto Uomo, in confronto con i fondatori delle altre religioni. La Chiesa infatti, guidata dalla carità e dal rispetto della libertà,⁹⁸ dev'essere impegnata primariamente ad annunciare a tutti gli uomini la verità, definitivamente rivelata dal Signore, ed a proclamare la necessità della conversione a Gesù Cristo e dell'adesione alla Chiesa attraverso il Battesimo e gli altri sacramenti, per partecipare in modo pieno alla comunione con Dio Padre, Figlio e Spirito Santo. D'altronde la certezza della volontà salvifica universale di Dio non allenta, ma aumenta il dovere e l'urgenza dell'annuncio della salvezza e della conversione al Signore Gesù Cristo.

CONCLUSIONE

23. La presente Dichiarazione, nel riproporre e chiarire alcune verità di fede, ha inteso seguire l'esempio dell'Apostolo Paolo ai fedeli di Corinto: « Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto » (*I Cor* 15,3). Di fronte ad alcune proposte problematiche o anche erranee, la riflessione teologica è chiamata a riconfermare la fede della Chiesa e a dare ragione della sua speranza in modo convincente ed efficace. I Padri del Concilio Vaticano II, trattando il tema della vera religione, affermarono: « Noi crediamo che questa unica vera religione sussiste nella Chiesa cattolica e apostolica, alla quale il Signore Gesù ha affidato il compito di diffonderla tra tutti gli uomini, dicendo agli apostoli: “Andate dunque, ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato” (*Mt* 28,19-20). E tutti quanti gli uomini sono tenuti a cercare la verità, specialmente in ciò che riguarda Dio e la sua Chiesa e, una volta conosciuta, ad abbracciarla e custodirla ».⁹⁹ La rivelazione di Cristo continuerà ad essere nella storia « la vera stella di orientamento »¹⁰⁰ dell'umanità intera: « La Verità, che è Cristo, si impone come autorità universale ».¹⁰¹ Il mistero cristiano, infatti, supera ogni barriera di tempo e di spazio e realizza l'unità della famiglia umana: « Da diversi luoghi e tradizioni tutti sono chiamati in Cristo a partecipare all'unità della famiglia dei figli di Dio [...]. Gesù abbatte i muri di divisione e realizza l'unificazione in modo originale e supremo mediante la partecipazione al suo mistero. Questa unità è talmente profonda che la Chiesa può dire con san Paolo: “Non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio” (*Ef* 2,19) ».¹⁰²

NOTE

- (1) CONC. DI COSTANTINOPOLI I, *Symbolum Constantinopolitanum*: DENZ., n. 150.
- (2) Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 1: AAS 83 (1991) 249-340.
- (3) Cf. CONC. VATICANO II, Decr. *Ad gentes* e Dich. *Nostra aetate*; PAOLO VI, Es. Apost. *Evangelii nuntiandi*: AAS 68 (1976) 5-76; GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*.
- (4) CONC. VATICANO II, Dich. *Nostra aetate*, n. 2.
- (5) PONT. CONS. PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO e CONGR. PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, Istr. *Dialogo e annuncio*, n. 29: AAS 84 (1992) 414-446; cf. CONC. VATICANO II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 22.
- (6) Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 55.
- (7) Cf. PONT. CONS. PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO e CONGR. PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, Istr. *Dialogo e annuncio*, n. 9.
- (8) GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Fides et ratio*, n. 5: AAS 91 (1999) 5-88.
- (9) CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Dei verbum*, n. 2.
- (10) CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Dei verbum*, n. 4.
- (11) GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 5.
- (12) EIUDEM, Lett. Enc. *Fides et ratio*, n. 14.
- (13) CONC. DI CALCEDONIA, *Symbolum Chalcedonense*: DENZ., n. 301. Cf. S. ATANASIO DI ALESSANDRIA, *De Incarnatione*, 54, 3: SC 199, 458.
- (14) Cf. CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Dei verbum*, n. 4.
- (15) *Ibid.*, n. 5.
- (16) *Ibid.*
- (17) Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 144.
- (18) *Ibid.*, n. 150.
- (19) *Ibid.*, n. 153.
- (20) *Ibid.*, n. 178.
- (21) GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Fides et ratio*, n. 13.
- (22) Cf. *ibid.*, nn. 31-32.
- (23) CONC. VATICANO II, Dich. *Nostra aetate*, n. 2. Cf. anche Decr. *Ad gentes*, n. 9, dove si parla di elementi di bene presenti « negli usi e civiltà particolari di popoli »; Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 16, dove si accenna ad elementi di bene e di vero presenti tra i non cristiani, che possono essere considerati una preparazione all'accoglienza del Vangelo.
- (24) Cf. CONC. DI TRENTO, Decr. *de libris sacris et de traditionibus recipiendis*: DENZ., n. 1501; CONC. VATICANO I, Cost. dogm. *Dei Filius*, cap. 2: DENZ., n. 3006.
- (25) CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Dei verbum*, n. 11.
- (26) *Ibid.*
- (27) GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 55. Cf. anche n. 56. PAOLO VI, Es. Apost. *Evangelii nuntiandi*, n. 53.
- (28) CONC. DI NICEA I, *Symbolum Nicaenum*: DENZ., n. 125.
- (29) CONC. DI CALCEDONIA, *Symbolum Chalcedonense*: DENZ., n. 301.
- (30) CONC. VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 22.
- (31) GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 6.
- (32) Cf. S. LEONE MAGNO, *Tomus ad Flavianum*: DENZ., n. 294.
- (33) Cf. EIUDEM, Lettera « *Promisisse me memini* » ad Leonem I imp.: DENZ., n. 318: « In tantam unitatem ab ipso conceptu Virginis deitate et humanitate conserta, ut nec sine homine divina, nec sine Deo agerentur humana ». Cf. anche *ibid.*: DENZ., n. 317.
- (34) CONC. VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 45. Cf. anche CONC. DI TRENTO, Decr. *De peccato originali*, n. 3: DENZ., n. 1513.
- (35) Cf. CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, nn. 3-4.
- (36) Cf. *ibid.*, n. 7. Cf. S. Ireneo, il quale affermava che nella Chiesa « è stata deposta la comunione con Cristo, cioè lo Spirito Santo » (*Adversus Haereses* III, 24, 1: SC 211, 472).
- (37) CONC. VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 22.
- (38) GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 28. Per i « semi del Verbo » cf. anche S. GIUSTINO, 2 *Apologia* 8, 1-2; 10, 1-3; 13, 3-6: ed. E.J. Goodspeed, p. 84; 85; 88-89.
- (39) Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, nn. 28-29.
- (40) *Ibid.*, n. 29.

- (41) GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 5.
- (42) CONC. VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 10. Cf. S. Agostino, il quale afferma che fuori di Cristo, « via universale di salvezza che non è mai mancata al genere umano, nessuno è mai stato liberato, nessuno viene liberato, nessuno sarà liberato »: *De Civitate Dei* 10, 32, 2: CCL 47, 312.
- (43) CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 62.
- (44) GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 5.
- (45) CONC. VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 45. La necessaria e assoluta singolarità e universalità di Cristo nella storia umana è bene espressa da S. Ireneo nel contemplare la preminenza di Gesù come Primogenito: « Nei cieli come primogenito del pensiero del Padre, il Verbo perfetto dirige personalmente ogni cosa e legifera; sulla terra come primogenito della Vergine, uomo giusto e santo, servo di Dio, buono accetto a Dio, perfetto in tutto; infine salvando dagli inferi tutti coloro che lo seguono, come primogenito dei morti è capo e sorgente della vita di Dio » (*Demonstratio*, 39: SC 406, 138).
- (46) GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 6.
- (47) Cf. CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 14.
- (48) Cf. *ibid.*, n. 7.
- (49) Cf. S. AGOSTINO, *Enarrat. in Psalmos*, Ps. 90, *Sermo* 2,1: CCL 39, 1266; S. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, Praef., 6, 14: PL 75, 525; S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 48, a. 2 ad 1.
- (50) Cf. CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 6.
- (51) *Symbolum fidei*: DENZ., n. 48. Cf. BONIFACIO VIII, Bolla *Unam Sanctam*: DENZ., nn. 870-872; CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 8.
- (52) Cf. CONC. VATICANO II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 4; Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Ut unum sint*, n. 11: AAS 87 (1995) 921-982.
- (53) Cf. CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 20; cf. anche S. IRENEO, *Adversus Haereses*, III, 3, 1-3: SC 211, 20-44; S. CIPRIANO, *Epist.* 33, 1: CCL 3B, 164-165; S. AGOSTINO, *Contra advers. legis et prophet.*, 1, 20, 39: CCL 49, 70.
- (54) CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 8.
- (55) *Ibid.*; cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Ut unum sint*, n. 13. CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 15 e Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 3.
- (56) È perciò contraria al significato autentico del testo conciliare l'interpretazione di coloro che dalla formula *subsistit in* ricavano la tesi secondo la quale l'unica Chiesa di Cristo potrebbe pure sussistere in Chiese e Comunità ecclesiali non cattoliche. « Il Concilio aveva invece scelto la parola “subsistit” proprio per chiarire che esiste una sola “sussistenza” della vera Chiesa, mentre fuori della sua compagine visibile esistono solo “elementa Ecclesiae”, che — essendo elementi della stessa Chiesa — tendono e conducono verso la Chiesa Cattolica » (CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Notificazione sul volume « Chiesa: carisma e potere » del P. Leonardo Boff*: AAS 77 [1985] 756-762).
- (57) CONC. VATICANO II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 3.
- (58) Cf. CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dich. *Mysterium ecclesiae*, n. 1: AAS 65 (1973) 396-408.
- (59) Cf. CONC. VATICANO II, Decr. *Unitatis redintegratio*, nn. 14 e 15; CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lett. *Communio notio*, n. 17: AAS 85 (1993) 838-850.
- (60) Cf. CONC. VATICANO I, Cost. dogm. *Pastor aeternus*: DENZ., nn. 3053-3064; CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 22.
- (61) Cf. CONC. VATICANO II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 22.
- (62) Cf. *ibid.*, n. 3.
- (63) Cf. *ibid.*, n. 22.
- (64) CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dich. *Mysterium ecclesiae*, n. 1.
- (65) GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Ut unum sint*, n. 14.
- (66) CONC. VATICANO II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 3.
- (67) CONGR. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lett. *Communio notio*, n. 17; cf. CONC. VATICANO II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 4.
- (68) CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 5.
- (69) *Ibid.*, n. 1.
- (70) *Ibid.*, n. 4. Cf. S. Cipriano, *De Dominica oratione* 23: CCL 3A, 105.
- (71) CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 3.
- (72) Cf. *ibid.*, n. 9. Cf. anche la preghiera rivolta a Dio, che si legge nella *Didaché* 9, 4: SC 248, 176: « La tua Chiesa si raccolga dai confini della terra nel tuo regno », e *ibid.*, 10, 5: SC 248, 180: « Ricordati, Signore, della tua Chiesa... e, santificata, raccoglila insieme dai quattro venti nel tuo regno che per lei preparasti ».

- (73) GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 18; cf. Es. Apost. *Ecclesia in Asia*, n. 17, in: « L'Osservatore Romano », 7-11-1999. Il Regno è talmente inseparabile da Cristo che, in un certo senso, si identifica con Lui (cf. ORIGENE, *In Mt. Hom.*, 14, 7: PG 13, 1197; TERTULLIANO, *Adversus Marcionem*, IV, 33, 8: CCL 1, 634).
- (74) GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 18.
- (75) *Ibid.*, n. 15.
- (76) GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 17.
- (77) CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 14. Cf. Decr. *Ad gentes*, n. 7; Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 3.
- (78) GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 9. Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 846-847.
- (79) CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 48.
- (80) Cf. S. CIPRIANO, *De catholicae ecclesiae unitate*, 6: CCL 3, 253-254; S. IRENEO, *Adversus Haereses*, III, 24, 1: SC 211, 472-474.
- (81) GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 10.
- (82) CONC. VATICANO II, Decr. *Ad gentes*, n. 2. Nel senso qui spiegato deve essere interpretata la nota formula *extra Ecclesiam nullus omnino salvatur* (cf. CONC. LATERANENSE IV, Cap. 1. *De fide catholica*: DENZ., n. 802). Cf. anche *Lettera del Sant'Ufficio all'Arcivescovo di Boston*: DENZ., nn. 3866-3872.
- (83) CONC. VATICANO II, Decr. *Ad gentes*, n. 7.
- (84) GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 18.
- (85) Sono i semi del Verbo divino (*semina Verbi*), che la Chiesa riconosce con gioia e rispetto (cf. CONC. VATICANO II, Decr. *Ad gentes*, n. 11; Dich. *Nostra aetate*, n. 2).
- (86) GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 29.
- (87) Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 29; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 843.
- (88) Cf. CONC. DI TRENTO, Decr. *De sacramentis*, can. 8, *de sacramentis in genere*: DENZ., n. 1608.
- (89) Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 55.
- (90) Cf. CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 17; GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 11.
- (91) GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 36.
- (92) Cf. PIO XII, Lett. Enc. *Mystici corporis*: DENZ., n. 3821.
- (93) CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 14.
- (94) EIUDEM, Dich. *Nostra aetate*, n. 2.
- (95) CONC. VATICANO II, Decr. *Ad gentes*, n. 7.
- (96) *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 851; cf. anche nn. 849-856.
- (97) Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n. 55; Es. Apost. *Ecclesia in Asia*, n. 31.
- (98) Cf. CONC. VATICANO II, Dich. *Dignitatis humanae*, n. 1.
- (99) CONC. VATICANO II, Dich. *Dignitatis humanae*, n. 1.
- (100) Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Fides et ratio*, n. 15.
- (101) *Ibid.*, n. 92.
- (102) GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Fides et Ratio*, n. 70.

7. Allegati

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 é 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 é mai stata un qualcosa di scontato o, tanto meno, di banale: se é vero che egli, fin dall'infanzia, conosce benissimo il Vangelo, ha familiarità con la letteratura agiografica, é 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 é 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 è fuori della verità ed effettivamente risultasse che la verità è 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 n° 2:

Dizionario delle principali eresie cristologiche (e trinitarie) dell'epoca patristica

Adozionismo - Secondo questa eresia, che ebbe come autore un ricco conciatore di pelli, Teodoto di Bisanzio, Cristo era soltanto un uomo, che Dio adottò nel momento del battesimo e al quale conferì potenza divina in ordine alla sua missione nel mondo. Scomunicato da papa Vittore verso il 190, Teodoto costituì una setta, la quale verso la metà del secolo III ebbe il suo ultimo rappresentante in Artèmone o Artema che insegnava a Roma. Una variazione dell'adozianismo di Teodoto di Bisanzio è l'errore di Paolo di Samosata, che fu vescovo di Antiochia tra il 260 e il 268; questi per conservare l'unità divina, sostenne che Gesù non era Dio ma un uomo come gli altri, al quale il Verbo di Dio s'era comunicato in maniera particolare, venendo a inabitare in lui. Ben diverso è l'adozianismo spagnolo di Elipando di Toledo e Felice di Urgel (secolo VIII), i quali ammettevano la Trinità e insegnavano una doppia adozione in Cristo: una divina e una umana; come uomo Cristo era soltanto figlio adottivo di Dio, ma come Dio era Figlio vero.

Agnoeti - Setta monofisita, che si rifaceva a Temistio, diacono di Alessandria (secolo VI), il quale sosteneva che Cristo aveva ignorato molte cose, anche quelle che appartenevano alla comune conoscenza degli uomini; in particolare poi ignorava il giorno del giudizio finale.

Apollinaristi - Eretici del secolo IV, che presero il nome da Apollinare di Laodicea in Siria (c. 310-390), già amico di sant'Atanasio e suo sostenitore nella lotta contro l'arianesimo. Qualche anno dopo d'essere stato eletto vescovo della sua città, Apollinare, per mettere in rilievo la personalità divina del Cristo, affermò che Cristo non possedeva un'anima umana propria, in quanto il Verbo incarnato aveva preso il posto di quest'anima; di conseguenza, il Verbo aveva assunto un corpo umano ma senza anima, e quindi non si poteva più parlare di due nature ma di una unica natura e di una unica persona in Cristo. Fu condannato da papa Damaso nel Sinodo romano del 377.

Arianesimo - Ario, prete di Alessandria, verso il 320, sostenne che Gesù Cristo non era propriamente Dio, ma la prima creatura che il Padre creò perché collaborasse all'opera della creazione e che per i suoi meriti elevò al grado di suo Figlio; come tale se rispetto a noi Gesù Cristo può essere considerato come un Dio, non è però Dio rispetto al Padre, perché la sua natura non è uguale e consostanziale a quella del Padre. Questa eresia si diffuse rapidamente e conquistò un prelati ambizioso della corte di Costantino, Eusebio di Nicodemia, che divenne quasi il capo militante del partito degli ariani; anche lo storico della Chiesa Eusebio di Cesarea simpatizzò per Ario. Questi nel 321 lasciò Alessandria e andò a propagare la sua eresia nell'Asia Minore e nella Siria. Nel 325, Costantino, preoccupato dalla diffusione dell'eresia e dalle lotte che dividevano i cattolici, radunò a Nicea il I Concilio ecumenico, il quale condannò Ario e i suoi seguaci e nel Simbolo detto niceno affermò: "Noi crediamo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore di tutte le cose, visibili e invisibili. E in un solo Signore Gesù Cristo, figlio di Dio, solo generato dal Padre, cioè della stessa sostanza del Padre, Dio da Dio, luce da luce, vero Dio da vero Dio, generato non creato consostanziale al Padre, per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose nel cielo e sulla terra, il quale è disceso tra noi uomini per la nostra salvezza, e s'è fatto carne diventando uomo." L'anatema contro Ario suonava così: "Quanto a quelli che dicono: ci fu un tempo in cui il Figlio non esisteva, oppure non esisteva allorquando non era stato ancora generato, oppure è stato fatto da nulla, oppure coloro che dicono del Figlio di Dio che Egli è di un'altra impostasi o sostanza, o creatura, o cangiante e mutevole, la Chiesa cattolica li anatematizza". Costantino poi, all'anatema del Concilio, aggiunse l'interdizione per Ario di tornare ad Alessandria e alcuni mesi più tardi esiliò nella Gallia Eusebio di Nicomedia e Teognide di Nicea. Ma il partito di Ario cedette le armi; riconquistò le grazie dell'imperatore. Campione della fede nicena fu sant'Atanasio, vescovo di Alessandria, che sostenne lotte ed esili finché non vide debellato l'arianesimo, che si camuffò in vari modi e si diffuse tra i barbari germanici ai confini settentrionali dell'Impero: Ostrogoti,

Vandali e Longobardi, tra i quali resistette molto a lungo. Gli ultimi ariani longobardi scomparvero verso il 670, grazie all'abilità di san Gregorio Magno.

Docetismo - Eresia cristologica che appare già verso la fine dell'età apostolica, si diffonde nei primi anni del secolo II e lascia la sua impronta nella maggior parte dei sistemi gnostici. Per i doceti l'umanità di Cristo era solo apparente; negavano quindi, come si esprime sant'Ignazio di Antiochia ai fedeli di Smirne, che "Gesù Cristo è veramente uscito dalla razza di David, secondo la carne... veramente nato da una Vergine... è stato veramente trapassato dai chiodi nella sua carne"; che "l'Eucaristia è la carne di Cristo, la carne che ha sofferto per i nostri peccati, la carne che il Padre, nella sua bontà, ha resuscitato" (Ad Eph.).

Gnosticismo - Sotto questo nome è compreso tutto un complesso di sistemi eretici del II e III secolo, i quali, mediante un sincretismo filosofico-religioso, cercarono di dare una spiegazione razionale dei misteri del cristianesimo. Punto di partenza dello gnosticismo è il problema del male, che viene risolto con l'accettazione d'un dualismo radicale tra Dio e la materia. Dio, che è essere essenzialmente spirituale, capace di evolversi, generò degli esseri spirituali, eterni come lui (*eoni*). La prima coppia di eoni (*sizigia*), maschio e femmina, procedette direttamente da Dio, le altre invece procedono l'una dall'altra per successiva evoluzione. Se non che, nel processo evolutivo degli eoni che allontanandosi da Dio diventano sempre più imperfetti, un eone prevaricò e fu escluso dal pleroma cioè dalla società di tutti gli eoni. Questi a sua volta prolificò altri eoni malvagi a pari di lui e creò il mondo e l'uomo; fu dagli Ebrei adorato come Dio e si chiamò Jahvè, il Demiurgo. Nell'uomo però, di nascosto, un eone superiore depose un germe divino, il quale si trovò così prigioniero della materia e subì la persecuzione del Demiurgo. Come era possibile a questo germe divino la liberazione dal corpo? Uno dei primi eoni superiori si incarnò, prese il fantasma di Gesù di Nazaret e insegnò agli uomini, con la sua predicazione, il mezzo di salvarsi. Ma il Vangelo di Gesù di Nazaret se può bastare agli ingenui ai semplici non è sufficiente per gli altri, per i quali ci vuole la gnosi più profonda del Vangelo. Gli uomini perciò vengono divisi in tre gruppi: gli *ilici* (materiali) per i quali non c'è salvezza, gli *psichici* che possono avere la salvezza con l'aiuto di Cristo e i *pneumatici* o gnostici perfetti i quali già hanno la salvezza nella gnosi e quindi non hanno bisogno di altra salvezza. Quando attraverso la gnosi sarà compiuta la liberazione del germe divino nell'uomo e il Demiurgo sarà sottomesso a Dio, allora il mondo materiale sarà distrutto e avverrà la restaurazione universale. I centri principali dello gnosticismo furono in Siria e ad Alessandria; e maestri principali furono Cerinto, Saturnino, Basilide e Valentino. Secondo sant'Ireneo, Cerinto avrebbe insegnato la distinzione tra il Dio supremo e il Demiurgo. Gesù figlio naturale di Maria era un uomo al pari degli altri; su lui, dopo il battesimo era discesa una virtù proveniente dal Dio supremo sotto forma di colomba; prima della sua passione questa virtù che era il Cristo abbandonò Gesù e questi soffrì e morì come tutti gli altri uomini, mentre il Cristo restò impassibile ed esiste spiritualmente. Secondo Caio invece, Cerinto esibiva un libro di rivelazioni che diceva aver avuto dagli angeli e secondo cui dopo la resurrezione la carne dovrà godere ogni genere di piaceri e di voluttà per mille anni. Saturnino ammise l'esistenza di Dio Padre, creatore delle potenze angeliche; queste a loro volta crearono il mondo e l'uomo; ma poiché l'uomo creato dagli angeli non poteva tenersi in piedi Dio immise in lui una scintilla di vita, per la quale questi si eresse, articolò le sue membra e cominciò a vivere. Nacque allora tra gli angeli creatori e il Dio Supremo una lotta che generò anche tra gli uomini i buoni e i cattivi: buoni quelli che credevano nel Dio supremo, cattivi quelli che serbavano fede e adoravano gli angeli creatori e in particolare Jahvè che era uno dei capi degli angeli. Per abbattere la potenza angelica e per strappare al dominio dell'angelo Jahvè tutta l'umanità, Dio mandò il Salvatore, Cristo, primo degli eoni, generato da Dio, increato come spirito, per strappare gli uomini alla schiavitù di Jahvè apparve sotto le sembianze di Simone di Cirene, il quale fu lui in realtà a portare la croce e ad essere crocifisso perché il Cristo increato non poteva morire. Valentino, che fu un bel ingegno, diede un'altra impronta allo gnosticismo. Alla base del suo sistema c'è la dottrina degli eoni, i quali s'interpongono tra Dio e il mondo, il bene e il male, tentando di conciliarli. All'inizio degli eoni Valentino pone l'Abisso, il Padre non generato, con la

sua compagna il Silenzio, dalla cui unione venne fuori la coppia mente-verità, e questa generò successivamente il verbo e la vita, l'uomo e la Chiesa. Dalla coppia verbo-vita nascono dieci eoni (cinque coppie di maschi e femmine); dalla coppia uomo-chiesa nascono dodici eoni cioè altre sei coppie. Tutti insieme i trenta eoni formano il pleroma che è "la società perfetta deli essere ineffabili". L'ultimo degli eoni, la Sapienza (Sofia) fu presa dal desiderio di risalire alla sorgente del pleroma e conoscere il Padre Abisso, ma fu tanto il cruccio che la prese di non poter approdare a nulla che ruppe la felicità di tutti gli eoni inferiori. Da questo squilibrio nacquero tutti i mali, a coppie: timore e ignoranza, tristezza e pianto, ecc. e in ultimo anche le tre sostanze: la materia animata, la materia inanimata e la materia spirituale, sostanze che sono più o meno i componenti dell'uomo, il quale perciò si divide a seconda della sostanza che lo compone in uomo materiale, uomo psichico e uomo spirituale. Per ricomporre le cose, dalla coppia eonica mente-verità venne fuori la coppia Cristo-Spirito Santo. Il Cristo eone discese sotto forma di colomba in Gesù di Nazaret dal quale, dopo che ebbe insegnato agli uomini il modo di liberarsi dalle passioni risalì alla perfezione del pleroma al momento della sua presentazione a Pilato, lasciando che sofferisse e morisse l'elemento materiale rivestito della sua apparenza.

Iconoclasti - La lotta contro il culto delle immagini ebbe in Oriente due fasi. La prima fu avviata, e con estrema violenza, dall'imperatore Leone III Isaurico nel 725 con una serie di editti che proscrivevano il culto e l'uso di immagini dei santi e degli angeli, di Cristo e della Madonna, e si concluse nel 780 con la morte dell'imperatore Leone IV. A una fanatica distruzione di tutto un patrimonio artistico e religioso, espressione viva della pietà popolare, corrispose una reazione non meno energica sia da parte di san Germano, patriarca di Costantinopoli, deposto dall'imperatore nel 730 e di san Giovanni Damasceno, i quali nei loro scritti non solo confutarono l'accusa di idolatria mossa contro la Chiesa ma spiegarono la legittimità e la natura del culto delle immagini; sia da parte degli altri vescovi orientali e di papa Gregorio III che condannarono l'iconoclastismo. Alla lotta contro le immagini seguì ben presto anche la persecuzione che fece non pochi martiri. Costantino V Copronimo (741-775) continuò l'opera del padre, e così pure Leone IV (775-780), sebbene quest'ultimo fosse meglio disposto a un ristabilimento della pace, grazie ai suggerimenti della moglie Irene, la quale diventata vedova e imperatrice, d'accordo con papa Adriano I e col patriarca di Costantinopoli san Tarasio, radunò il II Concilio di Nicea (VII Ecumenico) nel 787. In questo concilio fu definita la legittimità del culto delle immagini e fu condannato l'errore iconoclasta: "Noi decidiamo di ristabilire, accanto alla Croce preziosa e vivifica, le sante e venerabili immagini: cioè la immagine di Nostro Signore Gesù Cristo, Dio e Salvatore, quella di Nostra Signora Immacolata, la santa Madre di Dio, quelle degli angeli onorabili e di tutti i pii e santi personaggi, perché più si riguardano a lungo attraverso la immagine che li raffigura e più coloro che li contemplanò si sentono eccitati al ricordo e al desiderio dei prototipi; decidiamo di rendere loro omaggio e adorazione d'onore, non certo la latria vera e propria che proviene dalla fede e non compete che a Dio solo, ma l'onore che si presta alla Croce preziosa, ai santi Vangeli e agli oggetti sacri; decidiamo anche di arder loro l'incenso e di accendere loro dei lumi com'era pia costumanza degli antichi. Poiché l'onore testimoniato all'immagine venera la persona che l'immagine rappresenta". La seconda fase iconoclasta durò circa trenta anni, dell'815 all'842 e fu avviata da Leone l'Armeno (813-820) e proseguita da Michele il Balbuziente (820-829) e da Teofilo (829-842). Vi mise fine l'imperatrice Teodora, vedova di Teofilo, e così la prima Domenica di Quaresima dell'843 fu solennemente celebrata in Santa Sofia di Costantinopoli la prima festa delle immagini o festa dell'Ortodossia, che è restata anche oggi nella Chiesa Orientale.

Marcionismo - E' una variazione dello gnosticismo, che fa capo a Marcione, il quale espulso dalla comunità romana per le sue idee gnostiche, fondò una chiesa separata che si chiamò da lui e durò fino al secolo V. Nella dottrina di Marcione l'Antico e il Nuovo Testamento sono opera di due diversi principi: l'Antico procede dal Dio della giustizia, creatore dei questo mondo, mentre il Nuovo procede dal Dio della bontà. Sotto l'impero del primo l'umanità visse come oppressa dalla Legge e fu punita con severità; il Dio buono allora ebbe pietà dello stato dell'umanità e uscì dal suo

silenzio inviando il Redentore. Gesù Cristo si mostrò sotto le sembianze di uomo per inaugurare il regno della misericordia e dell'amore; non nacque dalla Vergine e non soffrì né morì nella carne. Quel che accadde nella sua morte fu un atto di rabbia del Dio cattivo che per vendicarsi della sconfitta subita sconvolse il cielo e fece crocifiggere il redentore che aveva preso le sembianze d'uomo. Quanto all'etica, Marcione era intransigente; non ammetteva il matrimonio, proibiva la carne e il vino. Contro il marcionismo lottarono Teofilo d'Antiochia, Melitone di Sardi, Giustino e Ireneo, ma chi condusse più a fondo la lotta fu Tertulliano. Tra i discepoli di Marcione ebbe fama e fortuna *Apelle*, che da Alessandria si trasferì a Roma presentando come vergine e profetessa una bagascia che gli stava dietro. In compagnia di Filomena, Apelle si diede a far proseliti; scrisse le *Rivelazioni* nelle quali racconta le visioni profetiche della sua Filomena, e i *Sillogismi*. La sua dottrina si distingue da quella di Marcione in quanto nega il dualismo gnostico e ritorna al monismo. Esiste cioè un solo Dio eterno, necessario, onnipotente, buono, creatore degli angeli. A un angelo divenuto poi ribelle deve attribuirsi la creazione del mondo. Quanto alle anime, sostiene la dottrina platonica della preesistenza; esse sarebbero stata attirate dal cielo sulla terra e racchiuse nei corpi. Quanto a Cristo, Apelle sostiene che Cristo ebbe un vero corpo ma tratto dai cieli durante la sua discesa sulla terra.

Modalismo - Eresia del secolo III, secondo cui in Dio c'è una sola persona come c'è una sola e medesima natura: i nomi di Padre, di Figlio e di Spirito Santo non sono altro che aspetti diversi dell'unico Dio, cioè sono *modi* di considerare Dio nelle sue operazioni ad extra; come la creazione, l'incarnazione, l'effusione della grazia. Non esiste dunque Trinità in Dio ma "monarchia" (dove anche il nome di *monarchismo*); e quando diciamo che il Figlio di Dio s'è incarnato e ha sofferto alla passione con la morte, è un modo di dire, perché in realtà è stato lo stesso Padre a incarnarsi e a patire sulla croce (dove anche il nome di *patripassiani*). Primi autori dell'eresia pare siano stati Prassea e Noeto ai primi del secolo III, contro i quali scrisse Tertulliano (*Adversus Praxeam*) e Ippolito romano (*Contra Noetum*); altri sostenitori a Roma dell'eresia furono Epigone, Cleomene e Sabellio; dal nome di quest'ultimo la setta modalista fu chiamata *sabelliana* e durò fino al secolo V combattuta da Eusebio di Cesarea (*Contra Marcellum e De ecclesiastica theologia*) e da sant'Ilario da Poitiers (*De Trinitate*).

Monofisismo - Il monofisismo o dottrina dell'unità fisica tra la natura umana e la natura divina in Cristo, ebbe come primo assertore Eutiche, archimandrita d'un grande monastero di Costantinopoli. Era stato un deciso avversario di Nestorio, ma intestardito a voler prendere alla lettera ma senza capirle alcune formule poco felici e imprecise di san Cirillo Alessandrino sull'unità di persona in Cristo, sostenne che prima dell'Incarnazione c'erano due nature in Gesù Cristo ma che nell'Incarnazione la natura umana era stata assorbita dalla natura divina. Denunciato da Eusebio di Dorilea al patriarca di Costantinopoli Flaviano, questi lo invitò a scolarsi davanti a un sinodo che nel 448 lo scomunicò e lo depose. Eutiche fece appello al Papa e continuò a propagandare la sua eresia, forte dell'appoggio di Dioscoro, vescovo di Alessandria, e dell'imperatore Teodosio II, che radunò un Concilio a Efeso nel 449. Il papa san Leone Magno inviò al Concilio tre legati con una *Instructio dogmatica*, nota col nome di *Tomo a Flaviano*, nella quale si affermava con precisa chiarezza l'unità di persona e la duplice natura di Cristo. Ma il Concilio presieduto da Dioscoro e sorvegliato da bande armate di monaci fedeli a Eutiche non tenne conto delle direttive di papa Leone, riabilitò Eutiche e depose i vescovi che gli erano contrari. Il Papa radunò subito un sinodo a Roma, che condannò la procedura di Efeso come un atto di brigantaggio (*latricinium ephesinum*). L'anno dopo, morto Teodosio II, Marciano suo successore, d'accordo col Papa, convocò un Concilio a Calcedonia che si tenne nel 451 sotto la presidenza dei legati del Papa; fu definito il dogma controverso con questi termini: "Uno solo e medesimo Cristo, figliuolo unico, in due nature senza mescolanza, senza trasformazione, senza divisione". I monofisisti però non disarmarono e continuarono a tener desto il campo cattolico per parecchi secoli; alcuni si costituirono in chiese separate non solo da Roma ma dalla stessa "ortodossia", nella Siria, nella Mesopotamia, nell'Egitto e nell'Armenia.

Monotelismo - Agli inizi del secolo VII, per conciliare eretici monofisiti e cattolici ortodossi, Sergio patriarca di Costantinopoli (610-638), propose la dottrina che afferma una sola volontà o attività in Cristo. I monofisiti dell'Egitto, con a capo Ciro patriarca di Alessandria, e quelli dell'Armenia accettarono, gli uni nel 633 e gli altri nel 634, la dottrina di Sergio. Immediatamente san Sofronio, vescovo di Gerusalemme, denunciò l'eresia con la *Lettere asinodale di intronizzazione* del 634, diretta a papa Onorio; ma Sergio riuscì a guadagnare il Papa alla sua causa e, forte di questo appoggio, fece pubblicare dall'imperatore Eraclio l'*Ectesis*, una professione di fede di tendenza monotelita (638). Contro l'*Ectesis* si levarono proteste in Occidente e in Oriente, sicchè Costante II (641-668) successore di Eraclio, fu costretto (648) a ritirare l'*Ectesis* e a sostituirla con un nuovo decreto, il *Typos perì pisteos*, col quale si imponeva il silenzio sulla questione della unica o duplice volontà di Cristo. Nel 649 papa Martino I riunì un Concilio nel Laterano, condannò tanto l'*Ectesis* che il *Typos* e impose la dottrina delle due volontà e della duplice operazione in Cristo; l'imperatore fece allora arrestare il Papa e lo mandò in esilio nel Chersoneso dove morì nel 655. La lotta però contro il monotelismo non cessò, e san Massimo il Confessore (580-662) ne divenne il campione. Con Costantino IV Pogonato (668-686) si ebbe una distensione. L'imperatore d'accordo con papa Agatone (678-681) convocò un concilio a Costantinopoli (VI ecumenico, 680-681), nel quale venne definitivamente liquidata la questione del monotelismo: "Conveniva, dice il Concilio, che la volontà della carne fosse mossa dalla volontà divina e che le fosse sottomessa. Come infatti la carne è veramente la carne del Verbo divino così la volontà naturale della carne è la volontà propria del Verbo divino".

Nestorianesimo - Nestorio, patriarca di Costantinopoli, fu piuttosto il propagatore e il sostenitore dell'eresia che va sotto il suo nome e che si era già manifestata negli scritti di Diodoro di Tarso fin dal 378 (m.394) e di Teodoro di Mopsuestia, suo discepolo (m.428), della scuola di Antiochia. Diventato patriarca di Costantinopoli nel 428 e imbevuto delle idee di Teodoro, per combattere l'eresia apollinarista (*vedi*) usò tutta la sua eloquenza e l'autorità della cattedra, ma negò alla Vergine il titolo di Madre di Dio che già da tempo le veniva attribuito. Maria, diceva in sostanza Nestorio, non è madre di Dio ma madre di Cristo, perché la persona di Cristo, nata da Maria non è identica alla persona del Verbo generato del Padre; cioè le due nature in Cristo non si sono unite ipostaticamente (*secundum hypostasim o secundum essentiam*) ma in una nuova persona che non è né la persona del Verbo né la persona dell'uomo, ma la persona del composto. Di conseguenza, in Cristo non si possono in concreto attribuire le proprietà della natura divina all'uomo e le proprietà della natura umana a Dio (*comunicatio idiomatum*).

Contro la dottrina di Nestorio si levò un teologo di primissimo ordine, san Cirillo vescovo di Alessandria. Nestorio chiese nel 429 a papa Celestino la convocazione di un concilio generale che lo giustificasse. Il Papa domandò informazioni anche a Cirillo e nell'agosto 430 in un sinodo romano fece condannare la dottrina di Nestorio; poi spedì quattro lettere: una a Nestorio perché si ritrattasse, un'altra alla chiesa di Costantinopoli, una terza a Giovanni di Antiochia che sosteneva Nestorio e una quarta a Cirillo che lo incaricava di rendere esecutoria la sentenza del sinodo romano. Poichè Nestorio tergiversava accusando Cirillo di apollinarismo, Teodosio II, d'accordo con Celestino I, convocò il Concilio di Efeso che condannò la dottrina nestoriana (II luglio 431). L'eresia di Nestorio sopravvisse nelle scuole teologiche di Nisibi e di Edessa e più tardi si propagò nell'Arabia, nelle Indie e perfino nella Cina. Nel secolo XVI, la maggior parte dei nestoriani ancora esistenti tornarono all'unità cattolica, e gruppi sparuti vivono ancora oggi nell'Iraq, nella Siria, nella Persia, nell'Iran e nell'India.

Allegato n° 3: *Sub tuum praesidium*, la più antica preghiera alla vergine Maria

E' la più antica preghiera mariana che si conosca. E' stato ritrovato, recentemente, il testo greco di questa bella preghiera in un papiro antico, il n. 470 della collezione *John Ryland Library*, pubblicato nel 1938 da C.H. Roberts, protestante, a Cambridge.

Il testo mutilo del papiro è stato completato in modo vario. Molta discussa la datazione. Secondo il Roberts, risalirebbe al secolo IV. Anche per lo Stegmuller non sarebbe anteriore alla fine del secolo IV. Secondo il Lobel invece, collega del Roberts e coeditore dei papiri di Ossirinco, in base a ragioni paleografiche, risale a non più tardi del secolo III.

1. “*Sub tuum praesidium*”: preghiera della Chiesa antica

Per la semplicità e la spontaneità di sentimento che contiene, la formula del “*Sub tuum praesidium*” scritta sul papiro è evidentemente ispirata dai testi biblici e impiega sicuramente espressioni caratteristiche del greco dei LXX. L'inizio della preghiera rievoca la ben nota immagine dell' “*ombra delle ali*”, un'immagine cara al cuore di semiti e degli egiziani, che la usavano come un simbolo espressivo della protezione divina (cfr *Is 49,9; 51,16; Sl 16,8*).

E' molto interessante notare che la versione copta ha conservato non tradotto il termine biblico *skepe*, la parola tradotta come *praesidium* nella formula romana.

E' inoltre molto significativo che il concetto dell' “*umbra alarum*” è nelle versioni che altre liturgie orientali hanno fatto dal *s.t.p.*lessandrino. E' anche molto evidente che questa preghiera attribuisce alla Vergine benedetta una certa efficacia di protezione che naturalmente apparterebbe solo a Dio, una sorta di potere che Dio le concede perché è la Madre di Dio. Ed è questa protezione che la Chiesa ci raccomanda di chiedere ogni sera, quando recitiamo la ben conosciuta preghiera di *Compieta*: “*Sub umbra alarum tuarum protege nos*”.

Lungo tutta la composizione troviamo la stessa situazione spirituale manifestata nei salmi individuali che chiedono l'immediato aiuto del Signore, rifugio e liberatore del credente che fa ricorso a Dio per scampare ai pericoli che lo minacciano (*Sl 16,27; 30,58-60. Particolarmente Sl 17,3; 90,1; 142,9; 114, 2-5*). Il *s.t.p.* è la voce della Chiesa dei martiri: esso esprime l'atteggiamento di un intero popolo che vive in uno stato di pericolo e ardentemente desideroso di liberazione. Immediatamente ci ricordiamo della persecuzione di Valeriano e di Decio. Sotto Valeriano, s. Cipriano fu martirizzato in Africa. Nella stessa persecuzione soffrì in Roma papa Sisto II e il suo diacono s. Lorenzo. Moltissimi martiri furono messi a morte, in Africa, sotto Decio. Nello stesso paese vi furono inoltre moltissimi *lapsi*, alcuni di questi libelli furono trovati nelle stesse sabbie africane (egiziane) dove fu composto il nostro primitivo testo del *s.t.p.*

Il testo parla di una grande “*necessità*” per la quale il popolo cristiano cerca rifugio sotto il manto della Vergine e sotto l'ombra delle sue ali. Qui il testo greco usa un'interessantissima espressione: si parla dell'ombra dell' “*euspaghia*” di Maria. Questo è un termine che si volge al cuore materno della Vergine benedetta e alla sua grande e misericordiosa bontà e sollecitudine come Madre. In tal modo il testo originale greco può essere tradotto come: “*Noi ci rifugiamo all'ombra della tua misericordia*” o “*al riparo del tuo cuore*”. Il suo cuore è grande e misericordioso perché è immacolato, come, alla fine di questa stessa preghiera, si afferma apertamente. Essa la chiama l'unica *hagné*, l'unica senza macchia o immacolata.

La preghiera è rivolta direttamente a Maria. Ella è invocata, non come un intercessore, ma come nostro aiuto e liberazione proprio perché ella è la *Theotòkos*, la Madre di Dio. Ella è Madre e Regina. Perciò lo spontaneo e gioioso invito della contemporanea liturgia romana per la celebrazione della festa del Cuore Immacolato di Maria, della Regina che regna col potere dell'amore. “*Adeamus (ergo) cum fiducia ad thronum gratiae, ut misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno*”. Questo testo è applicato appropriatamente soltanto al Figlio di Dio e al Figlio di Maria, a nostro Signore, il Sommo ed Eterno Sacerdote (cfr *Eb 4,16*).

La scoperta di questo termine dommatico *Theotòkos* in un tale contesto mostra molto chiaramente che questa parola era, in Egitto, non qualcosa di meramente accademico, ma una parola di uso comune, una parola che è stata originata con la liturgia stessa. Era chiaramente una parte del patrimonio del popolo cristiano. In tal modo noi siamo in grado di capire l'amarezza della battaglia antinestoriana, che Cirillo d'Alessandria, sostenuto da Roma, ha condotto ad Efeso. Il grande dottore della Chiesa combatteva, non in favore di una semplice opinione o per un qualche termine scolastico; egli difendeva un'espressione vitale della fede del popolo, del suo credo nella divina maternità di Maria. Egli combatteva in favore di un insegnamento che si era stabilizzato da tempo e consacrato con l'uso di questo termine teologico nella sacra liturgia. Fino a questo periodo non c'era nessuna evidenza di un qualche documento positivo che attestasse l'esistenza di un culto d'invocazione a Maria durante il periodo antenico.

Il nostro papiro (R 470) riempie questa lacuna documentaria e pone fine a ogni discussione su questo punto. Nel nostro papiro il termine *Theotòkos* è conservato nella sua interezza ed è scritto molto chiaramente nel mezzo del foglio. Adesso possiamo vedere come il mistero della *Theotòkos*, implicitamente affermato dall'angelo dell'annunciazione e specialmente da Elisabetta (*cfr Lc 1,35.43*), diventa sempre più esplicito. Constatiamo ormai come nasce il culto della Madre di Dio, almeno dal III secolo, secondo la testimonianza del nostro papiro, e come affondi le sue profonde radici nel cuore dei fedeli. Come risultato vediamo che l'insegnamento che Maria è la Madre di Dio, tutt'altro che apparire una novità al tempo della crisi nestoriana, sarà difeso da s. Cirillo e dai Padri del Concilio di Efeso precisamente come una tradizione sicura.

L'antica preghiera sul papiro è la sintesi delle più fondamentali verità mariologiche, trovando collocazione in tutte le antiche liturgie: l'orientale, inclusa la bizantina, la siriana, l'armena, la copta e l'etiopica e l'occidentale, inclusa la romana e l'ambrosiana. Come in quel tempo antico, in quelle terribili ore di persecuzioni, così pure ai nostri giorni, in mezzo alla confusione e alla sofferenza della stessa nostra epoca, la Madre di Dio rimane sempre l'invincibile *praesidium*, il rifugio e la difesa del popolo cristiano. Così noi diciamo con la liturgia ambrosiana: "Noi ci affidiamo alla tua protezione, dove i deboli hanno avuto forza, e per questa ragione noi ti cantiamo, vera Madre di Dio" (Antifona ambrosiana per la processione nella festa della Purificazione (oggi Presentazione di Gesù al tempio) di Nostra Signora).

2. "Sub tuum praesidium": la sua diffusione nelle varie liturgie

Nella patria d'origine, l'Egitto, il *s.t.p.* si è diffuso attraverso i due riti principali: il bizantino e il romano. La liturgia copta ha conservato quasi integralmente la formula originaria che ci offre il papiro greco, e ancor oggi, almeno presso i cattolici, ne fa un uso a Compieta. La liturgia bizantina e romana dovettero ricevere il *s.t.p.* dall'Egitto prima della controversia cristologia del secolo V.

Liturgia romana

Nell'occidente latino il *s.t.p.* ha avuto varie redazioni che testimoniano originali greci diversi. La formula romana si ritrova nell'*Antifonario di Compiègne* (secc. IX-X), tra le antifone in *evangelio* (serie di antifone che s'intercalavano tra i diversi versetti del *Benedictus*) per la festa dell'Assunzione. Attualmente, come già si notava, è in uso a Compieta e nei vari esercizi di pietà: ad es. dopo le *litanie Lauretane*. A. Wilmart ha pubblicato un ufficio medievale in onore dei sette dolori della Vergine, attribuito a Innocenzo IV, ove il *s.t.p.* è la preghiera iniziale per ogni singola parte. Nella liturgia domenicana si canta a Compieta per varie feste della Madonna. I salesiani l'hanno come devozione speciale in onore di Maria Ausiliatrice; presso i gesuiti fa (o faceva) parte dell'unico esercizio quotidiano di pietà praticato comunitariamente. La melodia gregoriana, *modo VII*, nella sua semplicità quasi sillabica, esprime un sentimento di confidenza e filiale abbandono e, nell'insistente motivo, l'urgenza di un soccorso immediato.

Liturgia ambrosiana

Il testo milanese deriva da quello bizantino, ma sembra posteriore a s. Ambrogio, anche per l'errata traduzione "*ne inducas in tentationem*" (invece di: "*ne despicias in necessitate*"), la quale

non può essere attribuita al santo che conosceva bene il greco. Tale variante potrebbe però non appartenere alla traduzione originaria, ed essere una tardiva contaminazione dell'orazione domenicale. Nel medioevo la preghiera si usava nella VI domenica di Avvento, tra le antifone o *psallendae* litaniche. Oggi si ha solo come antifona *post evangelium* in alcune messe in onore della Madonna.

Liturgia bizantina

Nei confronti del testo originario, quello della liturgia bizantina costituisce una forma più elaborata, con varianti dovute soprattutto alle esigenze del ritmo. Nella liturgia bizantina la preghiera è adibita come *theotokiou* (tropario in onore della Madre di Dio) alla fine dei Vespri feriali, sempre associata all'*Ave Maria* che precede come primo tropario (*Theotòke parthéne chaire*).

Altri riti orientali

Le chiese armene, siro-antiochena, siro-caldea e malarabica, maronita, etiopica, anche se non posseggono il *s.t.p.* nella loro liturgia, lo hanno nei loro libri di devozione (a quanto sembra, per influsso di Roma). I maroniti ne fanno, con le *litanie lauretane*, un uso frequentissimo. Per i cattolici dell'Etiopia fu tradotto dal latino dai missionari e si recita insieme alla *Salve Regina*. La formula siro-antiochena, la quale sembra molto antica, ha diverse varianti di sapore biblico che ne costituiscono una profonda rielaborazione.

3. Il “sub tuum praesidium”: valore teologico

In tanta necessità il cristiano cerca scampo sotto il manto della Vergine, all'ombra della sua *eùsplugchia*, che non è l' *éleos* dei salmi, attributo di Dio, ma la grande misericordia e sollecitudine del cuore materno. E la preghiera a lei è rivolta direttamente, come soccorritrice e salvatrice, essendo la Madre di Dio, *Theotòkos*. Il ritrovare questa parola in un testo eucologico dimostra che essa, in Egitto, non era solo un termine della scuola, ma liturgico. Considerando poi come nell'epoca anteriore al concilio di Efeso (431) tale parola dogmatica si riscontra in autori che si ricollegano con la scuola di Alessandria, si scorge in questa un influsso della liturgia alessandrina e si spiega maggiormente l'asprezza della lotta antinestoriana, in cui Cirillo si batté non per un termine di scuola, ma per un'espressione della fede del popolo, consacrata dall'uso liturgico. Non si conosceva finora alcun documento positivo comprovante il culto di invocazione alla Vergine nel periodo antenico: il *papiro Ryland 470* riempie la lacuna documentaria ed eliminando ogni discussione. Con la chiara affermazione della maternità divina di Maria il *s.t.p.* ha una manifesta allusione anche alla sua immacolata purezza, proclamando la Santa Vergine come la “*sola pura*”, la “*sola casta*” e benedetta”: *e moné agné, kai e eulogeméne*.

APPENDICE

A. Il testo originario

La scrittura a lettere onciali, alta e diritta, stretta e, nello stesso, tempo ariosa, con elementi ornamentali, ha un aspetto decorativo in parte proprio delle iscrizioni, per cui H.J. Bell, cui si associa il Roberts, pensa che il papiro fosse un esemplare destinato come “modello per un incisore”.

B. La composizione

Essendo il lato destro del papiro molto lacerato, al Roberts è sfuggita la natura specifica della preghiera, ed è merito del p. Feuillen Mercenier aver in esso riconosciuto il *s.t.p.*, proponendo così la ricostituzione completa del testo in base alle relative formule liturgiche ancor oggi in uso nel rito copto e bizantino. Come tutte le preghiere liturgiche antiche, il *s.t.p.*, pur nella sua semplicità e spontaneità del sentimento, si ispira a testi biblici, mutuando espressioni caratteristiche del greco dei LXX. L'inizio richiama l'immagine dell' “*ombra delle ali*” cara ai semiti e agli egiziani, quale espressivo simbolo della divina protezione: *upò tèn sképen tes...* (cfr Is 49,2; 51,16; Sl 16,8).

E' notevole il fatto che la formula copta abbia conservato senza tradurlo il termine sacro *sképe* (praesidium) e che il concetto dell' "*umbra alarum*" si ritrovi in alcune versioni, come la siriana, la siro-caldea e l'armena. In tutta la composizione poi si rileva la stessa situazione spirituale che si riscontra nei salmi individuali (ad es. 16,27; 30,58; 60): imploranti il soccorso immediato del Signore, rifugio e liberatore del fedele che a lui ricorre per scampare dall'incombente pericolo (SI 17,3; 60,5; 70,4; 90,1ss; 114,2-5; 142,9).

C. Le varie letture

Il testo del papiro ricostruito dal Mercenier rappresenta la redazione primitiva, e spiega le due recensioni posteriori: L'orientale (bizantina-ambrosiana) e l'occidentale (alessandrino-romana). La formula romana infatti appare della medesima famiglia del testo copto, mentre quella ambrosiana dipende dal testo bizantino.

N.B.

La tavola che segue è tratta da: F. MERCENIER, *L'antienne mariale grecque la plus ancienne*, in: *Le Muséon* 52 (1939) p. 231.

1. "s.t.p.": testo del papiro della Ryland Library, n. 470, col I, posto a confronto dal p. Mercenier con: 2 – bizantino; 3 – romano; 4 – ambrosiano; 5 – versione latina testo copto.

.PO.....	2. Upò tén sén
EUSPL.....	Eusplagchian
KATAFE.....	Katafeùgomen
THEOTOKET.....	Theotòke tàs emon
IKESIASMEPA.	Ikesias mè par.
EIDESNPERISTAS..	Ides en peristàsei
ALLEKKINDUNON	All'ek kindùnnon
...ROSAIEMAS	Lutrosai emàs
MONE....	Mòne agnè
...EEULOG.....	Mòne eùlogeméne

3. Sub tuum praesidium confugimus, sancta Dei Genitrix ; nostras deprecationes ne despicias in necessitatibus sed a periculis cunctis libera nos semper, Virgo gloriosa et benedica	4. Sub tuam misericordiam confugimus Dei Genitrix; nostram deprecationem ne inducas in tentationem sed de periculo libera nos, sola casta et benedicta	5. Sub praesidium misericordiarum tuarum confugimus o Dei Genitrix; nostras deprecationes ne despicias in necessitatibus sed in perditione salva nos, o (tu) quae sola (es) Benedicta
--	---	--

Allegato n°4: Tabella riassuntiva dei Concili Ecumenici dell'epoca patristica

NOME	PERIODO	SEDE	PONTEFICE	MONARCA REGNANTE	PARTECIPANTI	PRINCIPALI TEMI TRATTATI
NICEA I	maggio - luglio 325	Nicea	Silvestro I	Costantino	318 vescovi	Definì la consustanzialità del Figlio (<i>homooùsios</i>) con il Padre (simbolo niceno) contro l'eresia di Ario
COSTANTI- NOPOLI I	maggio- luglio 381	Costantinopoli	Damaso I	Teodosio Magno	150 vescovi	Definì la divinità dello Spirito Santo contro i Macedoniani. (Simbolo niceno-costantinopolitano)
EFESO	giugno- luglio 431	Efeso	Celestino I	Teodosio II	120 vescovi	Definì, contro Nestorio che Cristo, Dio-Uomo, è un solo soggetto (persona), l'unione ipostatica è sostanziale, non accidentale, fisica, non morale. Maria è Madre di Dio (<i>Theotòkos</i>) – Separazione delle chiese assire
CALCEDONIA	ottobre- novembre 451	Calcedonia	Leone Magno	Marciano		Definì, contro Eutiche e il monofisismo, che le due nature in Cristo sono unite (personalmente) ma non confuse né mutate o comunque alterate (<i>inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter</i>)
COSTANTI- NOPOLI II	maggio- giugno 553	Costantinopoli	Vigilio	Giustiniano		Conferma della condanna degli errori trinitari e cristologici precedenti e di quelli derivanti da Origene (origenismo) e dai tre Capi-toli nestoriani (Teodoro di Mopsuesta, Teodoreto di Ciro, Iba di Edessa)
COSTANTI-	novembre 680 -	Costantinopoli	Agatone e Leone	Costantino IV Pogonato		Condanna il <i>monotelismo</i> ed

<p>NOPOLI III <i>(Trullanum)</i></p>	<p>settembre 681</p>		<p>II</p>		<p>afferma che in Cristo vi sono due volontà come vi sono due nature, pur essendo una la Persona, quella del Verbo. Separazione dei maroniti</p>
<p>NICEA II</p>	<p>settembre- ottobre 787</p>	<p>Nicea</p>	<p>Adriano I</p>	<p>Imperatrice Irene</p>	<p>Si esprime sul significato e la <i>liceità</i> dell'uso e del <i>culto delle immagini</i> condannando gli Iconoclasti.</p>