

# Tesi n. 7 CRISTOLOGIA E SOTERIOLOGIA

## INTRODUZIONE

Karl Rahner sostiene che lo studio della cristologia si può affrontare almeno da due punti di vista: a) da un punto di vista storico e b) da quel punto di vista che egli chiama «cristologia essenziale», che è un tentativo di comprendere il senso del mistero dell'incarnazione; due momenti che per Rahner vanno insieme. Io cercherò, con una certa libertà, di seguire questo schema, tenendo conto della preparazione di tesi di O'Donnell e di O'Collins, ma anche di procedere lungo una mia propria pista di ricerca e seguendo comunque alla lettera lo schema con titoli e sottotitoli della tesi.

## DETTATO DELLA TESI

a) il ministero di Gesù: la predica del suo regno; titoli quali il Figlio dell'uomo, Figlio di Dio, Messia; la sua coscienza di Dio come Abba. Le intenzioni di Gesù di fronte alla propria morte; la sua risurrezione.

b) l'insegnamento cristologico di Nicea I, Costantinopoli I, Efeso, Calcedonia.

c) l'unione ipostatica; la pre-esistenza personale del Verbo; il concepimento verginale.

d) i diversi modelli di salvezza, per esempio modello giuridico (Anselmo), sacrificio, modello di sostituzione; l'universalità della mediazione salvifica di Cristo.

e) almeno un teologo contemporaneo, per esempio, Rahner, Balthasar, Sobrino, Kasper.

## 1. PARTE STORICA

### **1.1 Il ministero di Gesù: la predica del suo Regno<sup>1</sup>**

A) *Il Regno di Dio fu il motivo di fondo del messaggio di Cristo*: il ministero e la vita pubblica di Gesù ebbero come centro e contesto l'imminente Regno di Dio; si tratta di un dato testimoniato con sufficiente certezza dall'apertura del vangelo di Marco: «Il tempo è compiuto, il Regno di Dio è vicino, convertitevi e credete al vangelo» (Mc 1,14-15: «Dopo che Giovanni fu arrestato, Gesù si recò nella Galilea predicando il vangelo di Dio e diceva: "Il tempo è compiuto e il Regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al vangelo"»). Gesù non disse *cos'era* il Regno, ma solo che il Regno stava per venire. Egli supponeva una precomprensione negli ascoltatori: i farisei pensavano al pieno adempimento della *Thorà*, gli zeloti ad una teocrazia politica, gli apocalittici ad un nuovo eone, a cieli nuovi e terra nuova; ma Gesù intendeva altro, voleva condurre al senso originario dell'espressione e della realtà del Regno di Dio.

Questa locuzione in Israele indicava la speranza nella signoria di Dio in modo tale che sul mondo e sulla storia si affermasse in futuro la giustizia divina, con attenzione particolare ai poveri, ai piccoli e ai bisognosi; Regno di Dio era sinonimo dello *shalom* biblico e un dato riassumibile in quattro parole: pace, giustizia, libertà e vita. Ad essa era di ostacolo l'esperienza originaria di ogni uomo, che la Scrittura non fa altro che raccogliere, di forze e potenze minacciose che influiscono sulla situazione umana fin dalla sua radice, prima cioè di ogni libera decisione, in modo tale che da sempre tende a prevalere il male e l'ingiustizia: la vita è minacciata, la giustizia calpestata e la libertà compromessa. A partire da questo sfondo è facilmente intuibile la necessità del Regno di Dio e la sua realtà: per nulla nelle possibilità dell'uomo il Regno di Dio è il nuovo assolutamente

---

<sup>1</sup> Cf W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975, 91-114. Qui si trova esposto anche il sottotitolo «la coscienza di Dio come Abba».

indeducibile e inconcepibile di Dio volto alla salvezza e alla riconciliazione dell'umanità divisa e ferita: esso fu il motivo di fondo dell'annuncio di Gesù e lo è anche della cristologia.

B) *Il carattere escatologico del Regno di Dio*: la speranza nella venuta del Regno di Dio non faceva riferimento per Israele ad un pio desiderio o a qualcosa di utopico, quanto piuttosto alla sua esperienza storica<sup>2</sup> e al contatto con altri popoli, specialmente durante l'esilio; esperienza che convinse Israele della destinazione universale della Signoria di Dio, cosa di cui si trova testimonianza eloquente nel culto (cf i salmi regali: Sal 93; 96; 97; 99). A segnare la fede di Israele nel Regno di Dio in senso decisamente escatologico fu poi il contrasto fra tale fede e la realtà storica attuale: mentre per il futuro si attende una nuova alleanza e un nuovo esodo, si attende anche, per il futuro, il Regno di Dio e questa attesa riceve una ulteriore accelerazione a causa dell'apocalittica<sup>3</sup>.

La novità di Gesù è che egli imprime a questa speranza una svolta decisiva, con l'annuncio che *ora* essa riceve adempimento, come testimoniano concordemente i Sinottici: «Oggi si è compiuta questa Scrittura che avete udito con i vostri orecchi» (Lc 4,21)<sup>4</sup>. Le parabole del Regno narrano gli inizi umili del Regno, destinato tuttavia a grandi esiti nel futuro; il Regno di Dio si rende presente già *ora*, ma nascostamente: questo ultimo carattere sottintende una tensione, quella degli enunciati stessi di Gesù ora al presente, ora al futuro, di un Regno già presente, ma ancora a venire. La strada per risolvere questa tensione è ritrovata da W. Kasper, con l'esclusione dell'approccio filosofico della dialettica tempo-eternità, nella nozione biblica del tempo. Questa non funziona su parametri quantitativi, ma qualitativi; la sola cosa importante è sapere *lo scopo* per cui un tempo scorre: c'è un tempo per ogni cosa (cf Qo 3,1-8). La concezione biblica del tempo vuole allora significare, applicata all'annuncio di Gesù, che *già da ora* ci si decide per il Regno, ora è il tempo della scelta, anche se la piena realizzazione del Regno è lasciata ad un futuro che persino per Gesù rimane ignoto (At, 1,6-7)<sup>5</sup>: futuro e presente si intrecciano in modo inscindibile.

C) *Il carattere teo-logico del Regno di Dio e Dio Abbà di Gesù Cristo*: già l'AT parlava di venuta del Regno di Dio e lo faceva significando che Dio stesso viene. L'esegesi ha dimostrato che quando Gesù annuncia che «il Regno di Dio è vicino» egli intendeva «Dio è vicino», il predicato andava ad indicare direttamente la signoria di Dio, era cioè un predicato *teo-logico*, non solo *cristologico*. Anche su questo punto Gesù introduce una novità sostanziale: mentre il giudaismo era arrivato ad affermare la signoria e la vicinanza di Dio al più attraverso la fede nella creazione, Gesù aggiunge che la venuta del Regno è quella di un Padre, di suo Padre. Gesù, come nessuno prima di lui nella storia di Israele e dei popoli circostanti, chiama Dio Abbà<sup>6</sup> (corrispondente all'appellativo infantile «papà») e invita gli uomini, fatte le dovute distinzioni, a fare altrettanto. Il genuino senso teologico di questa espressione, *Abbà*, da non intendersi in modo intimistico, sentimentale o banale, è comprensibile solo all'interno dell'annuncio del Regno da parte di Gesù: non viene messa in dubbio l'alterità di Dio, la sua sovranità e la sua gloria, piuttosto Gesù lo rivela come Padre, si occupa delle sue creature, e liberamente e sovranamente vuole amare e perdonare, dunque vuole esercitare la signoria dell'amore.

Questa reinterpretazione del Regno di Dio può essere intesa solo come dono indeducibile di Dio: Dio, pur rimanendo sovranamente libero, al di sopra della storia, si coinvolge in essa e con la sua sollecitudine e il suo amore invita l'uomo alla risposta della fede, che è essenzialmente amore verso Dio e verso il prossimo.

D) *Il carattere soteriologico del Regno di Dio*: a differenza di Giovanni il Battista, che intendeva la venuta del Regno come giudizio minaccioso, Gesù annuncia la buona novella del Regno, che è incontro con la misericordia e il perdono sconfinati e immeritati di Dio (cf la parabola del figlio perduto: Lc 15,11-32), ma soprattutto la salvezza del Regno è la liberazione dall'oppressione delle

---

<sup>2</sup> Particolarmente a quella dell'esodo, di Dio suo Signore, Custode e Guida

<sup>3</sup> È il libro di Daniele ad operare una trascendentalizzazione apocalittica della speranza escatologica.

<sup>4</sup> Cf anche Mc 1,15; Mt 4,17; 10,7; Lc 10,9-11.

<sup>5</sup> Tralasciamo qui la questione della tensione fra attesa imminente e protrarsi della parusia.

<sup>6</sup> Al più la Scrittura e il giudaismo giunge a dire Dio padre del popolo intero, mai del singolo.

forze demoniache, causa di divisioni e di lacerazione, perché si attui la sovranità d'amore di Dio e l'uomo possa rispondere a questo amore nella fede. La suprema salvezza, che è ritrovare il senso della vita che è l'amore, e l'amore, anima della giustizia, può condurre l'uomo alla formazione di un mondo più umano.

E) *Il Regno di Dio e la Chiesa*: in tutto questo, dove si colloca la Chiesa? Dice LG 5: «La chiesa [...] riceve la missione di annunciare il regno di Dio e di Cristo e di instaurarlo fra tutte le genti; di questo regno essa costituisce sulla terra il germe e l'inizio»<sup>7</sup>. Il “germe” perché in essa il Regno si realizza come «seme che germina sepolto completamente nella zolla del mondo (13,3-8.18-23 [...])»<sup>8</sup>. L'inizio perché «già la comunità dei battezzati può dirsi “comunità del Regno”, pur non potendo pienamente identificarsi con il Regno, un po' come il contadino dice che il campo appena seminato è già “campo di grano”»<sup>9</sup>. Il Regno è la sua meta e non la sua attualità, il suo fine e non il suo possesso<sup>10</sup>. Spiega Tillard: «Il regno si inaugura nella chiesa [...]. Là ove la chiesa vive profondamente il suo appello il Regno prende forma»<sup>11</sup>.

Ora, il Regno è presente in Gesù che lo inaugura, nella Chiesa che lo instaura fra le genti, ma non si identifica con la Chiesa. «È una realtà presente nel tempo, ma la sua piena realizzazione arriverà soltanto col finire o compimento della storia» (*Dominus Jesus* n. 18)<sup>12</sup>. A questo va aggiunto il fatto che «il Regno, in questo mondo, non germina solo nelle comunità di battezzati. Esso si apre una strada là ove uomini o donne prendendo sul serio la propria vocazione si sforzano di cercare la verità, di aprirsi all'amore universale, di promuovere la giustizia, di garantire la pace, di trattare secondo la loro dignità umana il povero, il disprezzato, l'emarginato, l'emigrato. Ovunque indietreggiano le potenze del male che chiudono l'umanità entro un cerchio di miseria e di oppressione, là il Regno spunta “già” perché là Dio “già” regna, come Salvatore della propria creazione»<sup>13</sup>.

Da ultimo occorre ricordare che i primi cittadini del Regno sono i poveri. Lo ha detto Gesù: «Beati voi poveri, perché vostro è il regno di Dio»<sup>14</sup>. «Come stupirsi allora che i gesti con i quali Gesù realizza e significa l'apparire del Regno (cf Mt 12,28; Lc 11,20) siano precisamente gesti della tenerezza e della compassione di Dio verso i “poveri”? Il «materiale» dei suoi segni evangelici è proprio il mondo degli storpi, degli affamati, ma anche – perché il campo della povertà si allarga – degli uomini e delle donne che, forse liberi da preoccupazioni materiali, sono afflitti nel loro psichismo o nelle loro relazioni umane, attanagliati dall'angoscia»<sup>15</sup>. Dunque “poveri”, come ci insegnano gli esegeti, è da intendere in tutta l'ampiezza del termine.

## **1.2 Titoli cristologici: Figlio dell'uomo, Figlio di Dio, Messia<sup>16</sup>**

A proposito di questi titoli si distinguerà sempre prima il significato neotestamentario, poi il significato cristologico e infine il contenuto.

### **Figlio dell'uomo**

*Significato veterotestamentario*: usato in contesti diversissimi, l'espressione significa per lo più semplicemente *uomo*.

<sup>7</sup> LG 5 in *EV* 1/284-456, *ivi* 290.

<sup>8</sup> J. M. TILLARD, *Chiesa di chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia 1989, 74.

<sup>9</sup> J. M. TILLARD, *Chiesa di chiese*, 74.

<sup>10</sup> Cf A. NITROLA, *Escatologia*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1998<sup>5</sup>, 95.

<sup>11</sup> TILLARD, *Chiesa di chiese*, 70.

<sup>12</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dominus Iesus*, Paoline, Milano 2000, 295.

<sup>13</sup> J. M. TILLARD, *Chiesa di chiese*, 78.

<sup>14</sup> Lc 6,20.

<sup>15</sup> TILLARD, *Chiesa di chiese*, 85.

<sup>16</sup> Cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di Cristologia*, LDC, Torino 1996<sup>5</sup>, 434-436; 439-442; 430-434.

In Ezechiele, in contesto profetico, ha il significato di *essere debole ed effimero*, scelto per annunciare al popolo in esilio che l'alleanza con JHWH consiste nel rinnovamento interiore (cf Ez 2,1-8; 12,2).

In Daniele la locuzione è assegnata ad un personaggio misterioso destinato ad un ruolo di primo piano alla fine dei tempi, veniente sulle nubi del cielo e a cui è destinato un potere eterno intramontabile: egli probabilmente raffigura l'Israele escatologico destinato a dominare tutta la terra (cf Dn 7,13.14.27).

Nelle speculazioni giudaiche posteriori resteranno sempre unite le caratteristiche di umanità e debolezza da una parte e le sue caratteristiche celesti dall'altra.

*Significato cristologico*: si tratta di un appellativo che si ritrova sempre e solo sulle labbra di Gesù (unica eccezione: At 7,56) e con ogni probabilità risalente al Gesù storico. Varie le prospettive:

1. l'espressione indica la venuta escatologica di Cristo in funzione di giudice<sup>17</sup>.
2. conserva, pur assegnato a Gesù, anche il significato dell'AT di uomo nella sua debolezza, con particolare riferimento alla sua sofferenza e alla sua morte.
3. pare possa essere anche riassuntivo dell'intera vicenda di Gesù e, per la quasi assenza di determinazioni particolari, da lui preferito quale esclusiva modalità di autodesignazione personale.
4. infine conserva anche un significato collettivo, inteso nel senso della profonda solidarietà di Gesù con ogni uomo, specie se bisognoso.

*Contenuto*: riferito a Gesù, Figlio dell'uomo designa il personaggio riassuntivo dell'intera umanità che, chiamata all'Alleanza già dal suo primo atto, la creazione, è da sempre posta in essa come *partner*. Ciò che marca il vertice di questo titolo cristologico è la Pasqua: essa rivela l'identità definitiva di Dio fedele alle promesse e disposto a discendere nel peccato dell'uomo per sanarlo e renderlo capace di corrispondere alla chiamata a fare alleanza con Lui, l'unica scelta che può salvarlo e realizzarlo. Per questo *Figlio dell'uomo* indica anche Gesù in quanto destinato a venire come giudice nel compimento del tempo e di fronte al quale, già nel corso della vita, ogni uomo prende posizione vivendo o no nell'amore e alla sua sequela.

### **Figlio di Dio**

*Significato extrabiblico e veterotestamentario*: nell'antichità nel mondo extrabiblico il re, l'imperatore, quello romano, e con significato più largo, anche gli uomini considerati di doti eccezionali, erano chiamati *figli Dio* o uomini divini. Ma questo uso, proprio dell'ellenismo non ebbe alcuna influenza nell'AT perché legato al politeismo. Piuttosto nell'AT l'espressione è riferita a tutto il popolo (cf Es 4,22; Os 11,1; Is 1,2; 30,1) o al re (cf 2Sam 7,14; Sal 2,7; sal 89,27) e in entrambi i casi indica particolare vicinanza a Dio, l'elezione in vista di una specifica missione e anche assoluta ubbidienza a Dio che elegge. In epoca tarda verrà assegnata genericamente alle persone pie.

*Significato cristologico*: occorrono diversi passaggi per circoscrivere con una certa precisione il significato di Figlio di Dio all'interno del NT.

Nell'episodio del Battesimo (cf Mt 3,17) l'appellativo di *Figlio* è direttamente collegato al Servo sofferente di Isaia (Is 52,13-53,12): figlio e vicino al Padre perché accetta la missione, da Lui assegnatagli, di sofferenza, di umiliazione, nella debolezza.

Nell'episodio delle tentazioni nel deserto (cf Mt 4,1-11) viene confermata l'identità di Figlio, già esperita nel battesimo, per contrasto: egli rifiuta altri messianismi in opposizione a quello affidatogli dal Padre propri della visione taumaturgica dell'ellenismo e di quella regale-messianica del giudaismo.

---

<sup>17</sup> Funzione propria di Dio nel NT e assegnata, attraverso questo titolo, anche a Gesù.

Ma *Figlio di Dio* indica anche il rapporto unico di Cristo con il Padre, Cristo è l'amato (cf Mc 1,11 con Gen 22,2.12.16) come Isacco. Di tale rapporto unico e singolare è particolarmente indicativo il passo di Mt 11,25-27: «Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra [...]».

Per Paolo infine il Cristo è *Figlio* perché ha attuato perfettamente il disegno di amore del Padre; e per Giovanni l'unità del Figlio col Padre è spinta fino all'equiparazione con Dio.

*Contenuto*: con ciò è già detto molto di quanto spetta al titolo di *Figlio di Dio* applicato a Gesù: occorre aggiungere che il suo rapporto unico con il Padre e l'essere lui stesso Dio come il Padre non lo chiudono agli uomini, anzi lo aprono ad essi per introdurli al mistero e all'esperienza della sua stessa figliolanza, compito che sta al centro della sua missione di Figlio.

### **Messia**

*Significato veterotestamentario*: il termine significa *Unto*, dall'ebraico *Mashiáh*, in greco *Christós*, Cristo. È un titolo riassuntivo di tutti gli altri perché, ai tempi di Gesù, sintetizza tutte le speranze e le attese del popolo ebraico. L'unzione in Israele, applicata ad una persona, indicava che un membro del popolo era stato scelto per una particolare missione e nel corso del tempo identificò sempre più il re in quanto facente le veci di Dio con funzione di governo. Dopo il fallimento storico della promessa della durata eterna del Regno davidico (cf 2 Sam 7,13ss.) il Messia diventa un re politico dai toni nazionalistici atteso per i tempi finali.

*Significato cristologico e contenuto*: è questa interpretazione che probabilmente spinge Gesù a non usare mai riferito a sé questo appellativo: ove gli è assegnatogli da altri egli lo precisa con cura, particolarmente in tre occasioni di capitale importanza: in presenza di Caifa (Mc 14,61ss.), di Pilato (Mc 15,2ss.) e di Pietro (Mc 8,27-30.). Nei primi due casi Gesù da un lato cerca di evitare l'interpretazione politico nazionalistica di cui sopra, nel terzo, poiché egli nel piano di Dio ricopre realmente il ruolo di Messia, non nega apertamente di esserlo; il suo obiettivo è quello già perseguito in presenza di Pietro: mostrare che il suo messianismo è quello del *Servo* che muore per la liberazione di tutto il popolo (cf Mc 8,31-33).

### **1.3 Le intenzioni di Gesù di fronte alla propria morte<sup>18</sup>**

A) *la cornice storica*: che Gesù di Nazareth sia stato giustiziato con la morte di croce è uno dei fatti più certi della storia di Gesù, ma chiediamoci più precisamente: «Perché Gesù fu messo a morte?». Storicamente ciò pare sia stato frutto della collusione fra gli Ebrei e i Romani: questi videro in Gesù una figura politica, un rivoluzionario, cosa che non corrispondeva alla verità. Gli Ebrei, almeno in buona parte, videro in Gesù una minaccia alla religione, un bestemmiatore. Per certi versi Gesù non seguì la Legge; ad esempio la cosiddetta «purificazione del tempio» fu interpretata come bestemmia che divenne capo di imputazione per il processo insieme, pare, alla sua pretesa di essere il Messia. Eppure il Nuovo Testamento non si ferma all'aspetto politico della morte di Gesù, agli intrighi e odi che l'accompagnarono; vede in essa un atto salvifico di Dio e la libera autodonazione di Gesù per noi; per cui è opportuno chiedersi: «come ha compreso Gesù stesso la propria morte? Quale interpretazione ha dato di essa?».

B) *la prospettiva escatologica*: rispondere a questa domanda significa sollevare questioni molto complesse; la più importante è la seguente: cosa risale a Gesù e cosa è stato frutto di una interpretazione teologica successiva? L'analisi dei racconti della passione non lascia dubbi sul fatto che essi non vollero essere, nelle intenzioni degli agiografi, pura narrazione, ma anche annuncio; essi sono stati influenzati certamente da interessi di tipo teologico: in essi si riscontrano infatti motivi apologetici, dogmatici e parenetici.

Una buona luce ci deriva dalle predizioni della Passione (Mc 8,31 par.; 9,31 par.; 10,33 par.), esse ci consegnano almeno tre dati:

1. in occasione di esse egli prevede la propria morte.
2. in esse Gesù dimostra piena disponibilità ad accettare il proprio destino.

<sup>18</sup> Cf W. KASPER, *Gesù il Cristo*, 152-166.

3. esse interpretano la passione come una sorte necessaria, voluta da Dio.

E comunque la domanda fondamentale è se Gesù abbia compreso effettivamente la sua morte come una morte di salvezza. A. Schweizer sostiene l'ipotesi per cui «L'annuncio della passione, concepita come la tribolazione dei tempi escatologici, è una componente della passione che ha per oggetto l'approssimarsi del Regno di Dio [...] Dall'annuncio della *basileia* si diparte quindi una direttrice che sfocia, senza deviazioni di rilievo, nel mistero della passione»<sup>19</sup>.

Un quarto dato potrebbe essere il seguente:

4. che la morte viene intesa da Gesù come un momento «necessario» dell'instaurazione del Regno: questa ipotesi trova conferma nello svolgimento reale della vita di Gesù: egli dovette prevedere la sua fine, con speciale riguardo alla morte violenta del Battista (cf Mc 9,12-13) e la prospettiva escatologica appare con chiarezza riguardo ai testi dell'ultima Cena, particolarmente in riferimento ad un detto ritenuto originario di Gesù: «In verità vi dico che io non berrò più del frutto della vite fino al giorno in cui lo berrò nuovo nel regno di Dio» (Mc 14,25).

C) *Il significato soteriologico*: «già negli strati più profondi della tradizione post-pasquale la morte di Gesù venne interpretata come morte di salvezza e di espiazione “per noi” e “per molti”»<sup>20</sup>. Lo sfondo a partire dal quale si è operata questa interpretazione fu il IV carne del Servo sofferente di Isaia (Is 53,1-12); un'interpretazione diventata classica nel cristianesimo riguardo la concezione della redenzione e dell'eucaristia in particolare.

Ma la ricerca esegetica ha messo in forse queste sicurezze: ad esempio è impossibile dimostrare con certezza che Gesù ha impiegato l'espressione «per noi» per interpretare la sua morte nel Cenacolo; anche il *logion* di Mc 10,45 circa l'autodarsi di Gesù in riscatto per molti è incerta, così come anche il tentativo di risalire ai singoli *ipsissima verba Jesu*. W. Kasper propone piuttosto la via di interrogarsi sulla *ipsissima intentio* che sostenne le parole di Gesù, cioè ciò che animava da dentro profondamente il suo agire, attraverso due dati: I. come già detto più sopra, Gesù interpretò la sua morte come strettamente legata all'annuncio del Regno; ora, signoria di Dio significa per ciò stesso anche salvezza. II. Inoltre l'attenta osservazione dell'intera vicenda di Gesù, della sua vita presa nel suo complesso, conduce la stessa ad essere definita in base alla figura del servizio, dunque la sua vita può essere definita come un *essere-per-gli-altri* e la sua morte può essere riassuntiva di essa con il valore di un servizio vicario e salvifico per i molti.

## 1.4 La risurrezione<sup>21</sup>

Si tratta di un tema caduto in oblio da Anselmo in poi, anche grazie alla manualistica dei secoli XVII-XVIII. Oggi si conosce un rinnovato interesse per questo tema, a partire specialmente dallo studio delle testimonianze bibliche, dopo che ebbe subito un notevole attacco da parte dell'illuminismo<sup>22</sup>. Per situare il tema percorreremo le testimonianze NT, proseguiremo a trattare

---

<sup>19</sup> W. KASPER, *Gesù il Cristo*, 157.

<sup>20</sup> W. KASPER, *Gesù il Cristo*, 162.

<sup>21</sup> Uno studio completo richiederebbe l'attento esame delle testimonianze bibliche, delle vicissitudini storiche di questo mistero, dei vari aspetti teologici e del *nexus inter se misteriorum*, cioè del nesso dei misteri fra loro (Ascensione, Pentecoste, Parusia), infine anche della ricezione di esso da parte del credente. Qui per ragioni di spazio E DI TEMPO ci limiteremo ai primi tre aspetti: cf M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 322-341. Per l'approfondimento quanto mai opportuno dei rimanenti aspetti rimando alle seguenti opere: M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 341-351; KASPER, W., *Gesù il Cristo*, 167-220; J. KREMER, «La risurrezione di Gesù Cristo» in W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER, *Corso di teologia fondamentale*, II, Queriniana, Brescia 1990, 203-229.

<sup>22</sup> Questo movimento di pensiero di natura razionalistica la ritiene inconciliabile con la moderna concezione dell'uomo e del mondo. Dopo l'illuminismo e grazie anche alla sua influenza, esso sono state avanzate ipotesi che portano fuori dalla vera fede ecclesiale: quelle già da lungo tempo superate del trafugamento del cadavere e della morte apparente del crocifisso e più recentemente il richiamo all'umano desiderio di idealizzazione e divinizzazione dell'eroe o la rimozione della morte. Cf J. KREMER, «La risurrezione di Gesù Cristo» in W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER, *Corso di teologia fondamentale*, 203.

delle vicissitudini storiche della tematica, infine ci soffermeremo sugli aspetti più propriamente teologici.

### **Le testimonianze bibliche**

*Il nucleo del kerygma primitivo:* il testo di 1Cor 15, 3ss. si può considerare del tutto centrale: vi si riporta a) la proclamazione che il Crocifisso è risuscitato, b) che si tratta di un avvenimento «secondo le Scritture», c) le testimonianze oculari dei discepoli. Si tratta del fulcro del messaggio del NT, di un qualcosa di trasmesso da Paolo in quanto lui stesso a sua volta lo aveva ricevuto e il riferimento alle Scritture fa interpretare l'avvenimento come la risposta di Dio Padre alla morte in croce del Figlio, non abbandonato da Lui, quale volontà di salvezza per gli uomini dai loro peccati.

*La predicazione apostolica:* quest'ultima intuizione è ampliata e approfondita dalla predicazione apostolica: si precisa (cf At 13,15-41) che la morte-risurrezione di Cristo è stata il centro e la svolta assoluta di tutto il piano di salvezza di Dio cominciato dall'AT (cf At; 3,13; 5,30; 10,43) e che con essa iniziano i tempi escatologici, caratterizzati dal perdono dei peccati e dal dono dello Spirito.

*I Sinottici:* il vasto materiale degli evangelisti è difficilmente accordabile per come si presenta materialmente, per numero e destinatari delle apparizioni del Risorto, giorno dell'ascensione, luoghi delle stesse e per le diverse prospettive e obiettivi con cui essi lo elaborano.

Matteo ad esempio, date le finalità apologetiche riguardo ai Giudei mette l'accento sulle discussioni sul sepolcro vuoto (cf Mt 28, 1-15); Luca, a contatto con l'ambiente greco insiste sullo *status* corporeo del risorto (cf Lc 24,39) e concentra gli avvenimenti principali a Gerusalemme, ritenuta luogo di grande importanza non solo geografica, ma anche teologica, quale città rappresentante ideale dell'antica storia salvifica.

Al di là delle differenze alcuni dati sostanziali concordano con incondizionata certezza: a) la risurrezione riguarda realmente Gesù di Nazareth del quale essi avevano già narrato la vicenda terrena; b) questo avvenimento del tutto inatteso e imprevedibile ha posto il Cristo in un modo totalmente nuovo di essere; c) questo stesso Gesù, dotato di poteri universali, rimarrà con i suoi fino alla fine dei tempi (cf Mt 28) per mezzo del dono dello Spirito, incaricato di portare a termine il piano divino di salvezza e di spiegare compiutamente le Scritture: è l'inizio del tempo escatologico della Chiesa.

*La riflessione paolina e giovannea:* Paolo dopo l'esperienza di Damasco si convince che il ritorno del Risorto è imminente: di tale persuasione si trova particolarmente il riflesso in 1Ts 4,15ss. e in 1Cor 15. I due grandi inni di Fil 2,6-11 e di Col 1,15-20 riportano l'idea del rinnovamento totale dell'intera creazione e al suo apice dell'uomo quale conseguenza della risurrezione. L'accento di Giovanni (presente anche in Fil 2) è invece l'identificazione del Risorto con il Preesistente, con richiamo al Prologo: «In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio, il Verbo era Dio» (Gv 1,1).

### **Le vicissitudini storiche della tematica**

*Epoca biblico-patristica:* si registrano in essa principalmente due forme di rifiuto della risurrezione, quella giudaica e quella pagana greco-latina. Per i *Giudei*, ai quali non era estranea l'idea di una risurrezione universale alla fine dei tempi, era impensabile la risurrezione del Messia nel corso della storia, tanto più di un Messia Crocifisso. La *mentalità greco-latina* per parte sua, radicata nella *forma mentis* dualistica platonica, mentre sosteneva la tesi dell'immortalità dell'anima, avvertiva come estranea la risurrezione corporea (cf At 17), anzi in alcuni casi avanzava un attacco frontale come nel caso di Celso<sup>23</sup>. Di qui l'insistenza della Chiesa nei *Simboli* e *Professioni di fede* (cf DS 10) e della teologia specialmente pre-costantiniana sulla risurrezione dei morti.

*Epoca medievale:* a parte l'eresia dei *Catari*, vicina alle posizioni dualistico-gnostiche greche, condannata dal Concilio Lateranense IV (DS 801), il Medioevo si interessa scarsamente alla

---

<sup>23</sup> Cf ORIGENE, *Contra Celsum* 5,14; PG 11, 1202.

risurrezione soprattutto per due motivi: a) l'orientamento metafisico-statico del pensiero al quale appariva più congeniale l'approfondimento quasi privo di dinamismo dell'incarnazione<sup>24</sup>; b) lo spostamento dell'attenzione sulla incarnazione ed anche sulla morte in croce, all'interno dell'evento pasquale, in prospettiva marcatamente redentiva (cf la riflessione anselmiana).

*Epoca moderna*: in essa si assiste ad un ulteriore emarginazione del tema della risurrezione che rifluisce in ambito apologetico e scompare dalla riflessione dogmatica. Il confronto infatti con il pensiero razionalistico, che la ritiene un avvenimento contrario alla storia, in quanto non documentabile e contrario alla ragione, che non può ammettere miracoli. Non compare neppure tra i misteri della nostra fede nel diffusissimo catechismo detto di Pio X e neppure nella pia pratica della *Via crucis*, con la ripercussione su una visione della vita cristiana interpretata unilateralmente come penitenza, sacrificio, rinuncia, dimenticando che fine di esse sono la vita, il rinnovamento, la risurrezione.

*Epoca contemporanea*: essa è caratterizzata dal recupero del tema nella riflessione teologica a partire dalla Scrittura e dalla considerazione della risurrezione quale centro del discorso cristologico e di fede. I livelli interpretativi considerati sono fondamentalmente due: a) quello dei discepoli quali testimoni coinvolti, che fanno della risurrezione il fondamento della loro fede e b) la risurrezione come avvenimento a cui tutta la storia deve essere rapportata; il primo si può dire che fosse già in qualche modo anticipato nella apologetica, il secondo si può considerare relativamente nuovo. Due nomi meritano speciale rilievo: quello di R. Bultmann e quello di W. Pannenberg.

R. Bultmann: si tratta di un'interpretazione esistenziale della risurrezione, ciò che importa cioè è il *pro nobis* di questo accadimento. Di esso tuttavia egli nega la realtà storica: il NT in realtà intese esprimersi, secondo Bultmann, in categorie mitiche, cioè pre-scientifiche. La risurrezione starebbe allora unicamente ad indicare il significato salvifico «per me» della Croce, questo è il kerygma della predicazione apostolica, a cui occorre aprirsi mediante la fede. Si tratta di una svalutazione estrema della storia, per cui *non è possibile* indagare sui fatti che stanno all'origine della risurrezione.

E. Pannenberg: la sua riflessione si concentra sulle apparizioni postpasquali del Risorto, le uniche che poterono attestare realmente l'avvenuta risurrezione. E tuttavia esse sfuggono ad ogni pretesa di certificazione storica, la sola ritenuta in grado, con esclusione della fede, di assicurare la realtà dell'accaduto. Le apparizioni postpasquali del Cristo restano perciò risolvibili nel linguaggio simbolico, non possono essere usate per certificare storicamente nessuna pretesa risurrezione e l'unica soluzione per raggiungere una certa sicurezza in campo storico è che la ricerca storica continui la sua propria ricerca. Si tratta di una posizione che per certi versi va nella direzione opposta di Bultmann, costituente un apprezzamento eccessivo della storia.

### **Teologia della risurrezione**

La Teologia della risurrezione qui presentata tiene conto di tre elementi di base: a) la centralità della risurrezione; b) l'inscindibilità del binomio morte-risurrezione, per cui questa non è comprensibile senza quella e la morte è per la risurrezione; c) il fatto che essa è coglibile solo a partire da diversi punti di vista che formano anche le linee di possibili coordinate teologiche. Vediamole ora.

*La risurrezione, definitiva vittoria sul peccato*: la morte è collegata al peccato (Rm 5,12) e la morte in croce di Cristo rappresenta l'atto finale e portato alle sue estreme conseguenze dell'amore di Dio che si è incarnato. La croce rappresenta così la definitiva vittoria sul peccato da definirsi come la suprema opposizione a Dio da parte dell'uomo di ogni tempo. La risurrezione è così segno della sconfitta non di Dio, ma del peccato, sconfitta verificatasi laddove pareva impossibile e indica anche il senso profondo della croce stessa: la croce è per la vita e non per la morte ed espressione dell'amore di Dio giunto fino alla fine.

*Manifesta definitivamente chi è Dio*: significative le parole di W. Kasper: «In essa [=nella risurrezione] si manifesta, in modo definitivo e insuperabile, chi Dio sia, cioè a) colui che con la sua

---

<sup>24</sup> Tommaso d'Aquino, il rappresentante più qualificato di questa linea di pensiero, dedica nella *Summa Theologiae* solo quattro questioni sulla risurrezione e oltre venti questioni all'incarnazione.

potenza domina sulla vita e sulla morte, sulle cose che sono e su quelle che non sono; b) colui che è amore e fedeltà creatori, potenza della vita nuova; colui di cui ci si può fidare quando le possibilità umane si infrangono; d) La risurrezione di Gesù è la rivelazione e realizzazione del regno di Dio annunciato da Gesù. In questo Dio ha annunciato la sua fedeltà». In quanto fedele nella risurrezione Dio adempie le sue promesse venienti dall' Antico Patto, «secondo le Scritture» (1Cor 15,4).

*Rivela definitivamente chi è Gesù:* la sua risurrezione getta una serie di sguardi retrospettivi su di lui della massima importanza: a) i discepoli si convincono definitivamente che egli è il «Signore», colui che, crocifisso dai Giudei, «Dio ha costituito Signore e Cristo» (At 2,36), dal che anche le parole da lui dette, poi raccolte nei vangeli, trovano la loro sicura conferma<sup>25</sup>; b) la risurrezione rappresenta così un nuovo inizio, una nuova creazione: Gesù Cristo è infatti il «nuovo Adamo» (cf 1Cor 15,45) capo di una nuova umanità; c) ciò getta a sua volta una nuova luce sugli inni ai Colossesi e agli Efesini (cf Col 1 e Ef 1) in cui si riporta la realtà dell'uomo da sempre pensato in Cristo per essere divinizzato in Cristo; d) meglio si chiarisce dunque che il Dio del Prologo giovanneo (cf Gv 1) è il Dio che da sempre vive assieme al Verbo preesistente e che vuole per ogni uomo la vita, la salvezza e la felicità; e) esse sono già una realtà, orientata all'*éschaton*, a partire proprio dalla risurrezione, in cui Gesù è diventato «Cristo secondo lo spirito» e ha effuso lo Spirito nel cuore dei credenti (cf Rm 8).

*Storicità della risurrezione*<sup>26</sup>: W. Kasper, dopo un percorso teologico-biblico sui vangeli piuttosto articolato riporta quattro conclusioni: 1. Le discordanze evangeliche sono irriducibili e non si può partire da esse per risalire ai fatti per come si verificarono storicamente e da essi non traspare alcuna preoccupazione di tipo storico; 2. Il racconto più antico, a cui tutti gli altri si rifarebbero (Mc 16,1-8), riportando i particolari del mattino di Pasqua, non intende offrire ceni storici, ma vuole solo richiamare l'attenzione e orientare all'affermazione finale risolutrice: «È risorto, non è qui. Ecco il luogo dove lo avevano deposto» (16,6); 3. Ciò su cui si vuole richiamare l'attenzione in questo brano, ritenuto dall'autore molto antico, non è il sepolcro vuoto, ma è la testimonianza di fede ed esso si potrebbe spiegare come una eziologia liturgica, cioè legittimatrice di una celebrazione di culto; 4. La categoria eziologica non indica tuttavia nulla sulla storicità o non storicità dell'avvenimento che la fonda. Kasper ritiene che l'argomento più probabile sulla storicità sia il tenace persistere della tradizione del sepolcro vuoto e tuttavia tale nucleo storico non può essere addotto come prova: indica solo come storicamente probabile il *fatto*, non il *come* della risurrezione di Cristo. Molto più importante è invece «la prova esistenziale di credibilità che i testimoni [...] danno per la propria fede con la loro vita e con la loro morte»<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Si tratta di un punto non menzionato da M. Serenthà, e che ho inserito *mea sponte* perché mi pare di grande importanza.

<sup>26</sup> L'argomento è complesso dal punto di vista storico, esegetico e teologico. Per l'intera questione, che vale la pena di approfondire, rimando alla trattazione completa in: KASPER, W., *Gesù il Cristo*, 166-176 e SERENTHÀ, M., *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 335-341. Io mi limito a raccogliere i punti nodali del primo contributo.

<sup>27</sup> KASPER, W., *Gesù il Cristo*, 176.

## 1.5 I Padri e i Concili: Nicea I, Costantinopoli I, Efeso, Calcedonia<sup>28</sup>

Qualcuno, con ragione, ha detto che ci sono tre affermazioni fondamentali su Gesù Cristo e la Chiesa tenta sempre di metterle insieme: a) Gesù è umano; b) Gesù è divino; c) Gesù è uno. Il cammino dei Padri si può considerare un tentativo di fare sintesi.

### NICEA (325)<sup>29</sup>

Il problema centrale era relativo ad Ario (+366)<sup>30</sup>, presbitero, che sosteneva che il Logos (la seconda persona, il Figlio) non era uguale al Padre; per Ario il Logos era divino, ma non dello stesso livello del Padre, un semidio, un demiurgo posto fra Dio e la creazione, generato nel tempo come prima delle creature; si era in presenza di un problema di natura cristologica. Il motivo per cui Ario sostenne questa posizione era la difesa a tutti i costi della trascendenza di Dio; per lui era impensabile che il Dio trascendente dell'AT potesse entrare nella temporalità, nella storia; in questo senso Ario era fortemente influenzato dal pensiero ellenistico. I Padri della Chiesa sostenevano invece il contrario, basandosi sulla teologia di Giovanni, specialmente sulla teologia dell'incarnazione centrata sull'affermazione di Gv 1,14: «E il Logos si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi»,.

Il Concilio di Nicea, per parte sua, definì l'uguaglianza fra il Logos e il Padre: il Figlio è consustanziale (omooùsios) al Padre, è Dio come è Dio il Padre. Nicea fece ricorso così ad un linguaggio filosofico e non semplicemente biblico. Con Nicea si sostiene dunque, in modo definitivo, che Gesù è divino<sup>31</sup>.

### COSTANTINOPOLI I (381)

Questo Concilio condannò Apollinare di Laodicea (315 ca. - 390 ca.)<sup>32</sup>: questi negava la presenza di un'anima autentica in Cristo, invece il Concilio, in accordo con la filosofia greca, riafferma che in Cristo ci sono il corpo e l'anima. Questo Concilio affermò anche la piena divinità dello Spirito Santo, senza usare tuttavia per esso la parola «omooùsios» e ciò perché questo termine, dopo Nicea ha trovato una ricezione molto difficoltosa, specialmente in Oriente, con il succedersi di diversi Sinodi e Concili che lo hanno ora ridiscusso o rielaborato, ora rifiutato e la formazione di diverse

---

<sup>28</sup> Qui ho cercato di offrire, grazie anche alla preparazione di tesi di O'Donnell, una sintesi di questi Concili. In realtà la materia si presenta di una complessità notevole, sia dal punto di vista storico che dogmatico. Ritengo che sia sempre preferibile, almeno per chi non ha approfondito sufficientemente la sezione nel corso istituzionale, di studiare in modo analitico tutte i singoli argomenti per i quali rimando senz'altro a M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 185-233.

<sup>29</sup> Per limiti di spazio non riporto qui il Credo di Nicea e il relativo commento, che mi paiono comunque essenziali: chi fosse interessato potrà trovare un'ottima presentazione in A. AMATO, *Corso di teologia sistematica. Gesù il Signore*, V, EDB, Bologna 1993<sup>3</sup>, 166-170.

<sup>30</sup> Più precisamente Ario, che era di tradizione alessandrina e origeniana, considerava il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo tre *Ipostasi* (tre realtà individuali sussistenti) partecipanti dell'unica natura divina, ma distinte fra loro e subordinate l'una all'altra. Ario allora accentuò eccessivamente tale subordinazionismo. Ignorò poi la distinzione fra generazione eterna del Figlio dal Padre e la creazione nel tempo di tutte le cose ponendo il Figlio fra le creature. Per Ario infatti Dio in senso proprio è solo il Padre e solo lui possiede la natura divina, che intende in maniera materialistica; l'*ousía* divina infatti, se condivisa con il Figlio e con lo Spirito, verrebbe suddivisa in due, non sarebbe più unitaria e immutabile: cf. A. AMATO, *Corso di teologia sistematica*, 161-162; 168.

<sup>31</sup> Cf il credo di Nicea in appendice.

<sup>32</sup> Espresso in forma assai sintetica il «Nucleo del suo pensiero [...] era l'affermazione della presenza in Cristo di corpo umano e di psiche irrazionale. Il terzo elemento, l'anima razionale, costitutivo di un vero uomo, secondo l'antropologia platonica, era sostituito dal Verbo divino [...] "se un uomo si congiunge a Dio, perfetto con perfetto, essi sarebbero due" (frammento 81). Però "risulta impossibile che due (essenze) spirituali e dotate di volontà coabitino nello stesso, perché altrimenti l'una contrasterebbe con l'altra in forza del proprio volere e come pure della propria volontà. Pertanto il Verbo non ha assunto un'anima umana" (frammento 2). La conseguenza di questo insegnamento è ovvia: Cristo è vero Dio, ma non fu un uomo completo»: L. PADOVESE, «Apollinare di Laodicea» in L. PACOMIO – G. OCCHIPINTI, *Lexicon. Dizionario dei teologi dal primo secolo ad oggi*, ed., Piemme, Casale Monferrato (AI) 1998, 98. Cf anche M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 189, nota 7.

tendenze dovute alla diversa posizione teologica<sup>33</sup>. Per rendere lo stesso concetto il Concilio aggiunge al Credo che lo Spirito Santo, con il Padre e con il Figlio, è adorato e glorificato<sup>34</sup>, ha parlato per mezzo dei profeti e anche che lo Spirito Santo è Signore e dà la vita. In questo modo, già a Costantinopoli, si ha il nucleo della piena fede trinitaria.

### **CIRILLO DI ALESSANDRIA**<sup>35</sup> (370/380-444.)

È un personaggio importantissimo perché egli è il maggiore rappresentante, insieme ad Atanasio, del modello cristologico cosiddetto del «Logos-sarx»<sup>36</sup>, proprio della scuola di Alessandria, del Logos cioè che si è fatto carne; si è sempre al tentativo di coniugare l'umanità e la divinità di Gesù. Egli sostiene in molti luoghi la realtà della «mia phúsis toù Theoù Lógou sarkoméne», «l'unica natura del Dio Verbo incarnato», quella divina, in Cristo; è la sua frase famosa, intendendo che il soggetto dell'incarnazione è il Logos divino. Si tratta di una sottolineatura per eccesso della divinità di Cristo, con un problema: la tendenza docetista, cioè la carente presentazione della piena umanità di Cristo.

### **NESTORIO** (381 ca.-dopo il 451)

Il problema si acuisce quando Nestorio, per volontà dell'imperatore Teodosio, diventa il patriarca di Costantinopoli (428). Con lui incontriamo un altro modello cristologico, il cosiddetto «Logos-ànthropos»<sup>37</sup>, tipico della scuola di Antiochia, utilizzato anche da altri teologi, ad esempio Teodoro di Mopsuestia. Il pregio di questo modello è che afferma chiaramente la piena umanità di Gesù, ma il problema qui è il rischio di un certo dualismo<sup>38</sup>, reso evidente quando Cirillo ha attribuito a Maria il titolo di «Theotókos» (madre di Dio), titolo in cui Nestorio vide un'eresia preferendo così l'espressione «Christotókos» (madre di Cristo). Per Nestorio Maria era madre di Cristo come uomo, non della sua divinità, non di Dio. Il problema pareva mariologico, in realtà era cristologico, perché era in gioco l'unità ontologica di Cristo; se Gesù è Dio, se la II Persona, vero Dio, si è incarnata, ciò significa che Maria è Madre di Dio.

### **EFESO(431): l'unione delle due nature**

Volendo affrontare la storia del problema si può affermare che Nestorio, prete di Antiochia, pose la questione circa la vera unità divino-umana in Gesù Cristo. Egli, partendo come la tradizione antiochena dall'uomo Gesù, si è chiesto in che modo questi fosse unito al FdD. Il suo oppositore,

---

<sup>33</sup> Gli Anomei, gli Homei, gli Homeusiani e gli Homousiani: cf C. GRANADO, *Introduzione alla teologia trinitaria dei Padri*, Pro manuscripto, 105-166, spec. 141-147.

<sup>34</sup> È l'espressione più importante in quanto solo Dio è degno di adorazione: è così sancita la piena uguaglianza tra Padre, Figlio e Spirito Santo.

<sup>35</sup> Cf per esteso la sua cristologia in M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 214-216

<sup>36</sup> Questo modello «porta a sottolineare, nell'uomo Gesù Cristo, la realtà della sua dimensione divina, senza dedicare eccessiva attenzione alla completezza dell'«umano»; si parlerà del Logos che assume una *carne* umana [...] ma, in definitiva senza precisare ulteriormente la consistenza di questa «carne» [...] Al limite è una semplice «livrea», della quale il Verbo si riveste incarnandosi»: M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 191.

<sup>37</sup> Questo modello cristologico sottolinea maggiormente «l'«umano» di Gesù Cristo; qui la verità dell'incarnazione sarà piuttosto intesa nel senso di sottolineare la completezza dell'uomo Gesù, non solo della sua «carne» (schema Logos-ànthropos), la sua perfettibilità, il suo diventare come uno di noi [...] Egli è dotato di corpo e di anima, non solo di *sarx*»: M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 192.

<sup>38</sup> La preoccupazione principale di Nestorio era di escludere nel modo più radicale possibile ogni confusione tra umano e divino; è questo il motivo per cui rifiuta la formula di Cirillo della «mia phúsis toù Theoù Lógou sarkoméne», come pure rifiuta l'affermazione che il Cristo è «*da* due nature», (*ek dúo phúseon*) indicando invece che occorre dire che il Cristo è un unico *prosópon* (=persona) «*in* due nature», (*en dúo phúsein*). Tuttavia la preoccupazione di evitare la confusione delle due nature conduce Nestorio a intendere la congiunzione delle stesse in modo non esente da ambiguità; pare non si vada al di là di un'unione intesa in maniera parecchio estrinseca, lasciando dunque l'impressione di un certo dualismo nel composto umano-divino di Cristo. Contro Nestorio sarà appunto la precisazione a Calcedonia che l'unione delle due nature in Cristo avviene «senza divisione» e «senza separazione» (Cf DH 302). Per la sua cristologia cf. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 213-214.

Cirillo di Alessandria, partendo dalla cristologia del *Logos-sarx*, si chiedeva in che modo il Verbo di Dio abbia assunto in sé un vera umanità di Gesù Cristo.

Il momento decisivo nel dibattito fra Nestorio e Cirillo fu il rifiuto da parte del primo di attribuire in maniera personale al Verbo di Dio gli eventi della vita umana di Gesù. In particolare, l'essere stato generato dell'uomo Gesù non poteva riferirsi al FdD e, di conseguenza, sebbene Maria potesse essere chiamata 'Madre di Cristo' (*kristo/koj*), tuttavia non poteva dirsi 'Madre di Dio' (*qeoto/koj*). Questo significava porre soggetti diversi: il Verbo di Dio, da un lato, e Gesù Cristo, dall'altro. Nestorio rifiuta il realismo dell'incarnazione: il Verbo di Dio appare nel soggetto umano dell'*homo assumptus* come in un qualsiasi altro. L'uomo Gesù non sarebbe, dunque, identico al Verbo di Dio fattosi uomo, né il Verbo sarebbe diventato uomo in maniera personale. Con ciò, pertanto, svanisce la realtà della mediazione di Gesù Cristo: la sua morte sulla croce non è più quella del FdD.

Il Concilio di Efeso (431) non ha prodotto alcuna definizione dogmatica. Il dogma di Efeso è da trovarsi nella Seconda Lettera di Cirillo a Nestorio che fu ufficialmente approvata dal Concilio. In codesta lettera si afferma che il Verbo di Dio ha unito a sé l'umanità di Gesù 'secondo l'ipostasi' («*kath' hupòstasin*»). Questo significava che la relazione tra il Verbo e Gesù è quella di reale e concreta identità: il Verbo di Dio in Gesù ha personalmente assunto la carne umana. In questo modo si riconosce che il Verbo di Dio è diventato uomo in maniera personale, è nato ed ha sofferto. Bisogna notare, però, che in questo contesto storico l'unione ipostatica riportata da Cirillo non esprime ancora la pienezza di significato che la precisazione terminologica le attribuirà più tardi.

Più precisamente nel 431 il Concilio di Efeso, che difese Cirillo, rimosse Nestorio dal suo incarico e ribadì che Maria è «*Theotókos*». E tuttavia dopo questo Concilio rimaneva forte il contrasto fra la scuola di Alessandria e la scuola di Antiochia; allora nell'anno 433, Giovanni di Antiochia propose una nuova formula, detta *formula di unione*, accettata sia dalla parte di Cirillo che da quella di Nestorio. Essa affermava innanzitutto che il soggetto di Gesù Cristo è il Logos eterno, si ribadisce così anche che Maria è «*Theotókos*», ma si aggiunge anche che in Cristo vi sono due nature, con l'abbandono della formula «*mia phúsis*», sostituita da «*dúo phúseis*», accolta anche da Cirillo. Questa formula, come si può facilmente intuire, è una forma di compromesso.

#### **EUTICHE (450 ca.)**

Questo monaco insegnava che prima dell'incarnazione c'erano due nature, ma dopo l'incarnazione una sola. «Per lui le due nature, a partire dall'unione, dovevano essere considerate come divenute una sola, poiché l'umana non era stata annientata, ma trasformata nell'essenza (*ousia*) divina. Così il suo corpo, già nella sua vita terrestre, ma *a fortiori* nella sua risurrezione e nella sua vita eucaristica, non doveva essere considerato come il corpo di un uomo, bensì come il corpo di Dio»<sup>39</sup>. Siamo di nuovo alla «*mia phúsis*», con enfasi sulla natura divina e il non pieno riconoscimento dell'umanità di Cristo: la sua posizione si chiama «monofisismo». Allora nel 449 l'imperatore Teodosio II indisse ad Efeso un Concilio che difese Eutiche.

#### **CALCEDONIA (451): unità nella distinzione delle due nature**

Dopo la morte dell'imperatore Teodosio II il suo successore, Marciano, indisse il Concilio di Calcedonia nell'anno 451: questo Concilio capovolse il precedente, condannò Eutiche e il monofisismo (questo concilio è sostanzialmente contro Eutiche). Va aggiunto però che prima di Calcedonia il Papa Leone scrisse a Flaviano il cosiddetto *Thomus ad Flavianum*: esso rappresenta la

---

<sup>39</sup> LOUIS BOUYER, *Il Figlio eterno. Teologia della Parola di Dio e cristologia*, Paoline, Alba 1977, 397. Eutiche «non [...] era accompagnato da una solida preparazione teologico-filosofica e, pertanto, equivocando sulle formule di S. Cirillo (una è la natura incarnata di Dio Verbo), cadde egli stesso nell'eresia, sostenendo che in Gesù Cristo, dopo l'unione delle nature, divina e umana, ci fosse una sola natura e, di conseguenza, Egli non fosse consustanziale al genere umano»: S. SAULLE, «Eutiche» in L. PACOMIO – G. OCCHIPINTI, *Lexicon, Dizionario dei teologi dal primo secolo ad oggi*, ed., Piemme, Casale Monferrato (Al) 1998, 459. Contro Eutiche a Calcedonia si dirà che l'unione avviene «senza confusione» e «senza mutazione» (Cf DH 302).

teologia occidentale nel quale il Papa mise in rilievo che il fatto che in Gesù Cristo ci sono due nature; la frase di rilievo è la seguente: «Gesù Cristo esiste *in* due nature», non «*da* due nature». Calcedonia accolse così questo testo di Papa Leone e anche un testo di Cirillo, la sua II lettera contro Nestorio e Calcedonia pubblicò un nuovo simbolo (ce l'abbiamo sul foglio, riportato in calce a queste pagine).

## 2. PARTE SISTEMATICA

### 2.1 L'unione ipostatica<sup>40</sup>

Prendiamo l'espressione «Il Verbo di Dio si è fatto uomo»: secondo Rahner essa riassume tutta la nostra fede. Innanzitutto la parola uomo, chi è uomo? Uomo è quell'essere che sempre trascende se stesso, sempre costituito in un processo dinamico che continuamente lo spinge al di là di se stesso; in altre parole è quell'essere aperto all'infinito, aperto a Dio e Rahner chiama Dio il mistero assoluto. Per lui è molto importante la parola «mistero»: esso è sinonimo di incomprensibile, Dio è come tale incomprensibile e l'uomo è quell'essere che ha a che fare con questo mistero, è apertura verso Dio, un'apertura che non raggiunge mai la meta, sempre proiettato in processo dinamico verso Dio, il mistero assoluto. Si tratta di un punto molto importante per Rahner poiché indica che, quando parliamo di incarnazione, non stiamo parlando di un mito, perché l'uomo è definito come indefinibile, come apertura a Dio. Dunque se Dio vuole esprimersi al di fuori di se stesso, si esprimerà in quell'essere che è l'uomo, perché l'uomo è apertura a Dio. In questo modo Rahner collega strettamente cristologia e antropologia, perché l'uomo viene compreso come riferimento a Dio e Cristo è il pieno compimento dell'umano. Come dice Rahner l'uomo è la piena attuazione dell'umano, perché Cristo è l'uomo che costituisce il collegamento (in senso metafisicamente forte) fra Dio e l'umanità. Rahner scrive: «Sotto questo punto di vista l'incarnazione di Dio è il caso supremo dell'attuazione essenziale della realtà umana, attuazione consistente nel fatto che l'uomo è colui che abbandona al mistero assoluto che chiamiamo Dio»<sup>41</sup>.

Una piccola riflessione sul «diventare»: Dio come mistero assoluto è al di là della storia, Dio è trascendente; in questo senso Rahner accetta pienamente la teologia classica per cui Dio è immutabile; Dio come tale non è storico, è al di là della storia, del cosmo, del mondo. Però il mistero della fede è che questo Dio immutabile è diventato uomo; siamo qui ai limiti del mistero perché non sappiamo come ciò sia accaduto. A questo proposito Rahner fa notare che dovremmo su questo punto lasciarci guidare dalla fede, non dalla filosofia.

Rahner ha dato vita ad una frase che si ripete spesso nei suoi scritti: «Dio può diventare qualcosa; colui è che in se stesso immutabile può essere in un altro mutabile». Ciò significa che nell'umanità di Cristo Dio è mutabile, Dio subisce una storia, la storia e la temporalità di questo uomo è quella di Dio.

Un ultimo punto: che cosa vuol dire «Verbo/Parola di Dio»? Il Verbo di Dio indica l'altra espressione di Dio. Dio non è chiuso in se stesso, Dio può e vuole esprimersi al di là di se stesso. Rahner dice che ci sono due modi in cui Dio si autoesprime: nella creazione e nell'incarnazione. Per Rahner l'incarnazione è l'autoespressione perfetta di Dio perché tra Dio e la sua autoespressione c'è perfetta identità. La creazione invece è l'autoespressione minore di Dio, lo rispecchia, ma non forma un'identità perfetta con lui. E anche se è vero che la creazione avviene prima dell'incarnazione, Rahner sostiene che l'incarnazione è la condizione della possibilità della creazione, perché l'autoespressione maggiore è sempre quella che fonda l'autoespressione minore.

---

<sup>40</sup> Cf K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Alba 1977<sup>2</sup>, 278-295. Per un opportuno approfondimento della nozione di «unione ipostatica» cf il volume di Grelot, citato in bibliografia, ma soprattutto per la storia dell'espressione cf G. IAMMARONE, «unione ipostatica» in L. PACOMIO – V. MANCUSO, ed., *Lexicon. Dizionario teologico enciclopedico*, Piemme, 1098-1100. Cf anche LADARIA, *Il Dio di Gesù Cristo*, 439-440.

<sup>41</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 285.

Quindi quando Dio si vuole esprimere al di là di se stesso ciò che avviene è Gesù Cristo e quando Dio si autoesprime ciò che risulta è l'uomo e non un uomo qualsiasi, ma il Dio-uomo; in questo senso Rahner dice che la meta di ogni teologia è l'antropologia. Rahner offre un metodo antropologico e sostiene che la teologia rimane in eterno antropologia, perché Dio vuole essere in eterno Dio degli uomini.

## **2.2 La preesistenza personale del Verbo<sup>42</sup>**

Stando al dettato biblico e alla tradizione patristico-conciliare, la preesistenza del Figlio non è solo intenzionale, ma reale (=ontologica).

Le più antiche testimonianze neotestamentarie risalgono a Paolo, nel cui *corpus* troviamo le affermazioni relative alla missione del Figlio (Gal 4,4ss.: «quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio»; cf Rm 8,3s) che presuppongono l'esistenza prima dell'invio. In una seconda serie di testi Cristo, al pari della sapienza di Dio nell'AT, viene visto già all'opera nella storia della salvezza prima dell'incarnazione (1Cor 2,7ss.; 10,4). In altri testi la preesistenza emerge in base allo schema della «discesa-elevazione», come in Fil 2,6-11 che sottolinea la realtà della Kénosi del Preesistente (v. 2,6ss.).

Nel prologo del quarto Vangelo abbiamo la testimonianza più esplicita; l'inno dell'incarnazione è anche l'inno della preesistenza del Logos presso il Padre. A questi testi bisogna aggiungere infine anche 1Tm 3,16 «Cristo si manifestò nella carne», Col 1,15-20 «generato prima di ogni creatura [...] è prima di tutte le cose [...] per mezzo di lui sono state create tutte le cose» ed Eb 1,2: «in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo».

Questo dato biblico è stato interpretato in senso mitologico da Bultmann: Gesù Cristo, come Figlio di Dio, come entità divina preesistente, sarebbe una figura mitica. In lui, come in altri autori in linea con il suo pensiero, H.J. Schoeps, A. von Harnack, la preesistenza sarebbe piuttosto un segno della funzione salvifica del Cristo, non tanto del suo statuto divino; rivelerebbe che la vita e l'agire salvifico di Gesù provengono unicamente da Dio. Si dà quindi un orizzonte *teo-logico*, più che *trinitario* o *cristologico*. La salvezza unica e definitiva dell'umanità e del cosmo non deriverebbe in realtà dall'evento Cristo, ma da Dio in occasione di Cristo.

Un'adeguata comprensione dell'evento pasquale permette il recupero dell'autentico contenuto cristologico della preesistenza. Sulla scorta delle affermazioni bibliche si rileva anzitutto che la vera identità del Cristo può essere colta solo risalendo alla sua origine eterna presso il Padre; le affermazioni neotestamentarie implicano un vero e proprio processo rivelativo legato agli eventi. Ciò significa che la pienezza della sua gloria di Figlio alla destra del Padre nell'evento pasquale non è solo frutto di adozione filiale, ma è, invece, irraggiamento della gloria del preesistente.

Le testimonianze bibliche mostrano che il Cristo morto e risorto ha la sua vera origine nel seno del Padre e, proprio per questo, possiede una supremazia cosmica. Si possono quindi affermare due stati di esistenza del Cristo: quello protologico e quello storico, in entrambi è presente un intrinseco dinamismo di salvezza; l'eternità del Figlio, infatti, non è un orizzonte chiuso e sterile, ma sommamente aperto e pneumatico, perché interamente immerso nella carità divina. È in questa vita eterna del Logos preesistente presso il Padre la ragione della possibilità dell'autocomunicazione *di Dio* nella storia. Nel Figlio preesistente si ha la radice del suo ruolo salvifico, sia in relazione alla creazione, sia alla redenzione. La nascita eterna del Figlio non solo è il fondamento della nascita storica, ma anche della prima creazione e della nuova creazione.

---

<sup>42</sup> Cf A. AMATO, *Corso di teologia sistematica*, 352-357.

### **2.3 Il concepimento verginale<sup>43</sup>**

Sulla base dei racconti di Mt e Lc, la tradizione cristiana e la dottrina ordinaria della Chiesa hanno sempre sostenuto che Gesù non ebbe un padre umano, ma che fu concepito da Maria per opera dello Spirito Santo. Questa fede nel concepimento verginale è perlomeno implicita nel Credo degli apostoli: «Egli fu concepito per mezzo dello Spirito Santo e partorito dalla Vergine Maria».

Durante il secolo scorso, la concezione verginale di Gesù è stata attaccata sulla base di diversi motivi: alcuni l'hanno esclusa a partire da una messa in discussione o rifiuto di qualsiasi tipo di intervento miracoloso da parte di Dio; altri sostengono che alcuni dei primi cristiani furono indotti da pressioni esterne a inventare la storia della concezione verginale: avendo alcuni critici ebrei sostenuto che Gesù era un figlio illegittimo, membri della Chiesa delle origini affermarono che egli era stato concepito verginalmente.

Bisogna sostenere con R. Brown<sup>44</sup> che sia Mt che Lc consideravano il concepimento verginale come un *facto storico*, anche se la moderna ansia di storicità non li interessava; entrambi concordano che esso avvenne senza intervento umano e mediante la potenza dello Spirito Santo.

Secondo O'Collins sono state difficoltà a livello di significato a indurre molte persone a dubitare o a rifiutare il fatto del concepimento verginale. Nel primo periodo del cristianesimo, i vangeli apocriefi svilupparono gli aspetti biologici del concepimento e della nascita di Gesù, cosicché i loro lettori persero sempre più di vista il profondo significato religioso di tali eventi. Nell'epoca attuale, molti ritengono che se Gesù non fosse stato concepito in modo naturale la sua piena umanità ne risulterebbe diminuita.

Volendo dispiegare, almeno in misura minimale, il significato originario della concezione verginale diciamo essenzialmente che esso è significativo riguardo a due punti fondamentali: la divinità di Gesù e il ruolo dello Spirito Santo.

Tradizionalmente, il significato primario della concezione verginale è stato quello di simboleggiare ed esprimere l'origine divina di Gesù Cristo: il fatto che egli nacque da una donna ci riconduce alla sua umanità e il fatto che egli nacque da una vergine ci riconduce alla sua divinità. L'esclusivo intervento divino nel concepimento di Gesù ha rivelato che non c'è stato momento della sua storia personale in cui egli non debba essere considerato Figlio di Dio; ciò che Gesù divenne attraverso la risurrezione, egli lo era già dal principio.

Parlare della natura divina di Cristo significa parlare anche della sua relazione col Padre nello Spirito. I cristiani, meditando sulle Scritture, arrivarono a riconoscere che lo Spirito, pervenuto loro attraverso il Cristo risorto o in suo nome, era stato attivamente presente in tutta la sua vita: non solo all'inizio del suo ministero, ma fin dal suo concepimento. Dall'inizio alla fine, nella storia di Gesù Cristo c'è dunque un elemento di Trinità: tutta la sua storia ci rivela il Dio che è al tempo stesso Padre, Figlio e Spirito Santo.

### **2.4 I diversi modelli di salvezza<sup>45</sup>**

Tutti i modelli di salvezza (=m.s.) postpasquali hanno il loro punto di aggancio storico nel messaggio della basilei/a proclamato da Gesù, nella sua prassi, nella sua pretesa di essere il mediatore della salvezza e nella sua morte proesistente. Nel NT individuiamo tre modelli soteriologici dominanti: la «soteriologia della vita di Gesù» propria dei Sinottici, specialmente lo schema delle vie di Lc; la «teologia della croce»: Paolo, Eb, tradizione dell'ultima cena (1Cor) e lo «schema della rivelazione»: Gv.

---

<sup>43</sup> Cf. G.O' COLLINS, *Gesù oggi. Linee fondamentali di cristologia*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1993, 294-300.

<sup>44</sup> R.E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Cittadella Editrice, Assisi 1981, 702.

<sup>45</sup> Cf. L. ULLRICH, «Modelli soteriologici» in W. BEINERT, ed., *Lessico di teologia sistematica*, Brescia 1990, 437-441; C.M. MOLARI, «salvezza» in G. BARBAGLIO – S. DIANICH, ed., *Nuovo dizionario di teologia*, Paoline 1977, 1397-1438, *ivi* 1416-1420.

Tali modelli possono essere raggruppati in tre categorie soteriologiche fondamentali: a) redenzione/liberazione, b) riconciliazione/remissione c) salvezza. Questa fede neotestamentaria è normativa per ogni m.s. postneotestamentario ed è confermata dalla storia successiva.

Nella storia del dogma sono state proposte varie tipologie di m.s.:

**I Padri:** per essi la salvezza è a) *conoscenza o luce*: Dio, mandando il suo servo Gesù, mediante la sua dottrina e il suo esempio, da intendersi anche come educazione (*paideía*), ha fatto passare l'uomo dalle tenebre dell'ignoranza alla conoscenza di Sé, alla fede, alla verità; b) *è vita eterna o immortalità*: si tratta di un dato collegato al difficile tema dello stato originario *ante peccatum*: per alcuni Padri la salvezza portata da Cristo come dono di immortalità è la restituzione della condizione originaria, per altri la salvezza è la vita nuova portata da Cristo di cui l'immortalità ne è una prova esclusiva; c) *divinizzazione*: si tratta della salvezza intesa come elevazione della natura umana ad un livello quasi divino. Fu un'idea molto comune presso i Padri greci, uno per tutti *Atanasio* (295 ca.-373): «Il Figlio di Dio divenne Figlio dell'uomo perché i Figli degli uomini, cioè di Adamo, divenissero figli di Dio»<sup>46</sup>; d) *liberazione dal dominio del male e del peccato*: è un tema sviluppato a partire dagli scrittori occidentali del III secolo fino alle sintesi medievali. In collegamento con la dottrina del peccato originale la salvezza viene interpretata attraverso categorie giuridiche e come liberazione dalle conseguenze penali, con riferimento ai diritti che il demonio aveva acquisito nei nostri confronti e al debito che con il peccato l'uomo ha contratto con il Padre. *Agostino* parla a questo proposito di *sacrificium reconciliationis*.

**Il Medioevo:** per esso stanno in primo piano il significato salvifico della morte di Gesù, il suo sacerdozio e la salvezza del singolo. Di rilievo sono i nomi di S. Anselmo e di S. Tommaso.

*S. Anselmo* (1033/34-1109) espone la sua posizione nell'opera «*Cur Deus homo?*»: «L'uomo con il peccato originale ha sconvolto l'ordine della creazione e ha offeso Dio con colpa di gravità infinita. Di fronte ad un'offesa vi sono due soluzioni possibili: o la riparazione volontaria (soddisfazione) o la pena (riparazione imposta). Il fatto è che mentre l'uomo può subire una pena eterna (che corrisponde all'infinità dell'offesa), non può offrire una soddisfazione infinita, giacché questa si misura dalla dignità della persona che offre la riparazione. Dio perciò, continua S. Anselmo, non aveva che questa alternativa: o condonare la pena dell'uomo (ma ciò contraddiceva alla sua giustizia infinita) o fare in modo che un uomo potesse offrire una soddisfazione infinita. Questo, appunto, la bontà di Dio ha inventato: con l'incarnazione ha fatto sì che un uomo potesse agire con dignità infinita, essendo allo stesso tempo Figlio di Dio»<sup>47</sup>.

*S. Tommaso* (1224/5-1274), da parte sua, applica la categoria di *causalità efficiente* a tutta la vita di Cristo, specialmente in riferimento alla *risurrezione*: «Per lui, infatti, gli eventi della vita di Cristo non sono solo esemplari e non soltanto meritano la nostra salvezza, ma la causano efficientemente, nei suoi vari momenti, fino alla risurrezione finale»<sup>48</sup>.

**Nel sec. XIX** la teologia protestante mise l'accento, in maniera un po' riduttiva, sul tipo di collegamento fra il Gesù portatore della salvezza e i redenti e parla di una salvezza *di tipo mistico* (ontologico-sacramentale, fisico), *di tipo giuridico*, a motivo del metaforismo giuridico contenuto nella teoria anselmiana della soddisfazione, e *di tipo morale*, perché comunicata in maniera etica.

**Solo ultimamente** è stata posta in primo piano la vita di Gesù e si sono interpretati la sua azione salvifica come liberazione e il suo ufficio di pastore come un ufficio emancipato (teologia politica, teologia della liberazione); a questo riguardo H. Kessler ha però precisato che l'impostazione

<sup>46</sup> ATANASIO, *De Incarnatione Verbi*, 8.

<sup>47</sup> C.M. MOLARI, «salvezza» in G. BARBAGLIO – S. DIANICH, ed., *Nuovo dizionario di teologia*, Paoline 1977, 1397-1438, *ivi* 1419.

<sup>48</sup> *Ibid.*

emancipatoria del suo m.s. è pienamente aperta a quello incarnatorio e staurologico<sup>49</sup>-pasquale e che ne ha bisogno come di un complemento. Nella teologia protestante questa tendenza era cominciata già con l'Illuminismo (I. Kant, F. Ch. Haur, F. Schleiermacher).

**Il magistero** si è servito, per le sue affermazioni, dei diversi m.s., senza però recepirne completamente o dogmatizzarne alcuno.

Sinteticamente si può aggiungere che si può elaborare in tre modi un m.s.: partendo dall'incarnazione (impostazione incarnatoria), dalla croce e risurrezione (impostazione stauro-centrica o pasquale), dalla vita di Gesù (impostazione pratico-emancipatoria). Nessun m.s., comunque, elaborato in questi modi, può essere isolato, ma ha bisogno di essere completato dagli altri.

## 2.5 La morte di Cristo come sacrificio

È una prospettiva diffusissima nel NT; in esso la morte di Cristo è presentata come: a) *sacrificio di alleanza* (cf i testi di istituzione dell'eucaristia: Mc 12,24; Mt 26,28; Lc 22,20 e 1Cor 11,25); b) *sacrificio di espiazione* (spec. Eb, 1Gv 2,2; 4,10) c) *olocausto* (Ef 5,2); d) sacrificio del Servo di JHWH (sparso qua e là per tutto il NT).

Per comprendere l'applicazione neotestamentaria di questi termini a Gesù occorre visitare almeno brevemente il contesto veterotestamentario in cui essi sono nati a) l'*olocausto*: è una parola composta di origine greca che indica un'offerta cultuale in cui tutta la vittima viene bruciata (cf Gen 22,1-13: Abramo nei confronti di Isacco) per significare la volontà di donarla totalmente a Dio; b) il *sacrificio di alleanza*: tipico quello dei Sinai fra Dio e il popolo (cf Es 24,3-11), in sintonia con le sentite usanze dei popoli nomadi, era costituito dall'aspersione del sangue delle vittime sui contraenti attraverso la quale essi, stabilendo così un vincolo di parentela, contraevano un patto di alleanza; c) il *sacrificio di espiazione*: attraverso di esso l'offerente, ma più spesso il popolo (cf il rituale del giorno del *Kippur*: Lv 16,11-33) veniva purificato, mediante l'aspersione del sangue, dai suoi peccati.

Il senso fondamentale del sacrificio dell'AT<sup>50</sup> non era di essere un rito magico con cui «far cambiare idea a Dio», ma di esprimere la volontà di stare in comunione con Lui ringraziandolo, chiedendogli perdono, lodandolo. Stante la perenne e immutabile volontà di Dio di comunione con il popolo<sup>51</sup>, nel sacrificio il popolo, facendo il cosiddetto *memoriale*, celebrava non solo eventi passati, la viva e vivificante presenza e assistenza di Dio nel presente<sup>52</sup> e la volontà di aderire con nuovo vigore all'alleanza con lui.

Rivolgendoci ora alla morte in croce di Gesù comprendiamo meglio la sua essenza: il suo sacrificio in croce<sup>53</sup>, il suo sangue attraverso cui è stipulata la nuova ed eterna Alleanza, dice fino a che punto si è spinta la volontà di Dio di fare comunione con gli uomini: fino a dare il suo Figlio per liberarci dalle catene del peccato e della morte; non Dio, ma noi abbiamo bisogno di salvezza.

---

<sup>49</sup> Dal greco *staurós*= croce.

<sup>50</sup> Cf M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 355, nota 8: «[...] la comunione è il *fine* del sacrificio. Con l'atto del sacrificio s'intende unirsi a Dio [...] Il corrispondente ebraico del verbo "sacrificare" (*q r b*) significa "avvicinare, portare avanti, presentare, gettare un ponte per essere dalla parte di Dio"».

<sup>51</sup> Cf la ricorrente denuncia dei profeti circa la dissociazione fra culto e vita e l'implicanza «naturale» di corrispondere al patto con una vita di dedizione a Dio.

<sup>52</sup> Lo stesso sangue del *sacrificio di espiazione* espiava il peccato non per aver propiziato un Dio adirato da placare, ma perché rimanda, in qualche modo, al passaggio di Dio in mezzo al popolo, che ristabilisce di nuovo l'alleanza e allontana ogni ostacolo che si oppone ad essa. Cf Lv 17,11: «La vita della carne è nel sangue e io ve la concedo sull'altare per compiere l'espiazione in vostro favore. È il sangue che espia, è in quanto vita che espia».

<sup>53</sup> L'autore fa acutamente notare che l'uomo moderno occidentale non ha più l'esperienza diretta dei sacrifici di animali; rimane allora, forse come unica alternativa, l'esperienza del «sacrificarsi», cioè della totale dedizione a una causa, a un progetto, a una persona, a un'idea; un linguaggio che forse può rettamente fare intendere il sacrificio di Cristo, specie dell'Eucaristia, evitando, almeno in parte, il rischio di derive intellettualistiche. Cf M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 356.

Ratzinger aggiunge che tutte le religioni hanno al centro l'idea di una colpa umana nei confronti di Dio da espiare e di una divinità da propiziare, per la qual cosa si oppongono offerte e riti; il cristianesimo è portatore invece di una radicale novità: è *Dio stesso*, per la stessa ineducibile iniziativa e per il grande amore che ci porta, che si accosta all'uomo al fine di donargli la comunione con sé. Di questa volontà divina il *memoriale* del sacrificio eucaristico è la massima espressione. Essa richiede un'adeguata risposta per mezzo del superamento dell'esteriorità e del formalismo, attraverso una vita che sia realmente «un sacrificio vivente, santo, gradito a Dio» (cf Rm 12,1).

## **2.6 La morte di Cristo come sostituzione (la solidarietà)<sup>54</sup>**

La manualistica del secolo scorso abitualmente parlava di «sostituzione vicaria», oggi si rimette in discussione questa categoria teologica; chi ha sollevato recentemente il problema è stato G. Biffi<sup>55</sup>. Secondo questo autore più adatta è la categoria della *solidarietà*, tenuto conto del presupposto fondamentale che la creazione è «in Cristo», da sempre, ancor prima del peccato dell'uomo: è proprio questo il dato che qualifica la sua piena solidarietà con noi, il cui vertice è stata la sua morte per liberarci dal peccato e dalla morte (Eb 2,16-17): «essa [la solidarietà] non ci sostituisce in nulla: è solo la ragione per cui ciò che dobbiamo fare come peccatori che devono redimersi, se compiuto, sortisce effettivamente il suo effetto»<sup>56</sup>.

G Biffi porta a sostegno di questa tesi due esempi biblici: a) il sacrificio del Servo di JHWH<sup>57</sup>, ritenuto valevole «per molti» per la sua profondissima solidarietà con il popolo, efficace proprio grazie ad essa; b) la figura di Cristo presentata dall'apostolo Paolo come Capo che soffre per il Corpo, *solidale* con le sue membra, non in sostituzione di esse (cf Col 1,18ss.), operando la nostra salvezza.

È la categoria della *solidarietà* che giustifica anche la nostra partecipazione alla redenzione: attraverso la Pasqua di Cristo, vinto il peccato<sup>58</sup>, fonte della nostra schiavitù, è stato riaperto lo spazio di libertà dell'uomo perché nell'amore, nel servizio ai fratelli egli possa collaborare effettivamente all'opera di salvezza di Cristo. Alla luce del Mistero Pasquale trova inoltre nuova luce il mistero del dolore, della sofferenza e della morte in quanto esse non sono più prive di senso, ma è stato assegnato il senso della partecipazione alla Passione di Cristo, via per la vita (Col 1,24 e 2Cor 4,7-12).

## **2.7 L'universalità della mediazione salvifica di Cristo<sup>59</sup>**

Tra cristologia e soteriologia esiste una mutua interazione. La cristologia ha bisogno di tenersi sempre in contatto con il suo fondamento soteriologico ad ogni tappa della propria elaborazione. Gesù Cristo è il centro del disegno di Dio sul mondo e del processo attraverso il quale questo disegno si attua nella storia; Cristo è il centro della fede cristiana. Tuttavia questa unicità e questa universalità non sono esclusive ma inclusive, non settarie, ma cosmiche. Il Cristo della fede è inseparabile dal Gesù della storia; ma la sua presenza e la sua azione non sono legate ai limiti dell'ovile cristiano.

Gesù Cristo, la sua persona e la sua operazione, sono al centro della fede. Egli occupa nella fede cristiana un posto centrale e unico che nessuna tradizione religiosa attribuisce al proprio fondatore.

---

<sup>54</sup> A. AMATO, *Corso di teologia sistematica*, 431-435, sostiene la tesi della sostituzione legandola a quella della solidarietà. Non convincendomi molto preferisco M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 374-376, che privilegia, avallando le tesi di G. Biffi, il registro della solidarietà, escludendo quello della sostituzione.

<sup>55</sup> Cf G. BIFFI, «Soddisfazione vicaria o espiazione solidale?» in ID., *Tu solo il Signore*, Piemme, Casale Monferrato (AI) 1987, 42-67.

<sup>56</sup> M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 375.

<sup>57</sup> Ma anche il «sacrificio di espiazione» e più ampiamente la categoria di «redenzione» (cf Mc 10,45 e Tt 2,14).

<sup>58</sup> Cf Rm 3,26: «Egli manifesta la sua giustizia nel tempo presente, per essere giusto e giustificare chi ha fede in Gesù». Dio è giusto perché giustificante.

<sup>59</sup> Cf J. DUPUIS, *Introduzione alla cristologia*, Piemme, Casale Monferrato (AI) 1996<sup>3</sup>, 206-242.

Gesù Cristo non *mostra* solo la strada, come il *Gautama* (=l'illuminato) del buddhismo, in quanto egli stesso è *la strada*.

Sia per il NT che per l'epoca patristica Gesù Cristo Salvatore Universale appartiene al cuore della fede. Dio ha scelto di salvare tutti gli uomini in lui; il pieno inserimento dell'autocomunicazione di Dio consiste nel mistero dell'incarnazione del FdD (=Figlio di Dio) in Gesù Cristo. Egli inserendosi personalmente come FdD nella nostra condizione umana ha messo Dio stesso alla nostra portata e il dono che egli ci fa della propria vita al nostro livello.

I Padri hanno insistito, non solo sull'integrità della natura umana di Gesù, ma anche sulla sua reale identificazione con la condizione dell'umanità peccatrice. Egli *si è fatto uomo perché noi fossimo divinizzati*; per questo fine, ha assunto tutto ciò che è umano, poiché *ciò che non è stato assunto non è stato salvato*. Con l'evento Gesù Cristo è stato stretto tra Dio e l'umanità un legame che è ormai indissolubile; l'evento non può dunque ripetersi.

Secondo K. Rahner il più urgente compito cristologico oggi consiste senza dubbio nel mostrare il significato universale e la dimensione cosmica dell'evento Gesù Cristo. Una cristologia cosmica dovrebbe mostrare, in primo luogo, la dimensione cosmica dell'incarnazione e, cioè, il significato di Gesù Cristo non soltanto per la salvezza degli uomini e della loro storia, ma anche per l'intero universo (cfr. Col 1,15-20; Ef 1,15-23; 2,10...). P. Teilhard de Chardin ha concepito il processo evolutivo come «cristogenesi»: Gesù Cristo è il trampolino di lancio dell'evoluzione cosmica, la forza guida e il fine che l'attira verso se stesso, l'inizio, il centro e la fine, il primo e l'ultimo, l'Alfa e l'Omega.

Però, per quanto il messaggio cristiano si voglia aperto a tutte le culture, non può rinunciare a una certa visione del mondo e della realtà, al di fuori della quale l'evento Gesù Cristo si troverebbe sprovvisto del suo senso e del suo significato autentici. Questa storia del dialogo tra Dio e l'umanità è storia della salvezza. La storia della salvezza è la storia universale stessa, in quanto dialogo di salvezza tra Dio e l'umanità. Sebbene sia distinta dalla storia profana, non può esserne separata.

Riguardo al dialogo con le altre religioni l'unica prospettiva che da ritenersi proponibile è la prospettiva cristocentrica, la quale supera ogni approccio ecclesiocentrico (fuori della Chiesa non c'è salvezza). Se esiste un'universalità di Gesù Cristo, questa può riferirsi solo alla capacità che il suo messaggio può avere di rispondere alle aspirazioni di tutti gli uomini, capacità che possono possedere anche altre figure salvifiche. Secondo K. Rahner la posizione inclusivista è l'unica in grado di tener insieme e di armonizzare tra loro i due assiomi necessari della fede cristiana per ogni teologia cristiana delle religioni. Da una parte Gesù Cristo è affermato come rivelazione decisiva di Dio e Salvatore assoluto; dall'altra, è aperta la porta al riconoscimento sincero di manifestazioni divine nella storia dell'umanità e nelle diverse culture, e di «elementi di grazia» in seno alle altre tradizioni religiose per la salvezza dei loro membri. La salvezza viene solo da Dio nel Cristo e la volontà salvifica di Dio è veramente universale. Mantenendo questi due assiomi in una tensione feconda, il paradigma inclusivista si caratterizza per la sua apertura e il suo impegno.

Dire che Cristo è il centro del piano divino sull'umanità non significa considerarlo come lo scopo e il fine verso cui tendono la vita religiosa degli uomini e le tradizioni religiose dell'umanità. Dio (il Padre) resta lo scopo e il fine; Gesù non si sostituisce mai a lui. Se Gesù Cristo è al centro del mistero vi è in quanto Mediatore necessario, costituito da Dio stesso come la via che porta a Dio. Gesù Cristo è al centro, perché Dio stesso ve l'ha posto. Ne segue che nella teologia cristiana cristocentrismo e teocentrismo non sembrano poter essere confrontati reciprocamente come prospettive diverse tra le quali si debba scegliere<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> In questo senso neanche tra Gesù e lo Spirito santo vi è opposizione; non vi sono due economie di salvezza, ma un'unica economia «Cristo-pneumatica». Le funzioni sono distinte, ma interdipendenti e complementari. La cristologia, allora, porta a termine il proprio compito aprendoci al mistero del Dio trino. Per un rapido panorama sui rapporti fra cristianesimo e altre religioni cf M. DHAVAMONI, «teologia delle religioni» in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Città Editrice, Assisi 1990, 981-994, *ivi* 993-995.

## APPENDICE

### Il Credo di Nicea (DH 125-126)

<p>             Δεόδαΰνῆαι ἀτέδ ἁάια Ἐαυί, δάδαῆά δάιδιενῆοιῆά,              δΰιούι ἱῆνάδῶι δά εά́ έ ἱἁνῆδῶι διεçðœί,  <u>εά́ έ ἀτέδ ἁάια εῆνείῆῆ Ἐçóῖοῖ Ὑἠέóδῶι, ὁῆ</u>  <u>ὀΰεῆ ὁῖῶ Ἐαῖῶ, ἁἁίçèῆἁάιόά ἱἁε ὁῖῶ Δάδῆῆ</u>  <u>ῆῆἁἁῆç,</u>              ὁῖῶδἁóδéῆ ἱἁε ὁçð ῆῆóóḁó ὁῖῶ Δάδῆῆ,              Ἐἁ ῆῆ ἱἁε Ἐαῖῶ, ὁῆῆ ἱἁε ὁῆῆῆ,  <u>Ἐἁ ῆῆ ἱἁεçèéῆῆ ἱἁε Ἐἁ ῆῶ ἱἁεçèéῆῆῆ,</u>  <u>ἁἁίçèἁάιόά ῆῶ διεçèἁάιόά,</u>  <u>ῆῆῆῆῆῆῆ ὁῆῆ δἁóῆῆ,</u>              ἁεῆ ῆῶ ὁῆ ὁἁ ἱἁῆ ὁῆ ῆῆῆἁῆῆ ἁεῆ ὁῆ ἁῆ ὁç              ἁçῆ, ὁῆῆ ἁεῆ ἱçῆἁó ὁῖῶ ἱἁῆῆῆῆῆῆῆ ἁεῆ ἁεῆ ἁ              ὁçῆ ἱçῆἁóḁἁῆῆ ὁῆῆῆῆῆῆῆῆῆ ἁἁἁἁἁἁῆῆ ἁεῆ              ὁἁῆῆῆῆῆῆῆῆῆ, δἁἁῆῆῆῆ, εἁῆ ἱἁἁἁὁῆῆῆῆ              ὁçῆ ὁῆῆὁçῆ ἱçῆἁῆῆῆ, [εἁῆ] ἱἁἁἁἁἁῆῆ ἁῆῆ              ὁῖῶ ὁῖῶ ῆῆῆἁῆῆῆ, ἱἁῆῆῆῆῆῆῆ ἁῆῆῆῆῆ ἁῆῆῆῆῆ              ἁῆῆῆῆῆ, εἁῆ ἁῆῆ ὁῖῆ ἁἁἁῆῆῆ δῆῆῆῆῆ.         </p>	<p>             Crediamo in un solo Dio, Padre onnipotente,              creatore di tutte le cose visibili ed invisibili.         </p> <p> <u>Ed in un solo Signore, Gesù Cristo, Figlio di Dio,</u>  <u>generato, unigenito, dal Padre,</u>  <u>cioè dalla sostanza del Padre,</u>              Dio da Dio, luce da luce,  <u>Dio vero da Dio vero;</u>  <u>generato non creato,</u>  <u>della stessa sostanza del Padre,</u>              mediante il quale sono state fatte tutte le cose, sia              quelle che sono in cielo che quelle che sono sulla              terra. Per noi uomini e per la nostra salvezza egli              discese dal cielo, si è incarnato, si è fatto uomo, ha              sofferto e risuscitò il terzo giorno, salì nei cieli,              verrà per giudicare i vivi e i morti. Crediamo nello              Spirito Santo.         </p>
--	---

-Ed in un solo Signore, Gesù Cristo, Figlio di Dio, generato, unigenito, dal Padre: si vuole significare che Gesù, confessato come Figlio di Dio, non è creato, ma generato dal Padre, anzi è il suo unigenito. Tutte le altre cose sono invece create.

-Cioè dalla sostanza del Padre<sup>61</sup>: il cioè indica che si vuole dare una spiegazione all'affermazione «generato dal Padre». Il Figlio, diversamente da quanto intendeva Ario, è generato in senso proprio dalla sostanza del Padre; dunque egli partecipa pienamente dell'essenza divina.

-Dio vero da Dio vero: è un'altra aggiunta antiariana. Infatti Ario riteneva vero Dio solo il Padre, mantrem secondo lui, il Figlio lo era solo in senso figurato o per partecipazione. Il Figlio dunque, è vero Dio come lo è il Padre: è Dio come è Dio il Padre (questo il senso del termine «omoousios»).

-Generato non creato: contro gli ariani, che usavano indifferentemente per il Figlio i verbi «generato» e «creato», il Concilio sceglie di adoperare solo il I: in tal modo si intende che «i Figlio è generato eternamente dal Padre». Il Padre non mai stato altro che il Padre e il Figlio non è mai stato altro che il Figlio.

-Della stessa sostanza (omoousios) del Padre: il termine in filosofia e in teologia ha avuto una lunga storia e non ebbe sempre il medesimo significato. Esso poteva significare, a seconda del contesto 1) una realtà singola o un'entità particolare (la «sostanza I di Aristotele); 2) l'universale e la classe di appartenenza di un certo numero di individui (la «sostanza II» di Aristotele); 3) «sostanza» o «materia». 4) nel senso usato dagli gnostici poteva indicare somiglianza nell'essere tra esseri diversi o appartenenza allo stesso grado o modo d'essere; 5) nel senso monarchiano di Paolo di Samosata, condannato nel Sinodo di Antiochia del 268, all'interno dell'affermazione che Padre e Figlio formano un unico essere indifferenziato, «omoousios» significava che il Figlio non aveva una

<sup>61</sup> Si tratta della I aggiunta esplicitamente antiariana.

ousia propria, e che era nel Padre come la parola nell'uomo; 6) per Ario dire che il Figlio era della stessa sostanza del Padre avrebbe significato rompere l'unità della natura divina, natura che egli intendeva in senso materialistico.

*Il senso in cui il Concilio usa il termine:* i Padri conciliari, volendo apportare un definitivo chiarimento teologico circa l'origine divina del Figlio dal Padre, distinguendo i due modi di procedere in Dio, la generazione eterna del figlio da una parte e la creazione e la missione del Figlio (e dello Spirito) dall'altra, con questo termine intendono affermare che il Figlio non è solo simile al Padre, ma anche perfettamente uguale a lui, in quanto attraverso la sua generazione eterna partecipa pienamente della stessa sostanza o essenza<sup>62</sup>.

## Il Credo del Concilio Costantinopolitano I (DH 301-302)

(Dopo un paragrafo di introduzione, nel quale gli Orientali dichiarano di professare la loro dottrina «concernente la Vergine *theotókos* e il modo dell'incarnazione dell'Unigenito Figlio di Dio», come essi l'hanno «ricevuta, insieme dalle divine Scritture e dalla tradizione dei santi Padri e affermano che essi «non fanno assolutamente nessuna aggiunta al Credo dei santi Padri come era stato proposto a Nicea).

«Noi confessiamo Nostro Signore Gesù Cristo Unigenito Figlio di Dio, *perfetto Dio e perfetto uomo*, (composto) di un'anima razionale e di un corpo, generato dal Padre, prima dei secoli, secondo la divinità, e in questi ultimi tempi il medesimo, per noi e per la nostra salvezza, (nato) dalla Vergine secondo l'umanità; il medesimo *omooúsios* (consustanziale) al Padre secondo la divinità e (consustanziale) a *omooúsios* a noi secondò l'umanità. Poiché si è fatta l'unione di due nature (*dúo gár phúseon enosis gégone*), noi confessiamo perciò un solo Cristo, un solo Figlio, un solo Signore. Conforme a questo modo di intendere l'unione senza confusione confessiamo che la Santa Vergine è *theotókos* (Madre di Dio), perché il Dio Logos ha preso la carne e si è fatto uomo, e, fin dall'istante del suo concepimento, ha unito a sé il tempio preso dalla Vergine. Quanto alle espressioni evangeliche ed apostoliche relative al Signore, noi sappiamo che i teologi usano le une indistintamente, come riferentesi ad una sola persona, e distinguono le altre come riferentesi a due nature (*tàs dè diaouroúntas os epì dúo phúseon*) quelle che sono degne di Dio, quando si tratta della divinità di Cristo, le meno elevate, quando si tratta della sua umanità».

### Il simbolo di Calcedonia (punti da tenere presenti)

Perfetto Dio e perfetto uomo= affermazione delle due nature

Di un'anima razionale= contro Apollinare

Il medesimo= è messa in rilievo l'unità di Cristo, del soggetto

Omooúsios= ripresa della fede di Nicea

*Solo* Cristo/Figlio/Signore= l'aggettivo vuole essere di nuovo una sottolineatura dell'unità di Cristo

Theotókos= ripresa di Efeso

Una sola persona= in Cristo c'è solo una persona (in greco *pròsopon*), quella divina, il Logos

Due nature

La parola *natura* si riferisce a «cos'è» Gesù Cristo, la parola *persona* si riferisce a «chi è» Gesù Cristo, il soggetto Gesù Cristo, cioè il Logos eterno

<sup>62</sup> Per questo breve commento cf AMATO, *Corso di teologia sistematica*, 167-169.

Eutiche, monaco di Costantinopoli, concepiva l'unione delle due nature a mo' di 'mescolanza', mediante la quale l'umano viene assorbito nel divino con il conseguente risultato che Cristo non è 'consustanziale' con noi nell'umanità. Secondo quest'ultimo in Cristo vi è una sola natura, dal momento che quella umana è stata assorbita dalla divina.

La definizione di Calcedonia (451) si compone di due parti: la prima riprende l'insegnamento precedente su Gesù Cristo; la seconda aggiunge ulteriori chiarimenti facendo uso di concetti ellenistici.

*La prima parte*, partendo dall'unione in Gesù Cristo della divinità ed umanità, afferma la distinzione delle due nature: 'egli stesso' è 'consustanziale' al Padre secondo la divinità e a noi secondo l'umanità. Nonostante l'eccezione del peccato (Eb 4,15), la natura umana mantiene la sua integrità ed autenticità dopo l'unione. La fine della prima parte torna verso la doppia origine di Cristo: la duplice generazione dal Padre prima dei secoli rispetto alla divinità e quella da Maria negli ultimi giorni rispetto all'umanità. In questo modo Calcedonia si collega ad Efeso.

*La seconda parte* contiene chiarimenti aggiuntivi, resi in linguaggio filosofico, che intendono mostrare come nel mistero di Gesù Cristo coesistano l'unità e la distinzione: i concetti di persona (u(po)/stasij, pro/swpon) e natura (fu/sij) vengono qui chiaramente distinti. Lo stesso Signore e Cristo, il Figlio unigenito, è uno in due nature 'senza confusione e mutamento' (contro Eutiche), senza divisione e separazione' (contro Nestorio).

In sintesi la dottrina di Calcedonia afferma di Cristo *una persona in due nature*. Non *da due nature*: questa è la teologia classica della Chiesa. Si sottolinea così che l'unione fra la divinità e l'umanità in Cristo avviene non a livello della natura, ma della persona, il Logos eterno fatto uomo.

Lo stesso Signore e Cristo, il Figlio unigenito, è uno in due nature «senza confusione e mutamento» (contro Eutiche), «senza divisione e separazione» (contro Nestorio).

## BIBLIOGRAFIA

- AMATO, A., *Corso di teologia sistematica. Gesù il Signore*, V, EDB, Bologna 1993<sup>3</sup>.
- ATANASIO, *De Incarnatione Verbi*, 8.
- BIFFI, G., «Soddisfazione vicaria o espiazione solidale?» in ID., ed., *Tu solo il Signore*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1987, 42-67.
- BOUYER, L., *Il Figlio eterno. Teologia della Parola di Dio e cristologia*, Paoline, Alba 1977.
- BROWN, R.E., *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Cittadella Editrice, Assisi 1981.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione Dominus Iesus*, Paoline, Milano 2000.
- DHAVAMONI, M., «Teologia delle religioni» in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Città Editrice, Assisi 1990, 981-994.
- DUPUIS, J., *Introduzione alla cristologia*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1996<sup>3</sup>.
- EV 1/284-456.
- GRANADO, C., *Introduzione alla teologia trinitaria dei Padri*, Pro manuscripto.
- GRELOT, J., *Chi sei tu, o Cristo?*, ed. L.E.F., Sancasciano (FI) 1984, 261-283, *ivi* 261-264.
- G. IAMMARONE, «UNIONE IPOSTATICA» in L. PACOMIO – V. MANCUSO, ed., *Lexicon. Dizionario teologico enciclopedico*, PIEMME, 1098-1100.
- KASPER, W., *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975.
- MOLARI, C.M., «salvezza» in G. BARBAGLIO – S. DIANICH, ed., *Nuovo dizionario di teologia*, Paoline 1977, 1397-1438.
- NITROLA, A., *Escatologia*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1998<sup>5</sup>.
- O'COLLINS, G., *Gesù oggi. Linee fondamentali di cristologia*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1993.
- PADOVESE, L. «Apollinare di Laodicea» in L. PACOMIO – G. OCCHIPINTI, ed., *Lexicon. Dizionario dei teologi dal primo secolo ad oggi*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1998, 96-97.
- RAHNER, K., *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Alba 1977<sup>2</sup>.
- SAULLE, S., «Eutiche» in L. PACOMIO – G. OCCHIPINTI, *Lexicon, Dizionario dei teologi dal primo secolo ad oggi*, ed., Piemme, Casale Monferrato (Al) 1998, 458-459.
- SERENTHÀ, M., *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di Cristologia*, LDC, Torino 1996<sup>5</sup>.
- TILLARD, J. M., *Chiesa di chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia 1989.
- ULLRICH, L., «Modelli soteriologici» in W. BEINERT, ed., *Lessico di teologia sistematica*, Brescia 1990.

*Quanto alla scelta di uno fra i quattro autori di spicco indicati dal tesario ho già detto a voce la mia opinione.*

*A cura di P. Gianni Golinelli ofmcap*

### **Breve supplemento su Calcedonia<sup>63</sup> (facoltativo)**

Volendo analizzare il concetto di persona usato a Calcedonia, prendiamo atto dei alcuni punti fondamentali. Innanzitutto l'affermazione per cui in Cristo vi è un solo «prosopon» e una sola «ipostasi» significa per i Padri una forte affermazione di unità personale. Comunque si voglia intendere il termine persona, sia l'aspetto esterno, sia la realtà personale intima, si vuole intendere con l'espressione «una sola persona», che in Cristo non vi è che una persona.

Ciò che interessa fundamentalmente ai Padri conciliari è appunto l'affermazione dell'unità ontologica in Cristo ed essi non si interessano di accompagnare l'affermazione da una definizione o da una descrizione di ciò che sia l'«ipostasi». Essi si attengono alla concreta nozione di persona, che è costante ed universale, nonostante i termini impiegati, propri della cultura greca; nozione che l'uomo ricava dall'esperienza che egli fa delle relazioni personali e nel suo comportamento psicologico, anche se non si arriva a definirla con un concetto.

Anche la distinzione del vocabolo «persona» dal vocabolo «natura» emerge dal testo conciliare: il I esprime il «chi è» di Cristo, il II il «che cos'è» di lui. Egli è «una persona» in «due nature», quella divina e quella umana.

Più precisamente l'espressione una sola persona, che va ad approfondire l'altra espressione «uno solo e il medesimo», il Concilio vuole intendere che non si vuole escludere, in nessun modo anzi affermare, il «monosoggettivismo» e che essa non è la riedizione del «monofisismo»: queste sono due nozioni opposte. In Cristo vi è uno e un solo soggetto.

Infine l'affermazione più ardita del Concilio è «dire che Gesù è Dio. Infatti è “uno solo e stesso, vero Dio, lo stesso perfetto nella divinità, e lo stesso perfetto nell'umanità, vero Dio e vero uomo [...]». Anziché spaventarsi davanti alla frase “Gesù è Dio”, la si deve considerare come autentica professione di fede. “Veramente” egli è Dio; e colui che è Dio non è diverso da colui che è uomo: è “uno solo e stesso”. Si deve dunque insistere sul verbo “è”, sulla forza di identità che gli viene dall'unico soggetto o persona<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Se è utile a qualcuno, offro questo capitoletto come breve approfondimento del Concilio di Calcedonia. Per tutto quanto segue cf: J. GRELOT, *Chi sei tu, o Cristo?*, ed. L.E.F., Sancasciano (FI) 1984, 261-283, *ivi* 261-264.

<sup>64</sup> J. GRELOT, *Chi sei tu, o Cristo?*, 264.

# Indice

Tesi n. 7 CRISTOLOGIA E SOTERIOLOGIA.....	1
INTRODUZIONE.....	1
DETTATO DELLA TESI.....	1
1. PARTE STORICA .....	1
1.1 Il ministero di Gesù: la predica del suo Regno .....	1
1.2 Titoli cristologici: Figlio dell'uomo, Figlio di Dio, Messia.....	3
1.3 Le intenzioni di Gesù di fronte alla propria morte .....	5
1.4 La risurrezione.....	6
1.5 I Padri e i Concili: Nicea I, Costantinopoli I, Efeso, Calcedonia.....	10
2. PARTE SISTEMATICA.....	13
2.1 L'unione ipostatica .....	13
2.2 La preesistenza personale del Verbo .....	14
2.3 Il concepimento verginale .....	15
2.4 I diversi modelli di salvezza.....	15
2.5 La morte di Cristo come sacrificio .....	17
2.6 La morte di Cristo come sostituzione (la solidarietà).....	18
2.7 L'universalità della mediazione salvifica di Cristo.....	18
Breve supplemento su Calcedonia (facoltativo).....	24
Indice.....	25