

Cristologia

[P. Nicola Albanesi C.M.]

Schema riassuntivo di alcuni argomenti trattati

Questo schema vuole essere poco più di una traccia per ricostruire lo sviluppo delle riflessioni che sono state proposte. Presuppongono un materiale già noto derivante dalle lezioni frequentate. Possono essere utilizzate per ordinare gli appunti.

I – Questioni preliminari [il punto I del programma]

II – Il mistero di Cristo centro della rivelazione cristiana [il punto II]

III – I grandi concili cristologici [il punto III]

I – Questioni preliminari

1. La «cristologia» oltre la “gesuologia” e la “logologia”

«Cristologia» è il nome che la teologia della Chiesa ha dato alla riflessione su Gesù Cristo. Ha una storia bimillenaria. Sin dalle prime generazioni cristiane la cristologia è stata l'interpretazione di fede dei credenti dell'impatto prodotto su di loro dalla figura di Cristo. Sappiamo che ogni interpretazione dipende, oltre che da se stessi, anche dall'ambiente vitale di riferimento, dalla cultura del tempo.

La cristologia trova il suo riferimento primo nella «fede in Cristo» e non nel personaggio storico Gesù di Nazareth. Se la cristologia si concentrasse esclusivamente sul Gesù di Nazareth, scadrebbe in “gesuologia”, in una ricerca di natura storica su un personaggio del passato.

Ora quel personaggio storico che è vissuto due mila anni fa, dopo la sua morte e risurrezione, è entrato nel definitivo e vive una forma di esistenza attuale. Una forma di esistenza non più segnata dalla contingenza storica, non più soggetta ai condizionamenti dello spazio e del tempo. Una forma di esistenza non più “terrestre”, per usare il linguaggio paolino, ma “celeste”.

La cristologia non si ferma a considerare solamente una vicenda storica, quella del Gesù di Nazareth, che ha avuto un inizio (la nascita) e una fine (la morte). Ma comprende nella fede anche ciò che ha preceduto quella nascita e ciò che è seguito a

quella morte. Cristo è entrato nel mondo attraverso un movimento di “incarnazione”, ed è uscito dal mondo attraverso un movimento di “glorificazione”. Il Figlio di Dio (il Logos eterno) si è incarnato. Dalla sua condizione divina “pre-esistente”, passa ad una forma di vita umana. Vive una esistenza umana e dopo la sua morte, con la risurrezione, fa ritorno nella gloria. Il Figlio di Dio vive “ora” in Dio nella forma definitiva alla quale tutti gli uomini sono chiamati. Tuttavia se la cristologia si fermasse a considerare solo la forma di esistenza attuale di Cristo scadrebbe in “logologia”, in un discorso sul Logos eterno di Dio. Ne risulterebbe una gnosi sganciata da ogni riferimento storico.

Quindi la cristologia deve tenere insieme i due aspetti del mistero di Cristo: il Gesù di Nazareth (dentro i confini della sua nascita e della sua morte) e il Figlio di Dio (che è prima della sua nascita e dopo la sua morte). E considerare, nel Gesù di Nazareth l’affermazione e la manifestazione del Figlio di Dio, e nel Figlio di Dio il riferimento al Gesù di Nazareth. Ne deriva una riflessione che si configura, in negativo, né come semplice “gesuologia” (ricerca storica su Gesù di Nazareth), e neppure come sofisticata “logologia” (conoscenza sapienziale sul Logos di Dio). Ma appunto una riflessione che si struttura come “cristologia”, una riflessione nella fede sul Figlio incarnato, morto e risorto per noi, e glorificato.

2. Il Gesù storico problema della modernità

Il problema del Gesù storico è un problema tipicamente moderno, sorto con l'Illuminismo. Ed è un problema che è sorto al di fuori della Chiesa e della ricerca teologica. In teologia poi, esso ha una storia lenta. Nei suoi termini specificamente moderni, diventa un problema, anzitutto, della teologia protestante tedesca, poi del modernismo e poi della teologia cattolica dopo il 1950.

Il Nuovo Testamento indubbiamente riconosce la portata “teologica” di *Gesù di Nazareth* (cioè del Gesù che è realmente vissuto in Palestina duemila anni fa), ma non conosce la questione del *Gesù storico*, così come è stata posta dalla modernità. Per *Gesù storico*, i moderni intendono il Gesù visibile alla *ragione storica*, il Gesù che è divenuto oggetto della scienza storica. Questo suppone che sia possibile interpretare l'evento-Gesù a partire da un punto di vista che non sia quello della fede cristiana (gli illuministi direbbero della *dogmatica*). Per il N.T. questo è assurdo: il riferimento al Gesù di Nazareth è di natura teologica, dato dalla fede e non da interessi storici.

La ragione storica non pretende solo di stabilire i fatti, ma li interpreta anche. Il Gesù storico designa quindi i risultati del nuovo tipo di approccio a Gesù, vale a dire, una interpretazione storica di Gesù. La ragione storica non stabilisce solo ciò che Gesù ha detto e ha fatto, ma fornisce una lettura storica della storia di Gesù. Questa lettura storica presuppone uno sguardo oggettivante, che per principio, non tiene conto della fede. Ma, attenzione: il *Gesù storico* non è il *Gesù terrestre*, cioè il Gesù che è

realmente vissuto duemila anni fa a Nazareth. Il Gesù storico non è altro che il Gesù ricostruibile storicamente, una delle possibili interpretazioni della figura di Gesù realmente esistita.

Perciò dobbiamo distinguere: 1- il *Gesù di Nazareth*, vale a dire, il Gesù terrestre, la *res* che va interpretata; 2- il *Gesù storico*, il Gesù visibile alla ragione storica oggettivante; 3- il *Cristo della fede*, il Gesù *annunciato* dalla Chiesa, l'*interpretazione di fede* che la comunità cristiana ha dato alla vicenda storica di Gesù, alla luce della propria esperienza pasquale.

E' in questi termini che la cristologia del Novecento ha posto il problema della figura di Gesù. E nello stesso tempo ha distinto l'interpretazione storica di Gesù, dalla interpretazione di fede sulla vicenda storica di Gesù. Di Gesù se ne può fare una lettura storica (che parte da un interesse di natura storica) e/o una lettura teologica (una riflessione "dalla" fede "per" la fede).

Il Gesù storico non coincide con il Cristo della fede. Il Gesù storico è il risultato di una operazione di tipo culturale. Il Cristo della fede è il prodotto di una esperienza vitale.

La questione decisiva per la cristologia non è quella di stabilire quale delle due possibili letture (quella storica o quella di fede) è più vera in rapporto al Gesù reale: ambedue pretendono di attingere al Gesù di Nazareth. Ma è quella di stabilire quali debbono essere i rapporti tra questi due tipi di letture.

Ricerca storica e ricerca teologica non costituiscono un'*alternativa* (*aut-aut*: accettazione di una rigettando l'altra). Alcuni storici e alcuni teologi lo hanno fatto in passato entrando in competizione tra loro. Oggi la teologia, al di là delle polemiche di bandiera, può proporre la soluzione dell'*et-et* (e l'una e l'altra parte), radicata peraltro in una solida tradizione culturale, che ha sempre cercato di correlare ragione e fede, filosofia e teologia, e dunque, ricerca storica e annuncio kerygmatico.

II – Il mistero di Cristo centro della rivelazione cristiana

Si parla di “mistero” non tanto perché Cristo sia una realtà incomprensibile, inaccessibile alla mente umana e, dunque, “indicibile” (secondo l’etimologia del termine), quanto perché costituisce una realtà “segreta”, arcana.

Mistero deriva dal vocabolo greco *myein*, che vuol dire “chiudere la bocca” (propriamente “serrare le labbra” o “mettere il dito sulle labbra” per intimare il silenzio). Fa riferimento ad una realtà indicibile, il *mystêrion*. Indicibile perché: a) “ineffabile”, incomprensibile, inaccessibile alla mente umana (perciò si resta muti, senza parole); b) “arcana”, segreta, da non rivelare se non agli iniziati, cioè a coloro che sono stati abilitati a percepirne la presenza. Applicato a Cristo il termine mistero significa un evento di Rivelazione: Dio nessuno l’ha mai visto, solo il Figlio unigenito lo ha rivelato. E’ il mistero di una presenza che ci supera totalmente, che trascende la nostra capacità di comprenderlo, di afferrarlo, di dominarlo. Per questo motivo quando, in Cristo, Dio si rivela, si fa vedere e riconoscere, occorre “chiudere la bocca”, cioè stare in silenzio, per lasciarlo parlare ed agire e, nella sua Parola, lasciarsi condurre.

Cristo non è immediatamente evidente, percepibile, eppure la sua è una presenza preziosa, perché detiene in sé il segreto della vita. E’ la sola realtà che può decifrare la vita, noi stessi, il senso profondo di ciò che siamo e viviamo, il significato e l’orizzonte ultimo di ogni nostra conquista o progetto o desiderio. Quando un cristiano pronuncia il nome «Gesù Cristo» evoca un vivente, compie un atto di fede nel mistero di una trasfigurante presenza divina, significa un rapporto di comunione personale con Dio nell’unità più stretta, asserisce quanto di più singolare, intimo, esclusivo, esaltante e straordinario si possa dare nell’esperienza di una persona.

1. Cristo rivelazione «ultima» e «definitiva» di Dio

Il mistero di Cristo è un evento di Rivelazione. Anzi costituisce la Rivelazione “ultima” e “definitiva” di Dio nella storia degli uomini. Dio in Cristo ha detto tutto di sé e dell’uomo e del mondo. Ha svelato il suo modo proprio di agire, ha manifestato pienamente il suo disegno di salvezza e l’ha attuato, una volta per tutte.

La vicenda storica di Gesù di Nazareth costituisce l’ambito di affermazione della rivelazione e dell’azione salvifica di Dio. Ha un centro, costituito dal mistero pasquale (gli eventi della passione, morte e risurrezione di Gesù), che diventa poi il principio ermeneutico in base al quale la prima comunità cristiana reinterpreta tutto: la vita di Gesù, i suoi gesti e le sue parole, la sua passione e morte, la stessa esperienza di sequela, la storia di Israele, tutta la storia passata.

Tutto nasce, non da una riflessione sul passato, ma da una azione di Dio che risuscita Gesù e lo costituisce *Kyrios*, Signore. La prima comunità cristiana assiste all'affermarsi di una azione di Dio, che appare sorprendente, assolutamente non attesa, neppure sperata, come sta a dimostrare la fuga del gruppo dei discepoli di fronte allo scandalo della croce. La comunità sperimenta la presenza e l'azione di Cristo risorto al suo interno come una potenza (*dynamis*) che trasforma la vita. E' lo stesso Cristo risorto che va a radunare di nuovo la sua comunità dalla dispersione. Attraverso un vero e proprio evento di rivelazione Gesù prende l'iniziativa, si mostra come il vivente, si svela, si fa riconoscere da coloro che avevano vissuto con Lui. La comunità passa così dalla dispersione all'unità, dalla delusione alla speranza, dal dubbio alla fede. Il fatto nuovo è costituito da un evento: quel Messia, che tutti avevano visto all'opera ma che avevano visto anche morto e sepolto, è risorto.

La dinamica degli inizi

Cristo è vivo. Il Padre lo ha risuscitato e ha inviato a noi il suo Spirito! In queste affermazioni sintetiche è racchiuso il *kerygma*, l'annuncio originario cristiano che risuona come una "bella notizia", come "vangelo".

Alla coscienza della prima comunità si impone un dato: che Gesù di Nazareth era il Messia aspettato da Israele, il Messia futuro, il Figlio dell'Uomo. E il carattere messianico che la comunità attribuisce a Gesù non è il frutto di una deduzione logica sulla sua storia. Il significato di Gesù come Messia-Figlio dell'Uomo non sta in quello che Egli ha compiuto in passato, ma in ciò che sta compiendo oggi, nella vita della comunità, e in ciò che ci si aspetta da Lui in avvenire.

La storia di Gesù viene infatti presentata dalla prima comunità come l'evento escatologico. Gesù è la Parola ultima e definitiva di Dio: per questo può essere l'oggetto dell'annuncio cristiano. Di conseguenza anche la Chiesa si concepisce come la comunità escatologica. La risurrezione di Gesù ha ormai inaugurato i tempi ultimi. Gesù non ritorna in questo mondo (come Lazzaro), ma entra nel nuovo mondo: Egli ne è il primogenito. Inizia una forma nuova di esistenza, che comunica alla comunità che egli raduna. La *koinonia* (la comunione) diventa la nuova forma di vita della Chiesa nascente, sperimentata come frutto della presenza e dell'azione del risorto.

Anche l'invio dello Spirito Santo è un segno escatologico: anzi, è il segno per eccellenza dei tempi messianici. L'effusione dello Spirito manifesta la presenza escatologica di Dio nella comunità degli ultimi tempi. E poiché nella comunità è presente la vita stessa di Dio, la condotta e la testimonianza dei credenti la "rivelano" al mondo.

A partire dunque dall'esperienza pasquale e dalla comunione nella carità che ne consegue, i discepoli rileggono tutto. E allora si vanno a recuperare quei fatti della vita di Gesù, che possiamo definire anche stati, condizioni tipiche dell'esistenza

umana, di cui si è colto tutto il loro significato, capaci di svelare il vero senso della vita dell'uomo. Solo il mistero di Cristo può rivelare il significato dell'esistenza umana, (in generale) e il significato (in particolare) di ogni storia, di ogni vita, anche nei suoi aspetti contraddittori, nei suoi nodi irrisolti, nei suoi lati oscuri.

2. Cristo «forma» dell'esistenza umana

Gesù, nel suo apparire in una vicenda storica concreta, ha svelato in maniera “ultima” e “definitiva”, una realtà che è in corso nella vita di tutti. L'uomo può vedere nella figura di Gesù Cristo, se stesso realizzato, l'uomo salvato, l'uomo posto già nel definitivo: quindi l'uomo nuovo, l'uomo escatologico. Cristo ha svelato una forma nuova di esistenza che è la forma archetipa su cui ogni altra esistenza va modellata, pena la piena realizzazione di sé. Alla coscienza della comunità cristiana nascente affiora la consapevolezza che solo conformandosi a Gesù Cristo è possibile essere salvi, cioè realizzare pienamente se stessi.

La vicenda di Gesù diventa allora uno specchio, dove si può leggere il significato della propria vita, dove si può vedere, realizzata in forma piena, l'azione di Dio nei confronti dell'uomo. Tutto ciò che Dio ha compiuto in Gesù Cristo, lo compie anche nella vita di ogni uomo.

In questa prospettiva Cristo non è tanto il buon esempio da imitare, ma costituisce un evento simbolico: l'evento simbolico più significativo, definitivo, meglio corrispondente e quindi più efficace, dell'Amore, di quella realtà che dà pieno significato all'esistenza umana.

Oggi è diventato perfino banale parlare di amore, forse anche ambiguo, per le troppe caricature dell'amore, spacciate per Amore autentico, vero. Ma Dio, dalla tradizione cristiana, è stato identificato con quanto c'è di più esaltante, bello e significativo per la vita di un uomo, che è l'esperienza dell'amore. L'affermazione «Dio è amore» è il vertice della Rivelazione cristiana contenuta nella prima lettera di S. Giovanni (1 Gv 4,8.16). Dio è stato identificato con quell'esperienza tipicamente umana, sempre ricercata, da tutti desiderata, ma mai pienamente posseduta. Esperienza che, per quanto parziale e provvisoria, apre al definitivo, è capace di sintetizzare tutti gli aspetti, tutte le dimensioni della vita di un uomo. Esperienza, quella dell'amore, che da sola è capace di far lievitare e dare splendore alla vita, di esaltare le migliori capacità ed energie dell'uomo. Dunque in Cristo si svela l'evento simbolico dell'amore, o meglio, della forma che l'amore dona all'esistenza umana.

Il vissuto di Gesù

Il dato originario che emerge dalle fonti di cui disponiamo (i vangeli e gli scritti del NT) è il seguente: Gesù invoca Dio come Padre, comportandosi da Figlio. Facendo così Gesù si compromette, perché svela la sua natura e la sua

missione: far agire Dio come amore nei confronti dell'umanità intera (questo era in contrasto con il particolarismo ebraico).

Altro dato che emerge è quello relativo alla prassi religiosa di Gesù, speciale, unica fino allo scandalo, perché perfettamente aderente alla volontà del Padre. Anche i maestri del suo tempo parlavano di Dio come Padre, di amore (la dottrina dell'AT), ma poi il loro vissuto religioso era incoerente. In loro, come in noi del resto, c'è sempre uno stacco tra l'annunciato e il vissuto, tra: 1) annunciare Dio come Padre e vivere da figlio; 2) annunciare l'amore ed essere amabili; 3) annunciare la misericordia e perdonare (non sette volte, ma settanta volte sette). Lo stacco, la frattura è inevitabile per delle creature finite: solo in Dio, on e logos, il dire e il detto, sé e rappresentazione di sé, l'annunciato e il vissuto, coincidono.

Gesù dunque si presentò ai suoi contemporanei come un uomo con un religiosità straordinaria, autentica e profonda, che non trova riscontri nella storia; una religiosità che scaturiva da una fede altrettanto unica ed eccezionale. Gesù intese suscitare attorno a sé dei discepoli che vivessero insieme con Lui in modo nuovo, con una coscienza di fede più trasparente nei confronti di Dio e una religiosità più autentica. Per questo motivo fu riconosciuto come un rabbi.

Si presentò inoltre come un inviato, annunciò il regno di Dio, espresse nella sua vita l'esperienza di un rapporto personale, unico con Dio, ma nello stesso tempo, accessibile a tutti: rapporto che poi la prima comunità cristiana interpretò come figliolanza divina. E soprattutto indicò e promosse la possibilità di una esperienza sconvolgente che trasfigura la vita: l'esperienza di un amore assoluto.

3. La rivelazione dell'Amore in Cristo

L'amore ha riferimento preciso nel mistero di Cristo: Egli è l'evento più bello, sorprendente e meraviglioso che Dio potesse offrire all'umanità. E' nient'altro che l'effusione dell'amore del Padre, il Figlio, che prende forma umana in Gesù, per manifestare il modo di amare proprio di Dio, lo Spirito Santo: dare la sua vita perché altri abbiano la vita in comunione con Lui in modo perfetto e definitivo.

Gesù da un lato, manifesta dunque l'amore di Dio (un amore con delle caratteristiche ben precise), dall'altro costituisce la migliore risposta alle esigenze che l'amore impone a tutti.

Quello manifestato in Gesù è un amore senza riserve e per tutti, che se fa preferenza di persone privilegia i peggiori, che sono i meno amati, e dunque, i più bisognosi di amore; un amore che è disposto a prendere su di sé tutti gli sbagli, tutti gli errori, tutte le colpe e perfino il rifiuto; un amore che trasfigura la vita di chi si lascia coinvolgere, di chi si lascia amare, di chi si abbandona alle attrattive dell'amore. E

siccome questa è, non solo la più bella manifestazione di amore, ma anche la migliore risposta alle esigenze dell'amore, solo in Cristo l'uomo sarà in grado di lasciarsi soggiogare dalle esigenze dell'amore radicali che la vita impone a tutti. Chi dimostra nella vita di essere dominato nella condotta dall'amore, chi rispetta e asseconda le esigenze dell'amore, è già salvo: la sua vita ha assunto la forma definitiva.

E allora la vita assume il carattere dell'uomo nuovo: l'amabilità. Chi è amabile fa simpatia, suscita attrattiva, non passa inosservato: rende bella la vita di chi gli sta vicino. In una parola: salva, perché solo l'amore è in grado di vincere la disperazione e il non senso. E allora l'uomo amabile diventa anche la migliore espressione di Dio, simbolo del divino, perché il suo vissuto rimanda precisamente al modo di amare di Dio (anche se in maniera parziale, imperfetta, provvisoria).

4. La cristologia della prima comunità cristiana

Dobbiamo attingere anzitutto alla coscienza della prima comunità cristiana riguardo al rapporto che aveva con Cristo risorto.

Nel tempo della prima esperienza pasquale, si assiste, all'interno della comunità cristiana, ad un graduale e progressivo affermarsi di Cristo nella vita e nella storia della comunità stessa. In dipendenza di questa affermazione (Cristo si fa riconoscere come il Vivente, in relazione con i suoi discepoli), la comunità sperimenta una nuova forma di vita: la *koinonia*, come frutto della presenza e dell'azione del Risorto, il quale convoca, forma, sostiene e invia la comunità per la missione.

Dunque per conoscere in che modo la prima comunità cristiana ha formato la sua fede cristologica e, in dipendenza dalla quale ha strutturato la sua vita e il suo culto, è necessario tornare alla tradizione della fede viva delle varie comunità sparse in Galilea, in Giudea e nelle città portuali del bacino mediterraneo. Da questa fede viva (scaturita dall'esperienza pasquale della prima generazione cristiana) è sorto poi tutto il movimento di approfondimento teologico della fede e la necessità di una formulazione dogmatica della fede cristologica.

4.1 Le varie dimensioni della fede cristologica primitiva

Il cristianesimo si è presentato fin dall'inizio come una *via*, e precisamente la via della salvezza. Questa via ha la propria origine nella testimonianza che la prima comunità cristiana ha reso a Gesù di Nazareth, morto e risorto, e si configura: 1) in negativo, attraverso il perdono dei peccati; 2) in positivo, come l'apertura di un cammino che conduce alla piena comunione con Dio.

Questa *testimonianza* viene accolta nella fede, il dono libero di Dio che suscita libertà. La *fede* si esprime in un *culto* specifico, spirituale e rituale insieme, attraverso il quale i cristiani entrano nell'unica mediazione di Cristo, cioè attingono la *grazia*

pasquale. La fede viene continuamente illuminata dalla *Scrittura*, la cui interpretazione annuncia ciò che è celebrato nel sacramento. Nella vita quotidiana, si manifesta attraverso l'*amore fraterno* che pone il suo sigillo sopra ogni sapienza e ogni etica. Infine, essa è proiettata verso il *ritorno di Cristo* e del pieno compimento del disegno di salvezza che Dio ha su ogni uomo.

Attesa apocalittica, memoria liturgica, conoscenza spirituale, etica evangelica, definiscono il quadro necessario di ogni teologia autentica basata sul fondamento della testimonianza apostolica.

a) attesa

Per la prima comunità cristiana fondamentale era l'attesa del ritorno di Gesù Cristo. La dimensione escatologica era assolutamente centrale nella vita di fede dei credenti.

Oggi facciamo fatica a pensare la centralità dell'attesa escatologica perché abbiamo perso la consapevolezza della venuta imminente di Cristo. La percezione dei tempi ultimi è quasi sparita dalla coscienza dei credenti e nella prassi ecclesiale. Mentre è un tema molto esistenziale che definisce il cristianesimo nel suo specifico. Tutte le volte nella storia che la comunità cristiana ha perso la dimensione escatologica è stata ridotta a morale.

La certezza della prima comunità cristiana è radicata nell'evidenza che Cristo tornerà negli ultimi tempi, e tornerà presto. L'oggi della fede, anticipa l'incontro definitivo del domani della salvezza totale. Se dunque il domani è vicino, la preoccupazione prima è prepararsi per questo incontro con il Signore risorto. Da qui la tensione alla conversione continua in un clima di attesa amorosa e festante. Non si teme il giudizio imminente, ma l'avvento definitivo della misericordia manifestata in Cristo. Si attende la piena manifestazione dell'amore visibilizzato sulla croce ed effuso dallo Spirito Santo.

b) memoria

Ma tornerà Colui che è già venuto, non un Altro. L'asse della fede cristologica è rivolto al futuro: "Ti aspetto, per questo mi ricordo di Te!". La memoria è sostenuta dall'attesa e non viceversa.

La memoria cristiana non è una memoria nostalgica, rivolta al passato. E' una memoria dinamica che si attiva in vista del ritorno del Signore. La memoria ha la funzione di tenere desta l'attesa. Quando perdo la memoria di una persona, questa è fuori dal mio orizzonte esistenziale.

Il cristianesimo è un cammino definito dal ritorno di Cristo. L'attesa genera la memoria.

La memoria dinamica va dal presente al passato, per recuperarlo in vista del futuro. Il centro d'interesse è il futuro. Ci si aggancia al passato per proiettarsi

nel futuro. La memoria nostalgica invece va dal passato al presente. Si vorrebbe far rivivere il passato nel presente. Prevale un atteggiamento rimemorativo.

La memoria cristiana invece vive nel presente con il desiderio rivolto al futuro, alla novità di Dio. Prevale un atteggiamento costruttivo. Per dirigersi verso il futuro però bisogna agganciarsi al passato per recuperare i tratti reali di Colui che stiamo attendendo.

c) conoscenza

La teologia come conoscenza si inserisce nel quadro della speranza futura e della memoria liturgica. S. Paolo afferma di aver sacrificato tutto per la conoscenza del mistero di Cristo. E lega la scienza, la vera sapienza, alla fede e all'amore (1 Cor 2; Col 2,2). La sapienza cristiana non è una sapienza pagana. L'oggetto è Dio, e dunque tutto viene determinato a partire da Lui (linguaggio, pensiero, scelte di vita, prassi ecclesiale).

Il principio ermeneutico è la risurrezione. Tutto viene riletto alla luce della fede pasquale: la vita di Gesù, la sua morte, tutta la storia d'Israele e quella presente, la vita dei singoli e della comunità. Ogni realtà umana è vista sotto la luce di Cristo, illuminata dalla fede pasquale. Anche l'Antico Testamento è suscettibile di una interpretazione messianica e dunque cristologica.

Centrale diventa il problema della identità di Cristo. A seconda di come si risolve questo problema dipende il tipo di monoteismo in cui si crede e un certo modo di concepire la salvezza. Da qui la fatica della Chiesa di salvaguardare l'identità di Cristo contro tutte le deformazioni (eresie).

d) etica

Per Gesù l'etica non è un insieme di norme che l'uomo deve seguire per raggiungere la perfezione. Per Gesù il comportamento etico non è altro che il prolungamento verso gli altri di ciò che l'uomo sperimenta nel suo rapporto escatologico con Dio.

Anche per la Chiesa, l'etica è il prolungamento dell'esperienza salvifica. Si tratta dunque di vivere secondo il Vangelo, raggiunti dalla grazia escatologica che scaturisce dalla Pasqua del Signore. Regole e norme possono essere legittimamente dedotte dal Vangelo, ma queste non sono il motivo dell'agire del credente. Egli, per la grazia ricevuta, si conforma progressivamente a Cristo e vive di Lui e per Lui. E' la via del radicalismo evangelico.

4.2 Il significato di Gesù per la fede della comunità primitiva

Per comprendere il significato che la comunità ha dato alla figura di Gesù, occorre trovare il principio ermeneutico in base al quale la comunità ha riletto e re-interpretato tutta la sua vicenda storica. In fondo il *kerygma* della chiesa propone

una interpretazione dei fatti, della figura di Gesù, giustificata dalla propria esperienza pasquale. In base a ciò, la comunità riorganizza il proprio modo di percepire la realtà dell'evento Cristo e propone quel significato come l'unico in grado di render ragione dell'evento stesso.

a) Principio ermeneutico: la fede pasquale

A partire dalla Pasqua si re-interpreta tutta la vicenda storica di Gesù. Ma se tutto ciò che precede appare in una nuova luce, a partire proprio dalla fede pasquale, vuol dire che il Gesù storico non era stato percepito in tutto il suo significato salvifico. I discepoli pre-pasquali avevano intuito il suo mistero, mossi da una fede iniziale, ma non erano arrivati ad una fede piena e a una completa comprensione delle sue parole e delle sue gesta.

b) Rapporto tra cristologia implicita e cristologia esplicita

Gesù aveva avuto coscienza di essere l'annunciatore della Parola ultima e definitiva di Dio, ed esigeva che lo si riconoscesse come tale. In questo senso si può parlare di cristologia implicita. L'appello di Gesù alla decisione della fede contiene elementi di una cristologia; certo, non come una riflessione filosofica sul suo essere divino, ma come coscienza messianica, come consapevolezza di essere la Parola definitiva di Dio. Di questa cristologia implicita la comunità primitiva esplicita gli elementi già detti: l'interpretazione di Gesù come Messia, e l'attesa del suo ritorno come Figlio dell'Uomo. Qui appare che essa ha inteso la missione di Gesù come atto decisivo di Dio.

c) L'intelligenza della croce

La fede pasquale in Gesù come Messia e come futuro Figlio dell'Uomo, manifesta la decisione che la comunità ha preso nei confronti dell'evento Gesù. E non doveva esser stato facile decidersi per Cristo dopo l'evento drammatico della croce. La comunità doveva superare lo scandalo della croce, e lo ha fatto con la fede pasquale. In che modo sia maturato, nei particolari, questo atto decisionale, in che modo sia nata nei singoli discepoli la fede pasquale, è un processo che la tradizione ha cercato di descrivere nei racconti pasquali di "apparizione" del Risorto.

La fede pasquale ha condotto ad una vera intelligenza della croce, vale a dire, ha generato una nuova forma di conoscenza della Realtà divina, e una nuova comprensione dell'uomo davanti a Dio. La prima comunità è stata costretta dall'evento-Croce a trasfigurare le proprie immagini di Dio, le proprie idee religiose, e il cristianesimo si è potuto qualificare veramente come un evento nuovo rispetto a tutte le altre tradizioni e fenomeni religiosi o culturali.

d) Il risorto come potenza che determina il presente

Se la comunità cristiana si fosse limitata ad aspettare il ritorno del Messia, Gesù di Nazareth, come Figlio dell'Uomo, sarebbe rimasta irrimediabilmente

una setta giudaica e non avrebbe avuto il diritto di qualificarsi come “cristiana”. Alla comunità primitiva si impose una evidenza: il Crocifisso Gesù di Nazareth è il Signore che agisce “ora” con potenza nella vita della comunità stessa. Per questo motivo si iniziò a raccogliere le sue parole “storiche”, non tanto per il loro contenuto dottrinale, ma perché erano le parole del Signore. E così anche in tutta l’attività di Gesù e nella sua vicenda storica si riconobbe l’evento decisivo di Dio nella storia degli uomini. E’ la fede che ha spinto, sollecitato a ripensare alla storia di Gesù e a riprenderne le tradizioni e a reinterpretarle, e non la memoria storica nostalgica.

5. La rivelazione di Dio in Cristo nel Nuovo Testamento

Per la ricostruzione della fede cristologica primitiva occorre intraprendere una riflessione storico-genetica: dovremo andare a studiare il nucleo originario su cui la prima comunità si è strutturata. Questo ha dato origine al complesso degli scritti che oggi costituisce il NT.

Ma il NT è muto se non si attinge all’AT. Noi leggiamo le scritture alla luce della fede cristologica. L’AT e NT sono interpretazioni di eventi letti, nella fede, come salvifici.

Dalla coscienza della prima comunità cristiana si passa alla coscienza che Gesù aveva di sé in relazione al Padre e allo Spirito.

La più antica cristologia da un punto di vista redazionale, è quella di Paolo. Tuttavia è già una riflessione cristologica elaborata. Quella di Giovanni è un’altra elaborazione, l’ultima da un punto di vista cronologico, oltre a quella di Paolo, alternativa per alcuni aspetti a quella di Paolo. La cristologia dei sinottici infine, si pone tra le due. Redazionalmente è posteriore a quella di Paolo, ma è meno elaborata ed espressione di una teologia più arcaica, più incipiente, per questo la vedremo prima.

5.1 Catechesi sinottica

Decisiva è l’esperienza dello Spirito. L’effusione dello Spirito è un fatto speciale, straordinario, rappresenta per la comunità una fonte permanente di luce che permette di ricomprendere più profondamente e rimeditare tutti i fatti riguardanti il Gesù storico. Alla luce di questa ripresa la comunità cristiana comprende meglio quel che avviene nel presente. Questo non avviene in Paolo. Per motivi teologici Paolo si disinteressa del Gesù storico. I sinottici invece vanno a recuperare i detti e i fatti della vita di Gesù e dentro questo recupero si manifesta la primitiva teologia. Il Gesù glorioso è il Gesù di Nazareth. Ricomprendendo la vicenda terrena del Gesù di Nazareth si può comprendere meglio l’azione di Cristo risorto nel presente.

È curioso come il materiale sinottico venga assemblato mettendo all’origine la discesa dello Spirito Santo su Gesù nel Giordano e finisce con l’invio missionario di

battezzare nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Un battesimo all'inizio e il mandato missionario di battezzare alla fine. Tutto è racchiuso tra i due battesimi, tra le due effusioni di Spirito: la prima su Gesù, la seconda sulla Chiesa. Non a caso tutto il materiale sinottico è dentro ad una grande catechesi battesimale. Tutti i testi dell'infanzia sono aggiunte successive.

Bisogna però distinguere due livelli: il livello della comprensione teologica degli evangelisti guidati dalla luce dello Spirito e il livello della vita concreta di Gesù. Sono due elementi congiunti ma vanno distinti. Marco, Matteo e Luca vanno ad interpretare ciò che Gesù ha detto e ha fatto. Come si fa a capire e distinguere i livelli? Con una comparazione delle fonti. La diversità dei vangeli è frutto di teologie diverse quindi sono contenitori di una ricchezza teologica inesauribile. I luoghi geografici richiamati magari non sono i luoghi dove effettivamente Gesù ha fatto e ha detto certe cose ma non sono luoghi a caso: sono luoghi dove sono presenti comunità cristiane con le loro tradizioni. Altri eventi importanti, più significativi, sono invece ricordati con precisione anche nei luoghi. Per tutto questo non andremo a ricostruire con dettaglio la vita di Gesù espressa dai sinottici ma cercheremo di interpretare la fede cristologica che ne emerge. Essa si può riassumere in alcuni punti essenziali.

- 1) Paternità di Dio: il messaggio primitivo di Gesù su Dio è che Dio è Padre e vive questo essere Padre accogliendo e perdonando l'uomo. L'esperienza concreta di questa accoglienza e di questo perdono l'uomo la fa incontrando Gesù: Gesù perdona come perdona il Padre. Gesù è impegnato a manifestare il modo proprio del Padre di perdonare. La parabola del figliol prodigo manda in crisi la logica della retribuzione. Questa logica va in crisi anche nella parabola dei servitori dell'ultima ora. Vengono richiamate altre logiche fino al perdono dei pubblici peccatori senza necessità di percorsi penitenziali. Che il perdono sia il mandato che Gesù ha dato ai suoi è di diretta derivazione dal perdono del Padre: anche noi dobbiamo perdonare sempre. Solo un peccato viene ritenuto non perdonabile: quello contro lo Spirito!
- 2) Dio è Padre di tutti, ma in modo unico è il Padre di Gesù. Gesù più che affermare ha vissuto questa relazione: l'essere una cosa sola col Padre lo manifesta nelle azioni che compie. Unico spiraglio per un'affermazione esplicita lo troviamo nel titolo "Abbà" che Gesù usa per pregare. Nessuno in quei tempi, nelle formule di preghiera e nelle preghiere personali, aveva nominato Dio come Padre. Questo titolo "scandaloso" è espressione sia di come Gesù è in relazione con Dio ma anche di come la prima comunità cristiana si senta in relazione con Dio.
- 3) La preghiera del Padre Nostro ha carattere prolettico: dal momento in cui la si pronuncia, quel tipo di "filiazione" viene attuata. Nel tempo stesso in cui i credenti dicono "Padre" questa paternità si afferma. Gesù manifesta e dona la giusta relazione con il Padre. Questa relazione è caratterizzata dall'abbandono, della confidenza... non si può improvvisare. Il Padre Nostro è un dono, occorre abbandonarsi al Padre in un atteggiamento filiale. Una controprova del fatto che Gesù si relaziona al Padre in termini di confidenza filiale la si ha osservando la

fede che Gesù richiede nei gesti salvifici dei miracoli. Anche i miracoli hanno carattere prolettico: sono anticipazione di un compimento. Cristo può risanare per mezzo della comunione che vive col Padre.

- 4) Anche la fede verso le parole hanno questo aspetto: le parole che Gesù dice sono quelle che il Padre gli dice di dire. La fede nei miracoli e la fede nelle parole manifesta in Cristo quello che è la potenza di Dio. A volte questa potenza divina viene plasticamente raffigurata con il “dito della mano di Dio”. Nei detti più arcaici il Dito di Dio è lo Spirito Santo. In Cristo opera con potenza il Padre attraverso il suo Spirito.
- 5) È chiaro che questo dono dello Spirito è visto come dono straordinario. Radicalmente altro rispetto a qualsiasi potenza di tipo mondano. In Gesù lo Spirito si manifesta come dono permanente. Gesù non appare come un carismatico o un semplice profeta dell’AT (persona rivestita dallo Spirito temporaneamente per una missione da compiere). In lui il dono dello Spirito è un dono stabile, anzi lo colloca in un rapporto particolare con il Padre. Questa relazione particolare tra Gesù e il Padre è stata riconosciuta dai discepoli nel dono dello Spirito filiale.

Dopo la sua morte e risurrezione Cristo verrà intronizzato alla destra del Padre: che vuol dire, condivisione dei poteri. La prima comunità dovette riconvertire le proprie categorie linguistiche per esprimere l’azione del Padre e del Figlio dopo la Pasqua che agiscono attraverso il dono dello Spirito. La prima comunità ha ripensato all’esperienza che aveva vissuto con Gesù a partire dall’esperienza pasquale e pentecostale. La relazione che Gesù ha stabilito con il Padre è la stessa relazione a cui i credenti sono stati ammessi da Cristo nel dono dello Spirito. L’espressione poi più caratteristica è quella che in Marco viene messo in bocca al centurione: “Questi era davvero il figlio di Dio”. Bisognerà aspettare la teologia di Giovanni per chiamare quel figlio come l’Unigenito.

Gesù si manifesta Figlio in tutto: non prende mai iniziativa senza prima consultarsi con il Padre. Nell’AT il termine figlio è attribuito a Israele (soprattutto nei profeti posteriori). Attribuire il titolo figlio di Dio a Gesù non è scandaloso; ciò che fa la differenza è il fatto che il significato di figlio è unico. Gesù è figlio di Dio in una maniera unica e speciale. C’è un’affinità con il Padre che non ha eguali. Questa paternità di Dio e l’esser figlio di Gesù non si era mai manifestata in termini di unione intima. L’intimità, l’unità profonda è altro rispetto all’immaginario ebraico. Bisogna assolutamente rispettare questa alterità radicale di Dio. In Gesù non viene ridotta l’alterità di Dio ma c’è una nuova partecipazione da parte di Gesù, fino all’unità. Questa ineffabile intimità si manifesta soprattutto nei racconti delle tentazioni: nessuno può entrare nel rapporto tra Gesù e il Padre, neppure il diavolo. Anche nell’ultima ora il diavolo non riesce a interporsi in questa relazione. Nessuna minaccia esterna mina questa relazione. Le nostre relazioni invece sono molto deboli, fragili. Questo perché le nostre relazioni non sono così libere come quelle di Gesù con

il Padre. Nei sinottici questa relazione viene espressa per giustificare l'operato di Gesù.

Gesù esige un'adesione piena ai suoi gesti. Il "vieni e seguimi" non ammette repliche, esitazioni. Gesù può fare e richiedere certe cose perché in Lui è presente il Padre, è operante il regno di Dio. Riconoscere nella fede che Gesù è figlio di Dio non va limitato ad una conoscenza concettuale ma un'adesione piena ad una relazione. La fede in Gesù nei sinottici significa adesione a Lui, dar fiducia a Cristo. Dalla fiducia nasce l'abbandono, l'abbandono radicale fa sorgere l'atteggiamento filiale, e così si diventa figli nel Figlio. La catechesi sinottica procede su questi termini. Si raccoglie in questa catechesi l'insegnamento di Gesù per come i discepoli l'hanno percepito e compreso.

5.2 Il messaggio di Paolo

Mentre i sinottici, guidati dall'esperienza dello Spirito, erano preoccupati di sottolineare la continuità tra il Gesù terreno e quello postpasquale, in Paolo questa necessità non c'è. Paolo si presenta come un'anomalia nel cristianesimo primitivo. Un convertito dal giudaismo, appartenente ad una delle scuole farisaiche più rigide, un gran conoscitore della Legge, divenne un grande animatore delle comunità cristiane. Lui non conobbe il Gesù terreno. A lui quel Gesù non interessa. A Paolo interessa descrivere l'attuale rapporto tra Gesù e il Padre. Quella che doveva essere una posizione di svantaggio rispetto agli altri apostoli, Paolo la ribalta come una opportunità in più perché i discepoli prepasquali hanno dovuto faticare per rivedere il loro modo di rapportarsi con il Cristo postpasquale, hanno dovuto passare da una relazione fisica con Gesù ad una relazione spirituale con Cristo risorto. Questo appare nei racconti di apparizione: Gesù appare ma non lo riconoscono; solo dopo che Gesù si fa riconoscere, i discepoli vengono alla fede e si relazionano in modo diverso con Lui. Paolo non ha conosciuto questa difficoltà ma ha vissuto la stessa esperienza pasquale dei discepoli. Paolo, con molta forza, rivendica il diritto di essere considerato apostolo per la stessa esperienza pasquale che ha vissuto.

La cristologia di Paolo si sviluppa a partire dal rapporto tra il Risorto e l'esperienza cristiana. All'interno di questa relazione Paolo pensa l'identità di Gesù e l'identità dei credenti. Paolo si può considerare il primo teologo cristiano. Sapeva padroneggiare le categorie ebraiche e quelle greche. La teologia di Paolo inizia dalla categoria di esistenza cristiana. Paolo la vede sotto l'ottica della novità: esperienza nuova suscitata dallo Spirito. Vita nuova suscitata dallo Spirito che unisce la comunità a Cristo risorto nel quale il Padre ha donato se stesso, si è rivelato. Paolo è meravigliato della vita nuova della comunità cristiana. Per questo nella sua gestione delle comunità è preoccupato di salvaguardare questa novità di vita cristiana fino ad operare decisioni drastiche. Gli esegeti fanno notare che c'è stato un certo sviluppo nel pensiero di Paolo. Ci sono state delle svolte, possiamo individuare tre grandi periodi. Questo non deve stupire: il suo pensiero si evolve così come si evolve la sua

vita. La sua particolare biografia segna il suo pensare teologico. Il mistero di Cristo appartiene alla sua vita, è cresciuto nel crescere della sua vita.

Paolo deve fare un grande passaggio: dall'immaginario ebraico, tutto centrato sulla Legge, alla descrizione della vita nuova in Cristo che libera dalla Legge. Dalla schiavitù della Legge alla Legge vivificante dello Spirito. Paolo fa questo passaggio utilizzando le categorie ebraiche da lui ben conosciute. Paolo è un fariseo e come tutti i farisei sa che per il peccato di Adamo tutta l'umanità è separata da Dio. Per salvare questa situazione Dio ha scelto un popolo donandogli un'alleanza che si esprime nella Legge. Per mezzo della Legge Israele, e con lui l'umanità, si salva: osservando la Legge l'uomo passa dalla morte alla vita, osservando la Legge l'uomo diventa giusto, degno della gloria di Dio. Questo tema è tipico del tardo giudaismo come il fariseismo. La frase tipica è "Chi custodisce le mie parole non gusterà la morte." Una vita tutta centrata nell'osservanza. Per il giudaismo l'osservanza esterna presuppone l'osservanza interiore ma Gesù denuncia questa sfasatura. Nasce, in questa mentalità, la teologia del merito. Il cristianesimo la erediterà. Gli ebrei ortodossi ancora oggi reputano che l'osservanza alla Legge prepari i tempi messianici. Paolo, nella famosa lettera ai Galati, parla di tempo opportuno (quando Dio ha scelto di mandare il Figlio). I farisei parlano anche di una risurrezione fisica. Questa rinascita di tipo morale (osservanza della Legge) prepara la rinascita anche fisica. Paolo cristianizza questo tema. Paolo dunque, mentre cresce in questo immaginario ebraico, incontra la figura di Cristo come quella di un profeta respinto dal popolo ma riabilitato da Dio. Scelto da Dio come primizia non in forza della Legge ma per grazia. Grazia non solo per Israele ma anche per i Gentili, verso i quali Paolo si sente inviato. La conversione a Cristo in Paolo coincide con la vocazione missionaria apostolica. In Paolo c'è questa coincidenza tra attività apostolica e conoscenza di Cristo. Tutta la sua teologia Paolo la fa derivare dalla sua attività apostolica: la si può definire a pieno titolo "teologia della predicazione". Anche la sua attività di governo è strettamente legata alla sua predicazione.

Senza radicalizzare troppo le distinzioni, Paolo conosce almeno tre fasi nello sviluppo del pensiero su Cristo.

- 1) Nella prima fase, legata alle prime due lettere ai Tessalonicesi e al capitolo 15 della lettera ai Corinzi (inserzione tra le lettere), Paolo vede in Cristo il salvatore escatologico: escatologia già realizzata.
- 2) Nella seconda fase, 1 e 2 lettere a Corinzi, Galati e Romani, la salvezza è già operante nella vita dei credenti ma in modo germinale e attende il suo futuro compimento ("già e non ancora").
- 3) Nella terza fase, Filippesi, Colossesi, Efesini: Paolo comprende tutto il piano di Dio in cui Cristo è al centro.

[Prima fase]

Paolo è preso dal pensiero di Gesù che verrà come giudice in quanto già risorto. La risurrezione introduce Gesù alla realtà ultima e definitiva, escatologica. Dunque apparirà come giudice fra breve. Paolo è persuaso che la parusia sia imminente. Propone un'etica dell'attesa, esigenze radicali dovute all'arrivo imminente. Bisogna prepararsi assecondando la vita secondo lo Spirito (parallelo all'osservanza della Legge per i giudei). Il tema del giudizio di Dio si sviluppa in modo particolare. Il Cristo risorto sarà la manifestazione finale di una vita già iniziata nello Spirito. Cristo porterà a compimento l'opera di salvezza già iniziata con l'invio dello Spirito. L'arrivo di Cristo giudice non fa paura perché un giudizio è già stato dato ed è un giudizio di salvezza. La prova di questo è la vita nuova secondo lo Spirito. La preparazione al ritorno di Cristo si fa in termini di attesa e non di timore. Paolo aspetta con impazienza la venuta di Cristo.

Paolo aggiunge il tema del corpo del Signore risorto e quindi del nostro corpo che risorgerà a immagine del suo. Paolo lega questa risurrezione del corpo di Gesù e dei nostri corpi al tema della spiritualizzazione. Cristo risorto è diventato Spirito vivificante. Paolo cercherà di descrivere la vita futura e lo fa per antitesi. Il Padre dunque chiama ad una vita nuova nello Spirito. Dona lo Spirito che fa aderire a Cristo e Cristo permette alla comunità di vivere la vita nuova nello Spirito. La spiritualizzazione è strettamente derivante dalla fede in Cristo.

[Seconda fase]

Riflettendo su questa vita nuova che è già presente nella comunità e riflettendo sul fatto che la potenza spirituale del Cristo risorto si manifesta anche nell'oggi della comunità, Paolo sposta l'attenzione dagli scenari della parusia imminente agli spettacoli della vita nello Spirito della comunità, la vita nuova della comunità che Cristo risorto suscita. Paolo considera più profondamente il tema della risurrezione di Cristo. La risurrezione di Cristo è opera del Padre.

Cristo risorto oltre che con il Padre viene messo in relazione con lo Spirito santificante. Nelle lettere ai Corinzi Paolo stabilisce un'identità tra il Signore risorto e lo Spirito Santo. Cristo risorto agisce nella comunità per un particolare rapporto che ha con il Padre e con lo Spirito. Se si esaminano i principali doni che Cristo dona si osserva la presenza della Trinità: tutti i doni vengono dal Padre, attraverso il Figlio, nello Spirito. Cristo nel famoso brano di 1 Cor 1-3 viene descritto in termini di *saggezza, giustizia, santificazione e redenzione*.

Qui Paolo sta scrivendo ai greci. È in polemica con le pretese tipiche dei greci e presenta Cristo come sapienza particolare, la sapienza della croce. Paolo è preoccupato di porre una grande antitesi tra la saggezza greca e la sapienza della croce. Alle pretese dei greci di aspirare ad una sapienza, Paolo oppone la sapienza della croce. In Gesù la sapienza consiste in una conoscenza vitale che mette in relazione con Dio. Questa sapienza viene dal Padre e al Padre conduce. Questa sapienza che viene dal Padre è stata visibilizzata nella croce e diventa patrimonio dei credenti mediante lo Spirito.

Il tema della *giustizia* lo pone in antitesi alla mentalità ebraica. Alla giustizia che viene dalla Legge Paolo oppone la giustizia che viene da Dio. La giustizia vera che supera la Legge ci è donata dallo Spirito ed è principio di vita nuova. Per questo Paolo in alcuni testi tiene insieme i termini giustizia e carità (lettera ai Galati e ai Romani: Rm 8, Gal 5 e anche Cor 12): la nuova giustizia che si manifesta in ordine alla carità. C'è dunque una giustizia superiore rispetto alla giustizia derivante dalla Legge e questa giustizia superiore è Cristo, la giustizia derivante dalla Carità.

Santificazione: questa giustizia e carità è la vita stessa di Cristo e produce una santificazione essendo vita di Dio. Questa santificazione è operata da Cristo mediante lo Spirito (1Cor6). Il cristiano diventa tempio santo. Questo perché Cristo ci ha comprati a caro prezzo.

Redenzione: Si sottolinea l'aspetto negativo dell'opera di salvezza operata da Cristo. Redenzione significa liberazione dal male, riscatto operato dal sangue di Cristo e quindi anche questa volta i frutti del sangue di Cristo possono essere partecipati ai credenti mediante lo Spirito (1Cor6 Rm8). Il dono dello Spirito viene abbinato al battesimo. Questa liberazione dal male è operata da Gesù nuovo Adamo che ci partecipa del suo Spirito nel battesimo.

[Terza fase]

E' la fase dei grandi inni cristologici (Col, Fil, Ef). Paolo si abbandona ad una riflessione sul mistero di Cristo sempre in ottica funzionale: a partire cioè dalla funzione che Cristo esercita nella comunità dei credenti, a favore della comunità. Le azioni che Cristo compie fanno parte di un piano salvifico che è del Padre e ha dimensioni cosmiche. Sin dal primo atto creativo l'economia di salvezza presenta carattere trinitario. All'interno di questo piano salvifico di Dio che Paolo contempla, pensato, strutturato dal Padre prima dei secoli, Cristo ha un posto centrale e occupa la posizione preminente: tutto il piano di Salvezza di Dio si attua in Cristo. Cristo dunque diventa l'unico mediatore, l'unico salvatore, l'unico in grado di partecipare la salvezza. Cristo è salvatore perché dentro il piano salvifico: l'opera salvifica di Cristo consiste nell'inserirci dentro questo piano salvifico del Padre. Questi inni in cui il Figlio viene presentato con pari dignità rispetto al Padre e viene visto come colui che manifesta il grande amore che il Padre ha per l'umanità: ruolo del grande riconciliatore. Cristo ha riconciliato in se l'umanità perduta e il Padre. Cristo ora può guidare l'umanità nuova (la Chiesa) come unico capo. È curioso come all'interno di questo ruolo di mediatore lo Spirito occupi un posto particolare perché anche lo Spirito ha un posto nel piano salvifico del Padre. Lo Spirito viene utilizzato da Paolo quando vuole descrivere i rapporti tra il Figlio e il Padre. Questo è evidente negli inni in Filippesi e Colossesi. In Filippesi, il prologo fa un accenno al ruolo dello Spirito quando abbina la sua attività apostolica come particolarmente assistita dallo Spirito. Lo Spirito è il principio del vero amore per Dio. In Colossesi lo Spirito è il principio del vero amore tra i fratelli nella comunità. Nell'inno in Efesini Paolo descrive autonomamente i compiti dello Spirito. Negli altri due inni lo spirito ha ruolo funzionale, lo Spirito assiste Cristo nel suo ruolo di mediatore, in Efesini invece lo Spirito assume un ruolo particolare, unico. Nella struttura di questo inno Paolo, dopo aver ringraziato il Padre per aver ideato un piano salvifico e averlo attuato in Cristo, lo ringrazia perché il

dono dello Spirito è stato partecipato ai Credenti e questo inserisce i credenti nel piano salvifico. In cosa consiste il ruolo dello Spirito nel piano salvifico? Il piano salvifico consiste nell'unione di tutti gli uomini in Cristo e questo si compie concretamente nella comunità Cristiana (nella quale giudei e gentili sono uniti in Cristo): ma per essere una sola cosa in Cristo occorre il dono dello Spirito. In più Paolo contempla anche l'azione dello Spirito all'interno della comunità cristiana. Lo Spirito è principio e fondamento del comportamento morale del credente. La riflessione morale di Paolo conduce ad una morale di non contristazione dello Spirito per lasciare agire lo Spirito di Cristo. Bisogna assecondare l'azione dello Spirito. Occorre essere ripieni dello Spirito.

Ci limitiamo ora a qualche sottolineatura. C'è un problema di terminologia. Paolo fluttua tra dire Spirito di Cristo e Spirito di Dio, per lui sono intercambiabili. O addirittura semplicemente Spirito. Secondo aspetto è che lo Spirito è sempre donato da Dio. Per il discernimento il criterio è sempre il carattere cristiano. Lo Spirito, che viene dal Padre, è lo Spirito di Cristo tant'è vero che fa anelare a Cristo. Questo permette di dire con Paolo che fra Spirito e Cristo c'è una distinzione. La distinzione è fatta per esigenze logiche, Paolo pensa ad un legame tra Spirito e Cristo. Il punto è che chi fa l'esperienza dello Spirito ha in sé lo Spirito di Dio, non ha in sé qualcosa di genericamente divino. È lo stesso Spirito che il Padre ha inviato al Figlio. Chi fa esperienza dello Spirito fa esperienza del Padre che si è auto comunicato a noi nel Figlio. Nello stesso tempo c'è una distinzione, questo porterà a pensare allo Spirito Santo come una personalità distinta, non una semplice energia, soffio vitale... Ma in questo stadio di riflessione Paolo non aveva ancora pensato ad una personalità distinta, ma aveva però già pensato ad una distinzione. Da questi testi sono partiti gli sviluppi dogmatici successivi.

5.3 La cristologia di Giovanni

La cristologia di Giovanni è l'ultima, è un'altra teologia rispetto a quella di Paolo. Le due teologie sono teologie parallele, sorte dalla teologia arcaica pre-sinottica e hanno in comune il fatto di provenire dall'ebraismo e di conoscere a fondo le tradizioni e i costumi ebraici. La testimonianza di Giovanni si fonda su tre fondamentali esperienze che la rendono unica.

In primo luogo la straordinaria esperienza di vicinanza e convivenza con Cristo. Giovanni si manifesta come testimone oculare della vita di Gesù. (Vedi grande prologo 1Gv).

La seconda caratteristica di Giovanni, è la testimonianza di una particolare esperienza ecclesiale, quella di piccole comunità omogenee tutte provenienti dall'ebraismo ma non abitanti nelle terre dell'antica Palestina ma nelle terre straniere: ebrei della diaspora, giudaismo ellenistico. Giovanni ha sempre sottolineato la continuità dei gesti storici del Gesù storico con i gesti ecclesiali del Cristo risorto. Il vangelo di Giovanni è una grande catechesi ecclesiale. In Paolo c'è solo il Cristo risorto, in Giovanni c'è la saldatura tra i due, c'è una riscrittura del Gesù storico a partire dal Cristo glorioso. Nel secondo secolo le comunità di Giovanni

verranno chiamate “comunità quartodecimane” (perché celebravano la Pasqua il 14 di Nisan). Se le comunità paoline erano grandi comunità in grandi città, quelle di Giovanni erano piccole comunità in piccole città o piccole comunità nella grande città di Efeso, abitata anche dalle comunità paoline.

Terza caratteristica è quella di una particolare esperienza dell’ebraismo: l’ebraismo della sinagoga, non quello del Tempio. L’ebraismo sinagogale è un altro ebraismo rispetto a quello del Tempio. Proprio per la particolare esperienza dell’ebraismo Giovanni vuol provare che Cristo è il centro e il fine di tutte le Scritture e dunque Cristo è presente nelle Scritture mediante il suo Spirito. Lo Spirito delle Scritture è lo spirito di Cristo. Leggendo e interpretando le Scritture è possibile arrivare al mistero di Cristo. Questo perché tipo di ebraismo è già centrato sulla Parola e non più sul Tempio. Dunque il Gesù di Nazareth che ha dimorato in mezzo a noi è il Verbo di Dio, il titolo caratteristico che Giovanni attribuisce a Cristo.

Il motivo centrale per Giovanni è presentare il mistero di Cristo come centro delle Scritture. La via che percorre Giovanni è quella dell’interpretazione della Scrittura: esegesi di Cristo a partire dalla esegesi della Scrittura. In primo piano c’è anche il dono dello Spirito, soprattutto l’attività rammentatrice dello Spirito che fa aderire a Cristo. Occorre dunque fare il passaggio dalla lettera allo Spirito. Anche lo Spirito è veicolato dalle Scritture: scrutare le Scritture significa incontrare Cristo nelle Scritture e ricevere lo Spirito.

A questo punto raccogliamo alcuni grandi temi attorno ai quali la cristologia di Giovanni ruota e si struttura.

a) Primo tema: Gesù salvatore del mondo

Questo tema è strettamente legato alla Pasqua. Gesù è salvatore del mondo in quanto con la sua Pasqua vince la morte e l’odio. Vince la morte che è la vera potenza nel mondo. Nel vangelo di Giovanni ci sono spesso tre coppie antitetiche (vita-morte, luce-tenebre, amore-odio) questo lo fa avvicinare alla letteratura gnostica. C’è uno scontro titanico tra le potenze del mondo e le potenze del Regno di Dio. Il mondo ha un principe che è Satana che muove guerra ai figli della luce. Gesù entra nel mondo accettando l’odio e la morte come un mezzo per manifestare l’amore del Padre, così la morte è vinta per sempre perché è vinta dal di dentro.

Questo è il segno più grandioso dell’amore del Padre perché si dona totalmente. Quella morte è espressione di un amore più grande che vince dall’interno l’odio. La croce di Cristo diventa il segno più eclatante con cui Dio si manifesta e manifesta il suo amore invincibile. Prima di arrivare all’epilogo finale viene scatenato tutto l’odio verso Gesù. La reazione contraria alla luce è l’odio: le tenebre non accolgono la luce, si scatena l’odio, Gesù muore. Sembrerebbe una vittoria delle potenze del mondo ma Giovanni fa ben capire che c’è una grandissima vittoria di Cristo. In questa morte c’è la glorificazione del Padre nel Figlio. La croce è il punto vertice della glorificazione di Dio e del Figlio. Gesù è il salvatore del mondo perché si offre in sacrificio al Padre per amore dell’uomo. Per

Giovanni, nella croce si vede già la risurrezione perché è la glorificazione del Padre nel Figlio. Il segno di questa glorificazione è che anche il Figlio può mandare lo Spirito.

b) Secondo tema: Gesù come Via, Verità e Vita

Via, Verità e Vita possono essere declinate anche come verità-luce, vita-amore e via-giudizio.

Cristo viene presentato come verità-luce perché con la sua persona rivela pienamente il disegno del Padre. Il disegno del Padre nel mondo è un disegno di salvezza. Cristo porta una luce, è lui stesso la luce che fa vedere meglio il disegno salvifico del Padre. Cristo è l'unica verità.

È vita-amore perché la rivelazione di questo disegno ne costituisce anche l'attuazione. Nel momento in cui Cristo rivela il disegno, lo attua per le persone e nelle persone coinvolte con lui. Quando appare la salvezza, la salvezza si compie. Quindi è vita! La parola di Dio non è semplicemente una parola dichiarativa: dichiaro le mie intenzioni e poi le metto in atto. Al contrario: nel momento in cui Dio dice qualcosa, la produce. Per noi il dire e il fare coincidono solo negli atti performativi del linguaggio. La parola rivelatrice produce quello che dice. Per questo la mediazione della Scrittura diventa importante per le comunità di Giovanni, la Scrittura diventa grande sacramento. Anche la scuola farisaica la pensava così.

La via di Gesù diventa giudizio. La sua via è discriminante in quanto, essendo luce e vita, essa diventa motivo di condanna e di fallimento per chi la rifiuta.

Anche lo Spirito Santo nel vangelo di Giovanni compie operazioni di Verità, Vita e Giudizio. Anche lo Spirito è principio di Vita e di Carità. Come per il vecchio mondo determinante è stata l'azione dello Spirito (che aleggiava sulle acque), il nuovo mondo inizia con l'effusione dello Spirito. Tutto il capitolo Gv20 è basato sulla nuova nascita, sul nuovo mondo. Come Cristo perdona i peccati, anche lo Spirito perdona i peccati. La remissione dei peccati con cui inizia la vita di Gesù si compie per un dono dello Spirito. Vedi 1Gv4 e Gv20,22-23:

Lo Spirito viene presentato con le stesse prerogative di Gesù. Nel vangelo di Giovanni Logos e Pneuma sono strettamente uniti. Questo è l'ultimo stadio della teologia. Il giudizio: chi rifiuta l'amore si allontana dalla salvezza, la condanna è una autoesclusione. Il segno distintivo dell'essere in Dio è la carità, unico segno esterno che distingue i figli della luce dai figli della tenebra. Chi ama è salvo, non deve attendere una salvezza futura, essa è già realizzata quando si sviluppa e si attua una vita nell'amore.

c) Terzo tema: il dono della vita stessa di Dio

Cristo viene presentato come colui che rivela e dona la vita di Dio in quanto è Dio egli stesso. Egli può donare la vita stessa di Dio. Il Vangelo è costruito su una grande domanda: chi è Gesù, da dove viene? Per rispondere vengono introdotti dei testimoni.

Cosa si può dedurre da questa analisi?

Le indicazioni dei testi cristologici sono raccolte attorno a questi tre grandi temi. Questi temi sono accomunati dal contesto economico-salvifico. Gesù presenta se stesso nei gesti salvifici che compie. Bisogna ricollocare la vicenda storica di Gesù all'interno della storia di salvezza che precede. Di quella storia di salvezza Cristo rappresenta il vertice e il centro. Cristo rivela e attua la salvezza. È il dono per eccellenza del Padre così come lo Spirito sarà il dono per eccellenza del Figlio. Il Padre rivela se stesso e il suo disegno salvifico nell'azione del Figlio e il Figlio glorifica il Padre mandando lo Spirito. C'è un circolo. Cristo rimanda sempre al Padre in modo costante. Su questo sfondo possiamo delineare alcuni approfondimenti.

1. Relazione tra Padre e Figlio

Vengono evidenziati così i rapporti tra Padre e Figlio. Gesù intrattiene una particolare relazione con il Padre e il Padre sembra essere legato in modo particolare al Figlio. Già il nome "Padre" nel Vangelo del Giovanni è relativo al Figlio perché il Padre è Padre perché c'è il Figlio e il Figlio è tale perché ha un Padre. Questa relazione è costitutiva. Il padre e il figlio sono categorie relative. Sui nomi relativi Agostino ci costruirà la sua grande teologia. Sono relativi perché un termine entra nella definizione dell'altro. Io sono padre solo se ho un figlio. Allo stesso modo il Padre è costitutivamente Padre solamente perché ha quel Figlio, obbediente, amato per eccellenza. E il Figlio è tale perché ha quel Padre. La loro relazione è indissolubile. Neanche il tentatore riesce a intromettersi. Oltre alla correlatività di padre e figlio sorgono i rapporti tra padre e figlio nei brani di missione. Nel vangelo di Giovanni ci sono molte formule di missione. Il mandare è sempre riferito al Padre, il venire è sempre riferito al Figlio. Le formule di missione si rifanno al vocabolario apocalittico, si rifanno alla venuta del Messia. La diversità tra i due, se sono così uniti, risiede nel fatto che il Padre è colui che invia, il Figlio è colui che è inviato. Il venire è sempre un'azione passiva e il mandare è sempre un'azione attiva. Il Padre è l'agente, il Figlio è in posizione ricettiva. Così Gesù nel vangelo di Giovanni può dire "tutto ho ricevuto dal Padre mio". Il Figlio è figlio perché riceve dal Padre: la missione, la vita, lo Spirito. Tutto! Il Padre è l'agente originario, colui che agisce, che prende l'iniziativa e il Figlio è colui che obbedisce all'azione del Padre. Nello stesso tempo il mandare e il venire sono concetti reciproci e quindi le formule di invio sono anche formule di reciprocità. Io posso mandare solo se c'è chi accetta di essere inviato e viceversa. Alla luce di questa reciprocità diventa facile il passaggio alle formule di immanenza tra Padre e Figlio. Non c'è supremazia del Padre sul Figlio, c'è diversità di operazioni ma i due sono una cosa sola. Il pensare la diversità e l'unità tra Padre e Figlio si evidenzia anche nelle cosiddette formule di generazione. Il Figlio generato dal Padre. Il Vangelo di Giovanni fa il passaggio fondamentale: il Figlio diventa l'unico figlio generato dal Padre, l'Unigenito del Padre.

2. Relazione tra Figlio e Spirito

Due sono i titoli caratteristici che connotano lo Spirito nei rapporti con il Figlio: Paraclito e Spirito della verità. Paraclito è titolo funzionale ed è usato nei rapporti ad extra, verso i credenti (avvocato difensore, consolatore...). Se il Paraclito sembra far confondere le persone del Figlio e dello Spirito (sono entrambi avvocati difensori), il termine "Spirito di verità" segna la differenza. Cristo è la Verità, lo Spirito non dirà cose nuove rispetto a

quelle che ha detto il Figlio ma farà ricordare le cose che ha detto il Figlio e le farà comprendere in modo più profondo. Fa un'opera rammentatrice e di maggior comprensione. Lo Spirito è del tutto relativo al Figlio. Non c'è un'economia dello Spirito che si va ad aggiungere a quella del Figlio ma è la stessa economia. L'uno è relativo all'altro. Sul discernimento, lo Spirito farà anche discernere i segni del Regno. È il dono per eccellenza che fa scrutare e interpretare i segni del Regno. Lo Spirito permette di discernere i vari spiriti e opera il discernimento con il criterio cristiano. Viene da Dio solo quello Spirito che fa unire al Figlio, fa agire come il Figlio, che porta al Figlio. È del tutto referenziato a Gesù. Diventa così più facile attestare la divinità dello Spirito: è Dio, anche se fa cose differenti.

3. La categoria Amore-carità

La categoria amore è fondamentale perché indica la vita di Dio. La partecipazione alla vita di Dio viene pensata in termini di amore, viene pensata la vita di Dio facendosi coinvolgere dall'amore. L'amore in senso proprio del termine è da Dio, viene da Dio. Si fa dunque un'affermazione positiva: "Dio è amore". Tuttavia non è un'affermazione filosofica. L'amore non è un semplice attributo di Dio. "Dio è Amore" lo si dice in senso assoluto, vale a dire, che solo Dio è amore, che Dio coincide con il suo amore, che l'amore è un proprietà esclusiva di Dio, è ciò che connota Dio in sé e per sé. Dio non è semplicemente il soggetto e l'amore il predicato. Se c'è identificazione tra Dio e amore, l'amore diventa costitutivo di Dio. E dunque se è vero che "solo Dio è il suo amore" è altrettanto vero che "l'Amore è Dio". Questo non vuol dire divinizzare l'amore umano. Non ogni amore è Dio, ma quell'Amore, manifestato in Cristo Gesù, è Dio. Solo quell'Amore è Dio!

a) L'Amore come categoria teologica

Dominante dunque nel corpus giovanneo è la categoria dell'amore, ma non come attributo di Dio, una semplice proprietà di Dio. La categoria è usata in senso assoluto. Non si può dire che Dio è il soggetto e l'amore è il predicato. Dire così è ancora troppo poco e troppo debole. Se la categoria funziona in termini assoluti vuol dire che l'amore ha un preciso referente, un criterio di identità, che è Dio. Per questo nella prima lettera di Giovanni si insiste molto sul termine "l'amore è da Dio". Dire "Dio è amore" non vuol dire che non c'è altro Dio che l'amore. Dire così significa che solo Dio è amore, solo Dio è capace di amore. L'uomo dunque può solo riceverlo, può essere solo amato.

b) La sensibilizzazione all'Amore

Propriamente non c'è un'educazione all'amore, anche se a volte noi usiamo questa espressione. L'amore non si apprende, non si impara, non si può insegnare. All'amore si viene sensibilizzati. Tutta l'opera del Figlio consiste nel sensibilizzare all'amore. Questo ha delle conseguenze anche a livello logico. Il Padre ama e l'uomo riceve il suo amore. Ma lo riceve attraverso l'amore del Figlio. L'uomo è attratto dall'amore del Padre perché si manifesta nel modo nuovo di amare del Figlio. Il Figlio fa attrattiva e suscita nell'uomo l'esigenza di una corrispondenza. L'uomo così si apre all'amore e viene coinvolto in questa dinamica dall'azione dello Spirito. Lo Spirito fa aderire a Cristo e fa corrispondere all'amore del Padre. Così il Padre, nel Figlio, ama l'uomo. E l'uomo, nello Spirito,

corrisponde all'amore del Padre. Ma l'Amore del Padre e del Figlio è lo stesso Spirito Santo.

A partire da queste premesse emerge dunque il pensiero trinitario. I modi attraverso i quali l'amore si manifesta e si fa riconoscere sono l'amore del Padre, del Figlio e dello Spirito. Nel cristianesimo la categoria Dio non è un concetto generico: è il Dio trinitario che si identifica con l'amore di cui è capace il Padre, il Figlio e lo Spirito.

In questo schema l'uomo è essenzialmente l'amato del Padre. Perché l'uomo possa accorgersi di questo amore, il Padre è costretto a mandare il Figlio, la cui missione è mostrare l'amore del Padre attraverso il suo modo di amare. Il modo di amare di Gesù che fa attrattiva è opera dello Spirito Santo che conferisce al Figlio la caratteristica dell'amabilità. L'uomo prende coscienza dell'amore del Padre per mezzo dell'amabilità del Figlio. L'Amore-amabile è la caratteristica dello Spirito Santo.

Non basta amare, bisogna amare in modo che l'altro possa essere sensibilizzato all'amore così che si generi una corrispondenza. Come si fa ad educare un'altra persona all'amore? Amandola! Da questo punto di vista il comandamento nuovo è l'amore! L'amore del Padre nella amabilità del Figlio. In tutta la nostra vita noi andiamo alla ricerca di un amore incondizionato che in nessun amore umano troviamo. È amore che fa attrattiva, che sensibilizza attraverso il fascino che esercita. L'amabilità del Figlio provoca la corrispondenza. L'amore-amabile è in grado di vincere tutti gli ostacoli, è in grado di vincere il male.

6. La rivelazione dell'Amore in Cristo: linee di approfondimento teologico

L'Amore non proviene dal cuore umano; ha attinenza esclusivamente al mistero di Cristo: l'evento più straordinario, meraviglioso che Dio stesso (il Padre) potesse offrire all'umanità. È l'effusione del suo Amore (il Figlio) che prende forma umana (in Gesù) ed in Lui accetta persino la morte ingiusta per dimostrare il modo di amare, proprio ed esclusivo, di Dio (lo Spirito Santo): dare la sua vita perché altri abbiano la vita in comunione con Lui in modo perfetto e definitivo, vincendo ogni ostacolo (cfr. Rom 5,5-11; 2Cor 1,3; Gal 4,3-6; 1Gv 3,11-16; 4, 7-21). Le attestazioni di Paolo e Giovanni in questo senso sono inequivocabili, soprattutto se interpretate nel contesto dei discorsi di Gesù durante l'Ultima Cena (cfr. Gv 15,9-13; 17,18-21) e sull'orizzonte infinito aperto dagli inni cristologici delle lettere agli Efesini (1-2), Filippesi (2,18), Colossesi (1,8-23).

Se si scorrono, anche soltanto superficialmente, i testi ispirati nella ricerca dei tratti della carità, che riflettono la singolare e straordinaria esperienza religiosa ebraico-cristiana, si è costretti a prendere atto in modo sorprendente e inequivocabile di un dato costante. L'Amore non è dall'uomo e dell'uomo, ma da Dio e di Dio, anzi, è Dio stesso. Si afferma unicamente nella serie degli eventi straordinari che hanno il loro vertice nella vita-morte-resurrezione del Signore Gesù e nel dono del Suo Spirito. In essi Dio, per sua esclusiva e libera iniziativa, si rivela e si comunica all'uomo come Amore che dona la sua vita per fare comunione con noi. L'Amore divino dà così corso

all'esperienza più sublime e nello stesso tempo più scandalosa che l'uomo possa fare, perché trascende ogni bisogno o pretesa, ma sconcerta anche ogni concezione umana, ogni giustificazione, come svergogna ogni presunzione o paura.

Poiché l'Amore divino, anche nella sua espressione storica, resta infinito ed inesauribile, la nostra esperienza permarrà sempre finita e povera, benché esaltante. Pertanto il cuore di ogni uomo avrà pur sempre bisogno di essere illuminato dalla fede e guidato dalla Chiesa (1Gv 5,20).

La Chiesa stessa, che nella Pentecoste ottenne la pienezza del dono, è tutt'ora ben lontana dall'averne esaurito l'intelligenza. Si può dire che è sempre ancora all'inizio. Ha continuamente bisogno di essere ricondotta dallo Spirito a contemplare l'Amore divino nel mistero di Cristo per apprendere la misericordia, proprio come l'antico Israele nella profezia di Osea (Os 2, 16-22).

Se Gesù Cristo è l'incarnazione dell'Amore divino, in Lui è dato il tutto della misericordia nella sua dimensione divina e umana:

- il *soggetto*, la Trinità
- il *costitutivo*, dare la vita
- la *ragione*, l'oblatività
- il *modo*, l'unilateralità nella gratuità
- le *proprietà*, la perfezione dell'Amore
- gli *effetti*, la comunione vitale con Dio
- la *misura*, infinita
- l'*applicazione*, la Chiesa
- la *funzione*, la rivelazione definitiva dell'Amore.

«*Il soggetto*» - La misericordia, in Cristo, ha un volto: quello del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. È Dio stesso com'è nella sua vita intima, com'è nella comunione con tutti noi. Quando la invochiamo, evochiamo l'atto d'amore infinito che ci abbraccia tutti e ci conferisce l'identità di figli prediletti in comunione definitiva.

«*Il costitutivo*» - Nel soggetto ci è rivelato il costitutivo della misericordia: la vita dell'Amore divino che si effonde: dal Padre si dona al Figlio in unità con il Suo Spirito e, in Cristo, si ridona a noi nella comunione con lo Spirito Santo. Costitutivo della misericordia resta sempre il dono della vita divina, perché altri abbiano la vita in comunione e in modo definitivo. La misericordia è terribile come l'amore. Trascende tutto: il perdono, la giustizia, la generosità, la benevolenza. Esige la Carità perfetta con il dono della propria vita.

«*La ragione*» – Il costitutivo svela la ragione della misericordia: non la sofferenza, la fragilità, il bisogno, o il peccato, ma la perfezione dell'Amore. L'Amore è generativo all'infinito per sua natura. Attinge la vita esclusivamente in se stesso; la dona e la alimenta gratuitamente in Dio e in noi. L'Amore ama, perciò fa vivere. Non ha altri motivi. È questa assoluta libertà divina che brucia nel cuore umano ogni paura.

«*Il modo*». – La ragione illustra il modo proprio all'Amore nell'effondere la vita: l'unilateralità nella gratuità. L'Amore si può soltanto ricevere. È sempre già "dato". Anche quando si dona la propria vita agli altri, l'oblazione avviene per grazia. Propriamente non si fa misericordia. La si riceve continuamente, per essere rigenerati alla vita di Dio come Gesù, che passa dall'eternità alla storia e dalla croce alla gloria. Il "come" della misericordia si esplica nell'Incarnazione e nella Missione dello Spirito Santo, in quanto l'Amore, nell'abbassamento per essere come noi, si fa prossimo all'ultimo per innanzarlo al cielo.

«*Le proprietà*» – Il modo riflette le proprietà della misericordia. Alla coscienza cristiana essa si presenta come il più grande fra gli attributi di Dio, radice e ragione di tutti gli altri, la stessa perfezione divina, dunque la bellezza dell'Amore infinito. La misericordia diventa nella nostra considerazione l'aspetto della vita divina che dà senso pieno a tutte le perfezioni che possiamo attribuire a Dio. A partire dalla misericordia, esse acquistano una particolare intensità, perché manifestano il cuore di Dio e lo fanno percepire intimo al nostro, più e meglio del nostro spirito. Nel dono dello Spirito, non basta più riferire a Dio una litania di perfezioni generiche: eterno, onnipotente, assoluto, infinito, provvidente, ecc. Lo Spirito di Cristo impone un'evidenza che conferisce senso pieno ad ogni altro giudizio: «*Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui*» (1Gv 4, 16). Così, dire che Dio è assoluto, non ha la risonanza dell'affermazione: "l'amore di Dio è assoluto", ossia, non modificabile, né dal nostro bene, né dal nostro male. La predilezione divina è incondizionata, nel senso che dipende esclusivamente dal volere di Dio. È gratuita, perché voluta unilateralmente dall'onnipotenza dell'Amore che non può non amare e, amando, non può fallire.

«*L'effetto*» – Le proprietà garantiscono l'effetto della misericordia: la salvezza nella speranza. Effondendo la sua misericordia, Dio esalta sempre se stesso; non compie una diminuzione di sé, né un atto di debolezza. Glorifica il suo Amore per noi. Adorando la misericordia rendiamo culto a Dio. Persino quando abusiamo della bontà divina, alla fine, rendiamo onore all'inesauribilità dell'Amore. Come nella crocifissione di Cristo, diventa evidente che la bontà divina è più grande di noi. La misericordia torna sempre a gloria di Dio e dell'uomo. Nella benevolenza inesauribile dell'Amore abbiamo dunque la massima rivelazione di Dio come Dio, in se stesso e in noi. La speranza dovrebbe alimentare la nostra fede sino ad indurci a credere che Dio ci ha già salvati, perché ci ha amati e ci amerà per sempre con tutta la sua onnipotenza, per non lasciarci soccombere al male, nonostante la nostra ostinazione.

«*La misura*» – L'effetto dà risalto alla misura della misericordia. Comprensiva di ogni dimensione della vita divina svelata in Cristo, la misericordia costituisce anche il principio di intelligenza di ogni mistero della nostra fede, a cominciare dai principali.

a) *La Trinità*: si presenta reciprocità dell'Amore divino tra Amante, Amato, Amabile, in una comunione che fa di ogni Persona divina un dono totale per la vita delle altre, sino all'unità.

b) *Gesù Cristo*: misericordia divina in forma umana, dimostra che l'Amore, nel fare comunione con noi, non può essere sconfitto da alcun male, compresa la morte.

c) *Lo Spirito Santo*: rappresenta il modo con cui la misericordia proviene da Dio e si effonde su tutti. Per iniziativa divina precede sempre il nostro desiderio, rigenerandoci continuamente alla comunione, con un vincolo sponsale.

d) *La storia*: viene completamente rivoluzionata. Un atto di Amore eterno fa di Cristo l'inizio e il compimento di tutto. In Lui e per Lui ognuno di noi è stato benedetto e prediletto, definitivamente. Il corso degli eventi non è altro che il graduale effettuarsi di questa benevolenza. Niente e nessuno può metterla in crisi. La storia è salvezza anche se ostacolata dal male. In essa ogni individuo, proprio perché è stato eternamente prediletto, sarà per sempre amato a modo di figlio carissimo. L'Amore divino, poiché non fa preferenze, non ammette fallimenti.

e) *La Chiesa*: in continuazione con Cristo, ha nella misericordia la sua unica ragione d'essere. Ne è l'applicazione. Esiste soltanto per agire come sacramento della misericordia divina, al fine di renderne l'esperienza facile, sicura, definitiva, totale, universale.

«*La funzione*» – La misericordia si dimostra veramente rivelazione definitiva di Dio perché ne riassume e ne interpreta ogni parola. È il Vangelo che annuncia la bella notizia: la sola che può veramente commuovere il cuore dell'uomo, cambiarne la vita e sostenerne la speranza nella tensione escatologica. La misericordia ricorda continuamente che in Cristo l'inizio è già compimento, perché l'attesa è garantita dalla promessa: il Padre vi ama! Come tale, apre alla contemplazione e introduce all'estasi, perché nel cuore orienta l'affettività, con il desiderio dell'Amore più bello. Mette in compagnia con la presenza dell'Amante divino e ne fa godere il fascino. Consola, liberando da ogni forma di apprensione. La misericordia alimenta però una speranza pericolosa, perché fa intravedere un senso della vita che va oltre ogni buonsenso umano. Mantiene un ricordo crocifisso, perché nell'esperienza del male richiama il debito verso i vinti, i dimenticati e i maledetti. Fa esplodere un desiderio sovversivo, perché comanda l'oblazione completamente gratuita di tutta la vita.

Anche il problema del male non ha soluzione fuori dalla misericordia. Nell'impossibilità di giustificazione e di comprensione, di fronte all'eccesso di oscurità, per superare lo scandalo e la disperazione, non può esserci che un eccesso di Amore. La croce lo attesta inequivocabilmente.

III – Il dogma cristologico nei primi sette concili ecumenici e le eresie del primo millennio

In questa breve sintesi sono riassunti i dogmi cristologici proclamati dai sette concili ecumenici del primo millennio. Salvo dove diversamente indicato, i testi sono tratti dal Catechismo degli adulti della Conferenza Episcopale Italiana, La verità vi farà liberi (nn. 307-311), e dal Catechismo della Chiesa Cattolica (CCC nn. indicati). I Concili sono citati secondo l'Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum di H. Denzinger e A. Schönmetzer edd. (abbreviato con DS).

1. Duplice approccio al mistero di Cristo (II-III secolo)

Cristologia dall'alto: (cristologia discendente) del *Logos-sarx*

Logos presso il Padre – *Verbo eterno*

Incarnazione

[nel movimento di *kenosis* – abbassamento]

Logos fatto sarx (carne) – *Verbo incarnato*

E' un tipo di cristologia che parte dal Logos divino e, mediante il passaggio dell'Incarnazione, giunge all'assunzione dell'umanità (nell'eresia si parla di qualche aspetto dell'umanità e non di umanità completa).

Rende più facile l'affermazione dell'unità in Gesù Cristo (modello dell'unione – cristologia sintetica). Si concentra sugli aspetti divini di Gesù. La tendenza è monofisita (una natura): riduce la portata dell'umanità assunta dal Logos. La natura divina assorbe quella umana e dunque gli aspetti divini prevalgono su quelli umani.

E' tipica della Scuola di Alessandria di Egitto (che influenzerà l'Oriente). La grande tentazione è il monofisismo.

In questa scuola è messo in primo piano il succedersi delle due nature: il Logos eterno possiede solo la natura divina; attraverso l'Incarnazione assume la natura umana, che si aggiunge a quella divina. Il movimento del Logos è metastorico.

Se non ci fosse vera assunzione di natura umana, si cadrebbe nel docetismo (in apparenza uomo, ma non vero uomo). Se la natura assunta non fosse completa, si cadrebbe nell'apollinarismo (Cristo assume la carne umana ma non propriamente un'anima umana).

L'ambiente è quello dello gnosticismo, che professava un radicale dualismo dello spirito e della materia a tutto vantaggio dello spirito (si incontrerà con il dualismo platonico).

S. Ignazio d'Antiochia, S. Policarpo di Smirne, S. Giustino martire a Roma, S. Ireneo di Lione, Tertulliano reagiranno contro il docetismo affermando con vigore la realtà umana, corporea e passibile di Gesù (contro le tendenze patripassiane e gnostiche).

Cristologia dal basso: (cristologia ascendente) dell'*Anthropos-Théos*

Gesù nella sarx – *Gesù nella carne*

Risurrezione

[nel movimento di esaltazione]

Cristo nel pneuma – *Cristo nello Spirito*

E' un tipo di cristologia che parte dal Gesù di Nazareth e, nella Risurrezione, lo scopre e lo proclama Figlio di Dio esaltato ed intronizzato presso il Padre.

Tende a separare la realtà umana di Gesù da quella divina (modello di distinzione – cristologia analitica), privilegiando l'umanità di Gesù. La tendenza è difisita (due nature). Ma in questo caso la natura divina si riduce in quella umana, si nasconde in quella umana, o si annulla (nei sistemi più radicali).

E' tipica della Scuola di Antiochia di Siria (che influenzerà l'Occidente). La grande tentazione è l'adozionismo e il nestorianesimo.

2. Definizioni dogmatiche (IV-VIII secolo)

I primi sette concili ecumenici difendono e spiegano le verità centrali della fede riguardo a Dio e a Cristo. Ancora oggi il loro insegnamento è patrimonio comune di quasi tutti i cristiani, d'oriente e d'occidente.

Nicea (325) – La verità della filiazione divina di Gesù – contro Ario

Il primo concilio, proclama che Gesù Cristo è il Figlio unigenito di Dio, generato non creato, consustanziale al Padre, eterno e immutabile. Respinge l'arianesimo, la dottrina secondo cui il Verbo sarebbe la prima e più perfetta delle creature, strumento per la creazione di tutte le altre.

Dogma: Gesù vero Dio (consustanziale al Padre)

CCC 465 – Le prime eresie più che la divinità di Cristo hanno negato la sua vera umanità (docetismo gnostico). Fin dall'epoca apostolica la fede cristiana ha insistito sulla vera Incarnazione del Figlio di Dio “venuto nella carne” (Cf 1Gv 4,2-3; 2Gv 1,7). Ma nel terzo secolo, la Chiesa ha dovuto affermare contro Paolo di Samosata, in un Concilio riunito ad Antiochia, che Gesù Cristo è Figlio di Dio per natura e non per adozione. Il primo Concilio Ecumenico di Nicea nel 325 professò nel suo Credo che il Figlio di Dio è “generato, non creato, della stessa sostanza (*homousios*) del Padre”, e condannò Ario, il quale sosteneva che “il Figlio di Dio veniva dal nulla” [Concilio di Nicea I: Denz. -Schönm.,

130] e che sarebbe “di un'altra sostanza o di un'altra essenza rispetto al Padre” [Concilio di Nicea I: Denz. -Schönm., 130].

Costantinopoli I (381) – contro Apollinare

Il secondo concilio, condanna gli pneumatòmachì, che negano la divinità dello Spirito Santo, e gli apollinaristi, che non riconoscono in Gesù un'anima umana, in quanto al suo posto ci sarebbe il Verbo. Insegna che lo Spirito Santo è persona divina, consustanziale al Padre e al Figlio, e che il Verbo si è fatto uomo vero, completo di anima e di corpo.

Dogma: Gesù vero uomo (completo di anima e di corpo)

CCC 242 – [...] Seguendo la Tradizione Apostolica, la Chiesa nel 325, nel primo Concilio Ecumenico di Nicea, ha confessato che il Figlio è “consustanziale” al Padre, cioè un solo Dio con lui. Il secondo Concilio Ecumenico, riunito a Costantinopoli nel 381, ha conservato tale espressione nella sua formulazione del Credo di Nicea ed ha confessato “il Figlio unigenito di Dio, generato dal Padre prima di tutti i secoli, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato non creato, della stessa sostanza del Padre” [Denz. -Schönm., 150].

CCC 251 – Per la formulazione del dogma della Trinità, la Chiesa ha dovuto sviluppare una terminologia propria ricorrendo a nozioni di origine filosofica: “sostanza”, “persona” o “ipostasi”, “relazione”, ecc. Così facendo, non ha sottoposto la fede ad una sapienza umana, ma ha dato un significato nuovo, insolito a questi termini assunti ora a significare anche un Mistero inesprimibile, “infinitamente al di là di tutto ciò che possiamo concepire a misura d'uomo” [Paolo VI, Credo del popolo di Dio, 2].

CCC 252 – La Chiesa adopera il termine “sostanza” (reso talvolta anche con “essenza” o “natura”) per designare l'Essere divino nella sua unità, il termine “persona” o “ipostasi” per designare il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo nella loro reale distinzione reciproca, il termine “relazione” per designare il fatto che la distinzione tra le Persone divine sta nel riferimento delle une alle altre.

Efeso (431) – la verità dell'umanizzazione di Dio – contro Nestorio

Il terzo concilio, rifiuta la dottrina nestoriana, secondo cui in Cristo ci sarebbero due soggetti, uniti moralmente: il Verbo e l'uomo Gesù. Afferma che il Verbo non ha unito a sé la persona di un uomo, ma si è fatto uomo e nella sua umanità è nato da Maria, ha sofferto, è risorto; perciò una sola persona, un solo e medesimo Figlio di Dio è vero Dio e vero uomo, e Maria è vera madre di Dio.

Dogma: Gesù vero Dio e vero uomo

CCC 466 – L'eresia nestoriana vedeva in Cristo una persona umana congiunta alla Persona divina del Figlio di Dio. In contrapposizione ad essa san Cirillo di Alessandria e il terzo Concilio Ecumenico riunito a Efeso nel 431 hanno confessato che “il Verbo, unendo a se stesso ipostaticamente una carne animata da un'anima razionale, si fece uomo” [Concilio di Efeso: Denz. -Schönm., 250]. L'umanità di Cristo non ha altro soggetto che la Persona divina del Figlio di Dio, che l'ha assunta e fatta sua al momento del suo concepimento. Per questo il Concilio di Efeso ha proclamato nel 431 che Maria in tutta verità è divenuta Madre di Dio per il concepimento umano del Figlio di Dio nel suo seno; “Madre di Dio. . . non certo perché la natura del Verbo o la sua divinità avesse avuto origine dalla santa Vergine, ma, poiché nacque da lei il santo corpo dotato di anima razionale a cui il Verbo è unito sostanzialmente, si dice che il Verbo è nato secondo la carne” [Concilio di Efeso: Denz. -Schönm., 250].

Calcedonia (451) – Gesù verità di Dio e verità dell'uomo – contro Eutiche

Il quarto concilio, condanna i monofisiti, i quali sostengono che nell'incarnazione la natura umana viene assorbita in quella divina e quindi ammettono in Cristo una umanità solo

apparente. Il concilio formula una professione di fede, molto precisa nel linguaggio e destinata ad avere una grande importanza storica: *«Noi insegniamo a confessare un solo e medesimo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità, vero Dio e vero uomo,[composto]di anima razionale e di corpo, consustanziale al Padre per la divinità e consustanziale a noi per l'umanità, simile in tutto a noi, fuorché nel peccato, generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, e in questi ultimi tempi per noi e per la nostra salvezza da Maria Vergine e Madre di Dio, secondo l'umanità, uno e medesimo Cristo Figlio Signore unigenito; da riconoscersi in due nature, senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili, non essendo venuta meno la differenza delle nature a causa della loro unione, ma essendo stata, anzi, salvaguardata la proprietà di ciascuna natura, e concorrendo a formare una sola persona e ipòstasi; egli non è diviso o separato in due persone, ma è un unico e medesimo Figlio unigenito, Dio, Verbo e Signore Gesù Cristo»*. [...] Conferme e precisazioni a questa formula sono venute già nell'antichità dai tre concili successivi.

La formula cristologica: una persona in due nature inconfuse, immutabili, indivise, inseparabili. L'unione delle nature va pensata senza confusione né mutamento (contro Eutiche), senza divisione né separazione (contro Nestorio).

Il dogma: una persona in due nature (umana e divina).

CCC 467 – I monofisiti affermavano che la natura umana come tale aveva cessato di esistere in Cristo, essendo stata assunta dalla Persona divina del Figlio di Dio. Opponendosi a questa eresia, il quarto Concilio Ecumenico, a Calcedonia, nel 451, ha confessato: «Seguendo i santi Padri, all'unanimità noi insegniamo a confessare un solo e medesimo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità, vero Dio e vero uomo, [composto] di anima razionale e di corpo, consostanziale al Padre per la divinità, e consostanziale a noi per l'umanità, “simile in tutto a noi, fuorché nel peccato” (Eb 4,15), generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, e in questi ultimi tempi, per noi e per la nostra salvezza, nato da Maria Vergine e Madre di Dio, secondo l'umanità. Un solo e medesimo Cristo, Signore, Figlio unigenito, che noi dobbiamo riconoscere in due nature, senza confusione, senza mutamento, senza divisione, senza separazione. La differenza delle nature non è affatto negata dalla loro unione, ma piuttosto le proprietà di ciascuna sono salvaguardate e riunite in una sola persona e una sola ipostasi» [Concilio di Calcedonia: Denz. - Schönrm., 301-302].

Le successive definizioni dogmatiche saranno esplicitazioni della fede calcedonense

Costantinopoli II (553) – la verità dell'uomo nella verità di Dio - contro ogni dualismo. Il quinto concilio ribadisce la condanna di alcune interpretazioni dualiste, vicine a quelle nestoriane.

CCC 468 – Dopo il Concilio di Calcedonia, alcuni fecero della natura umana di Cristo una sorta di soggetto personale. Contro costoro, il quinto Concilio Ecumenico, a Costantinopoli, nel 553, ha confessato riguardo a Cristo: vi è “una sola ipostasi [o Persona].. ., cioè il Signore nostro Gesù Cristo, Uno della Trinità” [Concilio di Costantinopoli II: Denz. -Schönrm., 424]. Tutto, quindi, nell'umanità di Cristo deve essere attribuito alla sua Persona divina come al suo soggetto proprio, [Cf già Concilio di Efeso: Denz. -Schönrm., 255] non soltanto i miracoli ma anche le sofferenze [Cf Concilio di Costantinopoli II: Denz. -Schönrm., 424] e così pure la morte: “Il Signore nostro Gesù Cristo, crocifisso nella sua carne, è vero Dio, Signore della gloria e Uno della Santa Trinità” [Cf Concilio di Costantinopoli II: Denz.- Schönrm., 424].

Costantinopoli III (680-681) – la verità della libera volontà umana di Gesù - contro ogni monofisismo. Il sesto concilio, condanna il monoenergismo e il

monotelismo, ultimi rigurgiti del monofisismo, che pongono in Cristo una sola attività e una sola volontà; riconosce invece l'esistenza di due attività naturali, divina e umana, e in particolare due volontà in armonia tra loro.

CCC 475 – Parallelamente, la Chiesa nel sesto Concilio Ecumenico [Concilio di Costantinopoli III (681)] ha dichiarato che Cristo ha due volontà e due operazioni naturali, divine e umane, non opposte, ma cooperanti, in modo che il Verbo fatto carne ha umanamente voluto, in obbedienza al Padre, tutto ciò che ha divinamente deciso con il Padre e con lo Spirito Santo per la nostra salvezza [Cf Concilio di Costantinopoli III (681): Denz. -Schönm., 556-559]. La volontà umana di Cristo “segue, senza opposizione o riluttanza, o meglio, è sottoposta alla sua volontà divina e onnipotente” [Cf Concilio di Costantinopoli III (681): Denz. -Schönm., 556-559].

Nicea II (787) – la verità dell'incarnazione – contro l'iconoclastia. Il settimo concilio di Nicea, definisce che è conforme alla verità dell'incarnazione raffigurare il Cristo nelle opere d'arte e tributare culto alle sacre immagini, perché l'onore in definitiva è rivolto alla persona rappresentata.

CCC 476 – Poiché il Verbo si è fatto carne assumendo una vera umanità, il Corpo di Cristo era delimitato [Cf Concilio Lateranense (649): Denz. -Schönm., 504]. Perciò l'aspetto umano di Cristo può essere “rappresentato” (Gal 3,1). Nel settimo Concilio Ecumenico la Chiesa ha riconosciuto legittimo che venga raffigurato mediante “venerande e sante immagini” [Concilio di Nicea II (787): Denz.-Schönm., 600-603].

CCC 477 – Al tempo stesso la Chiesa ha sempre riconosciuto che nel Corpo di Gesù il “Verbo invisibile apparve visibilmente nella nostra carne” [Messale Romano, Prefazio di Natale II]. In realtà, le caratteristiche individuali del Corpo di Cristo esprimono la Persona divina del Figlio di Dio. Questi ha fatto a tal punto suoi i lineamenti del suo Corpo umano che, dipinti in una santa immagine, possono essere venerati, perché il credente che venera “l'immagine, venera la realtà di chi in essa è riprodotto” [Concilio di Nicea II (787): Denz. -Schönm., 601].

In appendice si riportano i testi di alcuni simboli di fede:

Il Simbolo di Nicea I (325)

Il Simbolo di Costantinopoli I (381) nella versione di Calcedonia (451)

Il Simbolo di Epifanio, la Fede di Damaso, il Simbolo «Quicumque» (IV-V secolo)

La definizione di fede di Calcedonia (451)

Il Simbolo di Nicea I (325)

Il Concilio di Nicea, convocato dall'imperatore Costantino per convalidare la fede minata dalla crisi ariana, detto anche dei «318 padri» provenienti dall'oriente e dall'occidente, si tenne a Nicea dal 16 giugno al 25 agosto del 325; lo presenziò un delegato mandato da Papa Silvestro da Roma. Ario, un prete di Alessandria, aveva negato l'uguaglianza del Figlio con il Padre: egli riteneva che il Figlio fosse stato creato nel tempo dal Padre, il quale se ne fosse servito come strumento per la creazione del mondo. Nel suo Credo il Concilio proclamò solennemente la "consostanzialità" (omoousia) del Figlio con il Padre; al Simbolo segue un'esplicita condanna degli errori ariani. Sebbene non si tratti di un Credo battesimale vero e proprio, il Simbolo niceno esercitò un notevole influsso sui Simboli dei rituali battesimali del IV secolo. Redatto in greco, fu tradotto in latino. Tra le versioni in questa lingua si distingue per antichità quella di Ilario di Poitiers.

[La traduzione è fedele all'originale greco e inserisce tra parentesi quadre le varianti della versione latina di Ilario – in «*La fede cristiana*», 7-8 e DS 125-126]

Crediamo ...

In un solo Signore [nostro] Gesù Cristo, il Figlio di Dio,
generato [nato] unigenito dal Padre,
cioè dalla sostanza (*ousias*) del Padre,
Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero,
generato [nato] non creato [fatto],
consostanziale (*homooúsiôn*) al Padre [di una sola sostanza con il Padre],
per mezzo di lui [mediante il quale] tutte le cose sono state originate [fatte],
quelle nel cielo e quelle sulla terra.
Egli per noi uomini e per la nostra salvezza discese e si incarnò
e divenne [si fece] uomo, patì e risuscitò il terzo giorno [e] ascese nei cieli,
viene [verrà] a giudicare vivi e morti.

Coloro che invece [poi] dicono: «vi fu un tempo in cui il Figlio di Dio non era» e «prima di essere generato [nato] non era» e che fu originato [fatto] da ciò che non è (*ex ouk óntòn*), o coloro che annunziano che egli è di un altro principio (*ypostáseòs*) o sostanza (*ousia*) o che è creato (*ktistòn*) o soggetto a trasformazione (*treptòn*) o a mutazione (*alloiòtòn*), costoro la Chiesa cattolica condanna.

Il Simbolo di Costantinopoli I (381)

Il Concilio fu convocato dall'imperatore Teodosio I (347-395) a sostegno della fede espressa a Nicea contro la corrente ariana, non ancora del tutto estinta. Onde contrastare varie tendenze eretiche, come quelle di Eunomio e dei macedoniani (pneumatomachi), che negavano la divinità dello Spirito Santo, i 150 padri si radunarono soprattutto per definire la fede nella terza persona della Trinità, sulla quale il concilio di Nicea non si era pronunciato. Il Concilio si tenne dal maggio al luglio del 381 e vi facevano parte solo orientali. Papa Damaso non aveva una delegazione. Nessuna menzione del Simbolo di Costantinopoli sarà fatta in seguito nel concilio di Efeso (431), ma quello di Calcedonia (451) lo considererà come espressione della «fede dei 150 padri riuniti a Costantinopoli». In occidente il concilio di Costantinopoli sarà considerato ecumenico solo nel VI secolo, e ciò per il Simbolo in esso definito e, in particolare, per lo sviluppo dottrinale sullo Spirito Santo. La divinità della terza persona della Trinità viene proclamata verità dogmatica, anche se dichiarata in termini meno decisi rispetto a quelli usati a Nicea per definire la divinità del Figlio. Al Simbolo seguono vari canoni, nel primo dei quali si condannano errori circa la divinità del Figlio e dello Spirito. Il Simbolo di Costantinopoli, che a partire dal XVII secolo sarà conosciuto come «Simbolo niceno-costantinopolitano» quasi fosse un ampliamento del Credo niceno, non è stato composto nel Concilio. Si tratta di una versione revisionata del Simbolo di Epifanio di Salamina, incorporando vari elementi del Simbolo di Nicea e del Simbolo degli Apostoli. Alcune mutazioni sembrano essere state ricavate inoltre dal Simbolo di Cirillo di Gerusalemme. Sebbene non si tratti di un documento elaborato dal concilio di Costantinopoli, il Simbolo sembra essere stato promulgato dal Concilio. Dopo la sua approvazione e promulgazione acquistò ben presto un'autorità superiore a quella del Simbolo niceno, anche in occidente. Introdotto dapprima in oriente nella liturgia battesimale e poi nella messa, in seguito si diffuse in occidente all'interno della messa in forma leggermente differente.

[Qui viene data la versione del testo più antico del Simbolo originale in lingua greca, offerto dal Concilio di Calcedonia, e le varianti latine tra parentesi quadre – in «*La fede cristiana*», 12-13 e DS 150-151]

Crediamo ...

In un solo Signore Gesù Cristo, il Figlio unigenito di Dio,
generato [nato] dal Padre prima di tutti i secoli,
luce da luce, Dio vero da Dio vero,
generato non creato [non fatto],
consostanziale (*homoousion*) al Padre [della stessa sostanza del Padre],
per mezzo di lui sono state originate [fatte] tutte le cose;
per noi uomini e per la nostra salvezza discese dai cieli,
si è incarnato per opera dello Spirito Santo da Maria vergine e divenne uomo,
fu crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato e patì e fu sepolto
e risuscitò il terzo giorno secondo le Scritture
e salì [ascese] ai cieli e siede alla destra del Padre,

e viene [verrà] di nuovo nella gloria a giudicare vivi e morti;
del suo regno non ci sarà fine;

Non va abrogata la fede dei trecentodiciotto padri, riuniti a Nicea di Bitinia, ma deve restare salda, e va colpita da anatema ogni eresia: in particolare quella degli eunomiani o anomei, e quella degli ariani o eudossiani, e quella dei semiariani o pneumatomachi, e quella dei sabelliani, e quella dei marcelliani, e quella dei fotiniani, e quella degli apollinaristi.

SIMBOLO DI EPIFANIO (IV secolo)

[testo preso da «*La fede cristiana*», 8]

In una lettera indirizzata alla sua Diocesi nel 325, Eusebio, vescovo di Cesarea, fa riferimento a questa professione di fede con la quale è stato battezzato. La presentò al Concilio di Nicea perché venisse confermato. E' uno dei simboli che servirono da base per l'elaborazione del Simbolo di Nicea.

Crediamo ...

In un solo Signore Gesù Cristo, il Figlio unigenito di Dio,
generato dal Padre prima di tutti i secoli cioè dalla sostanza (*ousias*) del Padre,
luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato non creato (fatto)
consostanziale (*homooúsiôn*) al Padre (della stessa sostanza del Padre);
per mezzo di lui furono originate (fatte) tutte le cose,
quelle nei cieli e quelle sulla terra.
Per noi uomini e per la nostra salvezza discese dai cieli
e si incarnò dallo Spirito Santo e da Maria Vergine e si fece uomo,
fu crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato e patì e fu sepolto
e risuscitò il terzo giorno secondo le scritture
e salì nei cieli e siede alla destra del Padre
e viene di nuovo con gloria a giudicare vivi e morti, del suo regno non ci sarà fine.

«FEDE DI DAMASO» – SIMBOLO PSEUDO-DAMASIANO (V secolo)

[testo preso da «*La fede cristiana*», 14-15]

Questa professione di fede è stata attribuita a Papa Damaso, scritta da Girolamo. In realtà è degli inizi del V secolo, proveniente molto probabilmente dalla Gallia meridionale. Riflette l'enunciazione della fede in occidente, tipica di quel tempo, preoccupata di spiegare bene i termini greci, altrimenti incomprensibili, della traduzione latina. Ebbe una larga diffusione.

Crediamo in un solo Dio Padre onnipotente,
e in un solo Signore nostro, Gesù Cristo Figlio di Dio,
e in un solo Spirito Santo. [...]

Il Padre generò il Figlio, non per volontà né per necessità, ma per natura.

Nel tempo ultimo, il Figlio discese dal Padre per salvarci e per compiere le Scritture, egli, che mai cessò di essere con il Padre, fu concepito per opera dello Spirito Santo e nacque da Maria Vergine, assunse una carne, un'anima, un'intelligenza, cioè un uomo completo (*perfectum hominem*), e non depose ciò che era, ma iniziò ad essere ciò che non era; tuttavia in modo da essere integro nel suo (*in suo*) e vero nel nostro (*in nostris*). Infatti egli che era Dio nacque come uomo, e colui che nacque come uomo agisce come Dio, e colui che opera come Dio muore come uomo, e colui che muore come uomo risorge come Dio. Egli che, vinto il dominio della morte con quella carne nella quale era nato, aveva sofferto ed era morto, risuscitò il terzo giorno, ascese al Padre e siede alla sua destra nella gloria, che sempre ebbe ed ha. Crediamo che noi, purificati dalla sua morte e sangue, da lui verremo risuscitati nell'ultimo giorno in questa carne, nella quale ora viviamo, e abbiamo la speranza che da lui conseguiremo o la vita eterna come premio del buon profitto o la pena dell'eterno supplizio per i peccati.

SIMBOLO PSEUDO-ATANASIANO «QUICUMQUE» (V secolo)

[testo preso da «*La fede cristiana*», 16]

Sin dal settimo secolo questo Simbolo di fede è stato erroneamente attribuito ad Atanasio di Alessandria, che fu presente al concilio di Nicea come diacono e in seguito divenne il campione della fede nicena in oriente. In realtà, il contenuto del Simbolo dimostra chiaramente che esso appartiene a un'altra epoca e ad un altro ambiente. Si tratta di una composizione squisitamente latina della fine del V secolo, il cui autore, sconosciuto, ha goduto di grande autorità nella Chiesa latina. Questo Simbolo è un sommario dottrinale didattico, caratterizzato dall'approccio in ambiente latino al mistero della Trinità; le sue formulazioni antitetiche sono molto vicine allo stile di sant'Agostino; il suo carattere ritmico ha contribuito al suo impiego in varie liturgie occidentali.

La fede cattolica è questa:

che veneriamo

un solo Dio nella Trinità, e la Trinità nell'unità [...]

Ma per la salvezza eterna è necessario che egli creda anche fedelmente nell'incarnazione del Signore nostro Gesù Cristo. E' dunque fede retta che crediamo e professiamo che il Signore nostro Gesù Cristo Figlio di Dio è parimenti (*pariter*) e Dio e uomo: è Dio generato dalla sostanza (*substantia*) del Padre prima dei secoli, ed è uomo nato dalla sostanza della madre nel tempo; perfetto Dio, perfetto uomo sussistente di anima intelligente e di carne umana; eguale al Padre secondo la divinità, inferiore al Padre secondo l'umanità; egli, sebbene sia Dio e uomo, non è tuttavia due, ma un solo Cristo; uno solo però non per la riduzione della divinità in carne, ma per l'assunzione dell'umanità in Dio; è uno solo nella sua interezza, non per confusione della sostanza, ma per l'unità della persona. Infatti come un solo uomo è anima intelligente e carne, così l'unico Cristo è Dio e uomo. Egli patì per la nostra salvezza, discese agli inferi, il terzo giorno risuscitò dai morti, ascese ai cieli, si assise alla destra del Padre e di là verrà a giudicare i vivi e i morti. Alla sua venuta tutti gli uomini devono risorgere con i loro corpi e dovranno rendere ragione delle loro opere; e quanti operarono il bene andranno alla vita eterna, quanti invece il male nel fuoco eterno.

DEFINIZIONE DI FEDE DI CALCEDONIA (451)

[testo preso da «*La fede cristiana*», 216]

E' la formula cristologica per eccellenza: «senza confusione né mutazione, senza divisione né separazione». Rappresenta il punto di arrivo dell'elaborazione dogmatica dei primi 4 secoli e punto di partenza per gli approfondimenti teologici successivi.

Noi confessiamo un unico e medesimo Cristo Signore unigenito,

da riconoscersi in due nature non confuse (inconfuse), non mutabili (immutabili), non divise (indivise) non separabili (inseparabili),

non essendo mai stata tolta la differenza delle nature a motivo dell'unione,

anzi, essendo salva la proprietà di entrambe le nature, partecipano nel formare una sola persona e ipostasi (sussistenza), non diviso o ripartito in due persone, ma un unico e medesimo Figlio unigenito Dio, Verbo e Signore Gesù Cristo, come in precedenza i profeti di Lui e poi lo stesso Gesù Cristo ci ha insegnato, come pure il Simbolo dei Padri ci ha trasmesso (cfr il Simbolo niceno-costantinopolitano).

Conclusione

Per una teologia della centralità del mistero di Cristo

Cristocentrismo

Definire Cristo come “centro” della propria vita, del proprio essere, della propria spiritualità, è diventato ormai scontato. E’ un termine che si è imposto nell’uso ed è entrato nel linguaggio spirituale comune. Si può dire che è uno di quei fortunati *neologismi* scaturiti da quell’immenso movimento di rinnovamento ecclesiale che è stato il Concilio Vaticano II.

In termini teologici si parla di “cristocentrismo”, per indicare il principio di ogni “rilettura cristiana” della realtà. Così il mistero di Cristo, con il Concilio, è tornato ad essere il “centro” attorno al quale rivedere tutto: la liturgia, la morale, la spiritualità, la pastorale, l’assetto ecclesiale, la teologia.

Ma rimettere al centro la figura di Cristo è una operazione impegnativa. Piuttosto semplice annunciarla, ma molto complicato praticarla.

A livello esistenziale, significa vivere in un atteggiamento di conversione permanente e continua. Andare al centro significa allontanarsi dalla periferia, andare a ciò che costituisce il “cuore”, vale a dire, l’essenziale e l’assolutamente necessario, escludendo ciò che è secondario, accessorio, superfluo. Così nel gergo teologico-spirituale del dopo-Concilio, parlare di “spiritualità cristocentrica” è diventato ben presto sinonimo di spiritualità “essenziale”, in opposizione a spiritualità “devozionale”, fatta appunto di “pratiche” pletoriche, ripetitive e di secondo piano.

A livello teologico, significa far convergere tutta la riflessione attorno ad un centro, non statico, ma dinamico. Rimettere al centro del sistema la *figura di Cristo*, ha conseguenze enormi a livello metodico e contenutistico. Vuol dire ristrutturare tutti i trattati, organizzare un nuovo piano di riflessione, ripensare il tutto della fede attorno ad un “vivente”. Significa abbandonare lo schema metafisico classico e far rientrare la riflessione teologica dentro il movimento della *historia salutis*.

La persona, la vita, la morte e risurrezione di Gesù Cristo sono talmente centrali al mistero cristiano che si può dire – non senza torto – che il cristianesimo è Cristo. Questo naturalmente non significa che la cristologia esaurisca l’intera teologia, ma che ne rappresenti il principio ermeneutico, la chiave necessaria di interpretazione del fatto cristiano, il criterio fondamentale su cui misurare e giudicare ogni sistema filosofico, ogni dottrina teologica, ogni linguaggio mistico. La cristologia, nella sua impostazione storico-salvifica, è ciò che impedisce alla teologia cristiana di trasformarsi in filosofia, in teoresi astratta, in ideologia dogmatica, in dottrina.

Cristologia e teologia

La figura di Cristo è un evento di Rivelazione. Costituisce la Rivelazione “ultima” e “definitiva” di Dio nella storia degli uomini. Dio in Cristo ha detto tutto di sé e dell’uomo e del mondo. Ha svelato il suo modo proprio di agire, ha manifestato pienamente il suo disegno di salvezza e l’ha attuato, una volta per tutte.

Come evento di rivelazione però contiene un paradosso. Gesù Cristo è la via che conduce al Padre. Ma, nello stesso tempo, il Padre rimane al di là di tutto. Il Vangelo di Giovanni afferma che «Dio nessuno l’ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato (Gv 1,18). Il Figlio incarnato è l’esegeta del Padre, il suo fedele interprete. Dio in Cristo viene manifestato pienamente, ma rimanendo ancora invisibile, ineffabile. Dio è semplicemente “più grande” della sua manifestazione storica. Questo conduce a distinguere e a cercare una nuova articolazione tra il *Dio-in-sé* e il *Dio-per-noi*, tra *Trinità immanente* e *Trinità economica*, tra il *Deus absconditus* e il *Deus revelatus*.

Così dopo le grandi ricerche cristologiche degli anni ‘70 del Novecento, si è sentito il bisogno di riprendere in modo sistematico il rapporto tra cristologia e teologia e di inserire in questo rapporto la riflessione pneumatologica. Negli anni ‘80 la riflessione trinitaria ha conosciuto dunque un nuovo sviluppo su basi più corrette. Dal “Dio che opera per noi nella storia” si è cercato di tornare a “pensare-Dio nella sua trascendenza divina”. Privilegiando le categorie storico-salvifiche, centrando la riflessione sull’automanifestazione di Dio nella figura di Gesù, saldando così economia salvifica e teologia trinitaria, si è compiuto un passo decisivo per “comprendere Dio in Gesù Cristo” (parafrasando il titolo di un famoso studio di Lafont).

Cristologia e antropologia

Gesù, nel suo apparire in una vicenda storica concreta, non solo ha rivelato il volto del Padre ma, nello stesso tempo, ha rivelato l’uomo all’uomo (GS 22). Nell’avvento del Figlio di Dio c’è la manifestazione dell’uomo nuovo, dell’uomo escatologico. Cristo ha svelato una forma nuova di esistenza che è la forma archetipa su cui ogni altra esistenza va modellata, pena la piena realizzazione di sé. Alla coscienza della comunità cristiana nascente affiora la consapevolezza che solo conformandosi a Cristo è possibile essere salvi, cioè realizzare pienamente se stessi.

In altri termini, questo vuol dire che Cristo ha svelato una realtà che è in corso nella vita di tutti. L’uomo può vedere nella figura di Gesù Cristo, se stesso realizzato, l’uomo salvato, l’uomo posto già nel definitivo. La vicenda di Gesù diventa allora uno specchio, dove si può leggere il significato della propria vita, dove si può vedere, realizzata pienamente, la forma che deve assumere la propria vita. Tutto ciò che Dio

ha compiuto in Gesù Cristo, lo compie anche nella vita di ogni uomo.

In questa prospettiva Cristo non è tanto il buon esempio da imitare, ma costituisce un evento simbolico: l'evento più significativo, meglio corrispondente e quindi più efficace, dell'Amore, di quella realtà che dà pieno significato all'esistenza umana.

Oggi è diventato perfino banale parlare di amore, forse anche ambiguo, per le troppe caricature dell'amore, spacciate per Amore autentico. Ma Dio, dalla tradizione cristiana, è stato identificato con quanto c'è di più esaltante, bello e significativo per la vita di un uomo, che è l'esperienza dell'amore. L'affermazione «Dio è amore» è il vertice della Rivelazione cristiana contenuta nella prima lettera di S. Giovanni (1 Gv 4,8.16). Dio è stato identificato con quell'esperienza tipicamente umana, sempre ricercata, da tutti desiderata, ma mai pienamente posseduta. Esperienza che, per quanto parziale e provvisoria, apre al definitivo, perché è capace di sintetizzare tutti gli aspetti, tutte le dimensioni della vita di un uomo. Esperienza, quella dell'amore, che da sola è capace di far lievitare e dare splendore alla vita, di esaltare le migliori capacità ed energie dell'uomo. Dunque in Cristo si svela l'evento simbolico dell'amore, o meglio, della forma che l'amore dona all'esistenza umana.

La rivelazione dell'Amore di Dio in Cristo

L'Amore ha riferimento preciso nel mistero di Cristo: Egli è l'evento più bello, sorprendente e meraviglioso che Dio potesse offrire all'umanità. E' nient'altro che l'effusione dell'amore del Padre, il Figlio, che prende forma umana in Gesù, per manifestare il modo di amare proprio di Dio: dare la sua vita perché altri abbiano la vita in comunione con Lui, in modo perfetto e definitivo, nello Spirito Santo.

Quello manifestato in Gesù è un amore senza riserve e per tutti, che se fa preferenza di persone privilegia i peggiori, che sono i meno amati, e dunque, i più bisognosi di amore; un amore che è disposto a prendere su di sé tutti gli sbagli, tutti gli errori, tutte le colpe e perfino il rifiuto; un amore che trasfigura la vita di chi si lascia coinvolgere, di chi si lascia amare, di chi si abbandona alle attrattive dell'amore. E siccome questa è, non solo la più bella manifestazione di amore, ma anche la migliore risposta alle esigenze dell'amore, solo in Cristo l'uomo sarà in grado di lasciarsi soggiogare dalle esigenze dell'amore radicali che la vita impone a tutti. Chi dimostra nella vita di essere dominato nella condotta dall'amore, chi rispetta e asseconda le esigenze dell'amore, è già salvo: la sua vita ha assunto la forma definitiva.

E allora la vita assume il carattere dell'uomo nuovo: l'amabilità. Chi è amabile fa simpatia, suscita attrattiva, non passa inosservato: rende bella la vita di chi gli sta vicino. In una parola: salva, fa vivere, perché solo l'amore è in grado di vincere la disperazione e il non senso. E allora l'uomo amabile diventa anche la migliore espressione di Dio, simbolo del divino, perché il suo vissuto rimanda precisamente al modo di amare di Dio, anche se in maniera parziale, imperfetta, provvisoria.

Cristologia e teologia della Carità

Se la Rivelazione dell'Amore di Dio in Cristo è il centro della fede cristiana, allora la Carità nella Chiesa è tutto. E' tutto in tutti. E la teologia deve saper tematizzare questo centro, l'unica via per fare esperienza di Dio.

Ai credenti, e in modo privilegiato ai mistici, Dio si rivela come Amore nella Carità, conformando la loro esistenza a quella del Gesù di Nazareth: testimone, profeta e ministro dello Spirito del Padre. In questa dinamica, una vita consacrata alla Carità eroica verso i poveri, diventa la forma più alta e più autentica di esperienza cristiana. Ne risulta una cristologia che si risolve in una *Teologia della Carità* che, prima ancora di un insegnamento, ripropone l'ideale di vita cristiana nella forma più radicale della sequela di Cristo: il dono totale della propria vita a Cristo per i poveri.