PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA Facoltà di Teologia

TP1008 Cristologia e soteriologia

Dispensa

Professore: Amaury Begasse de Dhaem S.I. **Studenti**: Davide Ambu – Giacomo Gliottone

«Ma voi, chi dite che io sia?» (Mc 8,29)

INTRODUZIONE

La presente dispensa è relativa al corso TP1008 Cristologia e soteriologia, tenuto dal prof. Amaury Begasse de Dhaem S.I. nel secondo semestre dell'anno accademico 2020/2021, secondo dell'era Covid.

Si tratta del lavoro di *captatio* e *transcriptio* accurata e attenta di ogni parola uscita dalla bocca del docente durante le lezioni, grazie al doppio lavoro in tandem degli autori: una prima "raccolta" in classe durante la lezione (scrivendo come un "pianista da Montecitorio") è stata seguita da un ricontrollo in differita del contenuto, oltre che dell'ortografia e della sintassi.

A quanti si affidano a questo testo, nella fretta-studio tipica da sessione, auguriamo di riuscire ad arrivare fino in fondo... e di conoscere meglio il mistero di Gesù Cristo, Figlio di Dio e Salvatore.

Buona lettura!

Giacomo e Davide

PREFAZIONE

Dopo le prime lezioni del corso di Cristologia e Soteriologia tenuto dal professor Amaury Begasse S.J., i nostri occhi di giovani studenti di teologia si sono incrociati smarriti per la gran quantità di informazioni che il nostro cervello aveva ricevuto nel giro di poche ore di lezione. Le sensazioni provate erano un misto di stupore per la ricchezza che la lezione ci aveva consegnato e di entusiasmo che il professore già ci aveva trasmesso.

Allora è nata a Davide e Giacomo l'idea di creare una dispensa che contenesse le parole del professore nel modo più preciso possibile, in modo da poter rileggere con calma e attenzione il contenuto di ogni lezione, facilitando così l'assimilazione dei concetti. L'obiettivo non è solo avere uno strumento per preparare al meglio l'esame, ma anche avere un testo di riferimento che contenga l'inestimabile ricchezza del corso del professor Begasse, che non ci ha lasciati digiuni di una sua personale sintesi sulla materia, frutto di anni di studio e ricerca.

Era impressionante durante le lezioni sentire il rumore delle tastiere che in tutta l'aula risuonavano al ritmo delle parole del professore, ma ancor di più era stupefacente come Davide e Giacomo, fedeli al loro proposito, stessero concentratissimi sul loro lavoro, con un occhio al power-point che il professore proiettava e l'altro al computer, con le mani che si muovevano freneticamente sulla tastiera.

Alla fine del semestre, possiamo esser lieti di offrire ai nostri compagni di corso questa dispensa, frutto di impegno e costanza, dedizione e fatica da parte dei nostri amici stenografi, ai quali va il nostro grande ringraziamento con l'augurio di ogni bene nel loro cammino universitario e di crescita nella sequela del Signore Gesù.

È Lui, il Signore Gesù, il centro di queste pagine: il mistero della sua incarnazione è ciò che dà vita a tutto il nostro corso; il dono della salvezza che in Lui abbiamo ricevuto è sorgente di speranza per la nostra vita; l'attesa dell'incontro con Lui il fine a cui tendiamo.

Ad maiorem Dei gloriam.

Matteo Colucci

PARTE I CRISTO NELLA TRINITÀ

1. Gesù Cristo, «mistero di Dio». Il «poema» della rivelazione trinitaria

È una parte decisiva per cogliere l'identità di Gesù (cristologia) sia la sua missione (soteriologia). Questo capitolo è il primo nell'ordine del corso e prima nell'ordine della realtà divina, primo nella realtà della fede battesimale, anche se ultimo nell'ordine della rivelazione storica.

Ci offrirà la fonte originaria, l'orizzonte escatologico e la luce perenne a partire dalle quali potremmo capire il senso di questa triplice venuta o avvento di Cristo che struttura il nostro corso. Gli inni cristologici (Ef, Col) collocano proprio Gesù Cristo, la sua incarnazione e il suo mistero pasquale nell'eternità del mistero trinitario e nel disegno salvifico.

Notiamo che questo legame tra l'eternità di Dio trinitario e la temporalità della sua incarnazione storica è ciò che dà valore a ciò che lui vive nella carne e nella storia. Se possiamo parlare di misteri della vita di Cristo è perché colui che vive tali misteri è il Figlio mandato dal Padre. La prospettiva trinitaria è quella che fonda e assicura il valore salvifico, il peso dell'umanità di Cristo è ciò che da senso alla sua vicenda storica: è dare fondamento e valore salvifico a ogni momento vissuto da lui nella carne e nella storia, perché lo vive il Figlio inviato dal Padre.

1.1 «Chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv 14,9): in sinum Patris (Gv 1,18)

Cristo viene considerato in chiave trinitaria. Abbiamo l'orientamento di Gesù stesso nel seno del Padre. Gesù è l'icona del Padre: "Chi ha visto me ha visto il Padre". Partiamo dal dialogo che narra Giovanni: siamo durante la cena, nella notte prima della Pasqua, giovedì sera; Giuda è uscito e a breve Gesù e i discepoli andranno al Getsemani, in quel momento c'è la domanda di Pietro (dove vai?), Gesù allude di andare al Padre, ma Tommaso sembra non aver colto l'allusione: "non conosciamo la mèta, come possiamo conoscere la via?". Ecco poi la risposta di Gesù: "Io sono la via, la verità e la vita"; Filippo interviene e dice: "Mostraci il Padre e ci basta". Interessante la figura di Filippo: per lui è essenziale venire da Gesù e vedere Gesù (così lo presenta Natanaele), per riconoscere nel figlio di Giuseppe di Nazareth il Messia annunciato dalla Scrittura e lasciarsi guidare verso il Padre. Filippo ha capito che Gesù conduce al Padre, che è il Messia. Questo però non tocca ancora l'identità più profonda di Gesù: "Da tanto tempo sono con voi, e tu non mi hai conosciuto Filippo?". Filippo è l'unico discepolo chiamato da Gesù, gli altri sono chiamati in modo indiretto (secondo il quarto Vangelo): come mai anche lui non ha ancora capito? C'è un po' di amarezza perché Filippo non ha capito che Cristo non è solo colui che rinvia al Padre (come il Battista rimanda a Gesù), ma che è egli stesso il Padre visibile: "Io sono nel Padre e il Padre è in me". Giovanni vuole mostrare questa immanenza del Padre nel Figlio nella distinzione dei due (Io-tu). Il Mysterium Christi, se vogliamo raggiungere la sua identità ultima, deve andare fino al punto in cui Gesù è orientato al Padre così tanto da essere la sua icona nel mondo (Chi ha visto me ha visto il Padre che è in me).

Quindi non basta come Filippo riconoscere nell'umanità di Gesù il Messia che rimanda al Padre ma bisogna scoprire che Lui è la visibilità del Padre invisibile, un'unità che lo collega più strettamente al mistero di Dio (Gesù Cristo fa parte del suo mistero di Dio).

1.2 Da Cristo alla Trinità: triplice rivelazione

Da Cristo alla Trinità si intende che attraverso Cristo riceviamo una triplice Rivelazione sul mistero di Dio Trinitario. Questi elementi rivelati sono:

1.1.1 Monarchia del Padre: «pienezza fontale»

Cristo viene considerato in chiave soteriologica. Il Padre è il principio senza principio o l'origine senza l'origine; questo già ce lo mostra la Rivelazione scritturistica: Dio si è prima rivelato nella sua unicità nell'AT, nel NT la parola Dio quando è usata da sola di solito indica il Padre. L'asse centrale della Rivelazione del NT è la relazione Padre-Figlio, dove Gesù ci rivela Dio come suo Padre, come "fonte" in quanto Figlio inviato nel mondo e come fonte dello Spirito che procede dal Padre. Per questo ad es. la tradizione (Agostino) parla del Padre come fonte e origine di tutta la trinità: per questo si chiama "la monarchia del Padre". La Tradizione greca sottolinea maggiormente questo aspetto, ma anche nella tradizione latina, la troviamo in Bonaventura come "Padre quale pienezza fontale" (come una fonte, **pienezza** di fonte che si comunica ed è **feconda** = quanto diciamo «è in te la sorgente della vita», indica primariamente il Padre).

1.1.2 Relazioni di origine e processioni: la «taxis» trinitaria

Gesù ci rivela anche la taxis trinitaria, cioè che c'è un ordine (Padre, Figlio e Spirito). Gesù ci presenta il Padre come colui che lo ha generato, inviato, risuscitato, lui – il Figlio – ci rivela che il Padre è colui da cui procede ed è inviato in collegamento con Gesù "lo Spirito". Quindi il Padre è rivelato come origine e pienezza fontale, da cui scaturiscono - perché lui si auto-comunica nella sua fecondità il Figlio e lo Spirito. Questo è importante perché secondo la logica dell'amore, il Padre comunica tutto ciò che è tranne il fatto di essere Padre; l'amore non genera un puro medesimo, non fa clonaggio, genera una forma di alterità in Dio: il Figlio e lo Spirito si distinguono dal Padre pur essendo tanto Dio quanto il Padre.

Ciò ci aiuta a comprendere la possibilità che una persona della Trinità possa assumere un'alterità creata assumendo l'umanità, cioè il fatto che Dio assume una forma umana. Dio già si auto-comunica in una forma di alterità: può comunicarsi, se lo vuole, anche in un'alterità creata come l'uomo; è una condizione di pensabilità dell'Incarnazione.

Come questa alterità ci è presentata nella Trinità? Pensiamo alle parole attribuite alla seconda persona: **Figlio** come "Verbo" e "immagine". Il figlio connota l'alterità perché il Figlio si distingue dal padre;

il **Verbo** è molto più immanente alla persona che lo concepisce e poi lo pronuncia. Nelle due metafore, del figlio e del verbo (trinità e immanenza), si illuminano vicendevolmente e permettono di comprendere la terza espressione del Figlio come immagine: è un'alterità sì, ma immanente in Dio a modo di somiglianza.

L'avere la parola "figlio" ci evita di pensare che il Padre, il Figlio e lo Spirito sarebbero solo delle modalità di apparire di Dio (**modalismo**). L'immagine è distinta, poiché il Figlio è davvero distinto del padre; ma la parola "verbo" ci aiuta a capire, a evitare di pensare ad una filiazione che sarebbe come qualcosa di esterno (di temporale, di materiale, che potrebbe essere subordinato, inferiore al Padre) o eventualmente una filiazione adottiva. Quindi ci evita l'adozionismo e il subordinazionismo (non inferiore al padre, non adozionismo, non subordinazionismo). Mettendo insieme ciò che portano

le due metafore, quella del Figlio e quella del Verbo, scopriamo che la seconda persona è immagine in quanto similitudine interiore al mistero di Dio.

Il NT ci offre anche un'altra linea per capire le distinzioni tra le persone: sono tutte le metafore dell'amore; si parla di generazione, intimità, condivisione (specialmente nel quarto Vangelo). Per questo Agostino nell'VIII libro del *De Trinitate* dice che la Trinità si compone dall'**amante** (Padre), dall'**amato** (Figlio) e dall'**amore** (Spirito) che fa il legame tra loro due. Ma anche nel Medioevo, Riccardo di San Vittore riprende Agostino ma cambia il terzo termine: si parla dell'amante, dell'amato e del co-amato (sempre lo Spirito Santo).

In questo ordine (o in questa *taxis*) il Figlio, il Verbo, sta in posizione mediana e questo sarà importante per capire perché è il Figlio che si è incarnato (e non il Padre o lo Spirito).

1.1.3 Pericoresi (in latino "circumincessione") e *cointimitas*: compenetrazione e «reciprocità»

Pericoresi tradotto in latino in circumincessione, cointimitas è un termine bonaventuriano. Possiamo tradurlo come **compenetrazione** e **reciprocità**. Il NT (ad es. nel dialogo di Gesù con Filippo) ci parla di una immanenza "mutua" tra il Padre e il Figlio: il Padre è in me, e io sono nel Padre. È conoscenza mutua, amore mutuo, glorificazione mutua. È quindi una forma di compenetrazione e di reciprocità tra le persone divine, che possiamo allargare allo Spirito se consideriamo la sua azione nella vita di Gesù come descritta dai vangeli.

Quindi l'esser uno di Dio (Padre, Figlio e Spirito) si declina come l'essere uno nell'altro. Si tratta quindi di una distinzione delle persone ma che sono una nell'altra nella realtà unica del Dio amore. Ed è questo che cerca di esprimere il termine di "**pericoresi**".

Ma ciò che è interessante per noi è che se questo concetto oggi è usato in teologia trinitaria, all'origine era usato in cristologia per dire la compenetrazione dell'umanità e della divinità in Gesù Cristo; è solo dall'VIII sec. che Damasceno lo usa anche per la Trinità. Difatti la nostra cristologia "espressiva" ci porterà a riflettere sulla divinità e sull'umanità come l'uno nell'altro e non come uno e l'altro.

Mentre la *taxis* ci indicava un ordine (Padre, Figlio e Spirito, la pienezza fontale è solo il padre), qui abbiamo la dimensione della reciprocità nell'uguaglianza tra le persone divine. Questa dimensione di reciprocità è meglio manifesta dalla persona dello Spirito Santo: Agostino nota che lo Spirito Santo non ha nome proprio, perché Spirito e Santo lo sono anche il Padre e il Figlio, hanno messo queste realtà comune ai due altri insieme, per indicare colui che è il legame, colui che esprime la reciprocità di questa immanenza mutua delle persone divine.

1.3 Gesù Cristo, «relazione di relazioni»

Consideriamo Gesù come essere relazionale, lo chiamiamo relazione di relazioni. A livello trinitario e cristologico dobbiamo articolare delle relazioni; a livello di persona, ipostasi o subsistenza, termini che ci aiutano a rispondere alla domanda "Chi è Gesù Cristo?": il Figlio incarnato; la natura (sostanza o essenza) che ci aiutano a rispondere alla domanda: "Che cosa è Gesù Cristo?": Dio è uomo.

A livello della cristologia come a livello della trinità abbiamo una relazione di relazioni anche se rovesciata: nella Trinità tre persone una natura, in Cristo una persona due nature, ma riguarda sempre mettere in relazione delle relazioni.

1.1.4 Gesù, essere relazionale

L'essere relazionale di Cristo lo vedremo in tre momenti: innanzitutto nella dimensione relazionale di alcuni misteri chiave della sua vita, poi considerando alcune realtà e termini relazionali che lo caratteristico e poi commentando l'icona della trinità di Rublev.

1.3.1.1 Misteri relazionali

Se guardiamo la vita di Cristo nei momenti chiave della sua esistenza vediamo questa dimensione relazionale trinitaria sempre presente. Pensiamo al concepimento: nel racconto dell'annunciazione c'è la dimensione trinitaria dell'atto del concepimento. Lo stesso per il ritrovamento di Gesù nel tempio (unica parola nei Vangeli di Gesù prima del battesimo): "non sapevate che devo occuparmi delle cose del Padre mio", Lui relativizza le relazioni familiari alla relazione essenziale con il Padre eterno. Pensiamo al battesimo: entrata nella vita pubblica con "la teofania trinitaria"; nei sinottici c'è il racconto della Trasfigurazione, anticipo del cammino verso la pasqua; la passione e l'evento nel Getsemani: sentiamo la parola Abba Padre; sulla croce (ultime parole di Gesù) Luca fa dire a Cristo: "Padre consegno il mio Spirito". La risurrezione (dal NT) è percepita come atto trinitario, l'ascensione lo porta alla destra del Padre, la pentecoste è l'invio dello Spirito Santo. Da un capo all'altro della vita di Gesù c'è una relazionalità trinitaria che lo caratterizza.

1.3.1.2 Realtà e termini relazionali

- **Figlio:** è un'espressione tipicamente relazionale perché rimanda a un padre;
- **Verbo:** è un'espressione relazionale perché rinvia alla mente che ha concepito e espresso il Verbo.
- **Immagine:** rimanda al modello (archetipo) in funzione del quale è fatta l'immagine;
- L'amato: rimanda all'amante.

A questo collegamento di Gesù nella relazione con il Padre, possiamo aggiungere, che ci sono elementi che lo collegano allo Spirito e i testi del NT che lo collegano alla creazione (tutto è stato creato in Cristo, mediante il Cristo e in vista di Cristo); ciò significa che il mistero di Gesù va capito

sempre alla luce di questa triplice relazione: quella con il Padre e con lo Spirito, quella con l'universo creato, quella con l'umanità (di cui fa direttamente parte).

1.3.1.3 Lex orandi: l'icona di Rublev

Dei misteri relazionali i termini che lo caratterizzano e le realtà vediamo nell'icona di Rublev. Il Figlio sta al centro, davanti all'altare, sullo sfondo ha l'albero della vita. La sua realtà è indicata sia dalle due dita poste sull'altare, sia dai colori (blu divino e rosso umano) ma anche con la coppa e la stola sacerdotale gialla. La sua testa è girata



come quella dello Spirito, che sta a destra dell'icona, verso il Padre che sta a sinistra dell'icona: tutti e due sono orientati verso il Padre. Perché il Padre è la fonte del loro essere divino (è pienezza fontale), ma anche delle loro missioni economiche.

Il Padre è anche la fonte del creato che circonda la cena e della casa, cioè la chiesa, abbozzata nel fondo a sinistro, realizzata nell'eucarestia del Figlio e nel dono dello Spirito. In questa icona, Cristo appare prefigurato (perché normalmente è una scena che rappresenta la scena di Mamre, della Genesi), cioè l'essere-per-il-Padre (quello orientato verso il Padre) nella sua identità ma anche l'essere-per-noi nella sua missione di ricondurci (anche tutta la realtà) al Padre, anche noi siamo orientati come il loro sguardo verso il Padre.

1.1.5 «Relazione di relazioni»: distinzione, comunanza, singolarità

Damasceno scrive:

Cristo s'incarnò assumendo la carne da [Maria] la primizia della nostra massa, una carne animata da un'anima razionale, cosicché l'ipostasi di Dio Verbo faceva da ipostasi, cioè faceva sussistere in sé questa realtà umana cosicché questa ipostasi o persona che era semplice (solo divina) avendo assunto l'umanità, è composta adesso di divinità e umanità che si compenetrano come abbiamo detto.

Damasceno poi cerca di cogliere ciò che distingue Gesù dalle altre persone divine (Lui non è il Padre e non è lo Spirito), ma anche ciò che lo distingue da Maria e dagli atri uomini (noi), perché ha anche una fisionomia umana unica, particolare e inconfondibile.

E per questo che lo esprime con questo linguaggio: La sua ipostasi composta portava la proprietà caratterizzante e determinante della divina figliolanza di Dio Verbo, secondo cui si distingue dal Padre e dallo Spirito, e le proprietà caratterizzanti e determinanti della carne secondo cui si distingue dalla madre e dagli altri uomini.

È l'aspetto personale-ipostatico di Gesù che lo distingue dagli altri: sia dalle persone divine (Padre -Figlio) sia da Maria o da noi per la sua fisionomia umana particolare (dagli altri uomini).

Ma bisogna mostrare anche ciò che lo accomuna sia a Dio e sia a noi:

Damasceno continua:

E inoltre portava anche le proprietà della natura divina secondo cui è unito al Padre e allo Spirito Santo, e i contrassegni della natura umana secondo cui è unito alla madre e a noi.

Questo è l'ambito di ciò che sarà detto "due nature" o "sue essenze".

Dopo aver visto ciò che lo distingue e ciò che lo accomuna, bisogna vedere una cosa assolutamente singolare in Gesù Cristo (ultima parte di Damasceno):

E ancora, differisce dal Padre e dallo Spirito e anche dalla madre e da noi per essere egli il medesimo insieme Dio e uomo: questa è la proprietà singolare dell'ipostasi del Cristo.

Cristo è un caso unico: il Padre e lo Spirito non hanno la natura umana, Maria e gli uomini non hanno la natura divina. Cristo è una singolarità assoluta: Cristo è relazione di relazioni, perché ha mostrato relazioni di distinzione e relazioni di comunanza. Queste relazioni le ha messe insieme: distinzione e comunanza insieme in Cristo, per dire la singolarità assoluta di Gesù Cristo all'intersezioni di queste distinzioni personali e di queste comunanze essenziali.

1.1.6 Paradosso della Trinità, fondamento del paradosso di Cristo

Quest singolarità "paradossale di Cristo", dovuta alla compenetrazione delle sue nature nell'unità di una sola persona, ha la sua fonte o condizione di possibilità nel paradosso della trinità.

La trinità è il presupposto dell'intellegibilità dell'incarnazione: abbiamo un Dio già in sé, ha generato un'alterità intra-divina, il Figlio, e così possiamo capire che tale alterità può assumere forma umana.

Così la cristologia è porta di ingresso e fonte di conoscibilità del Dio trinitario: da Cristo alla Trinità (triplice rivelazione); ma a sua volta la Trinità è il fondamento e la fonte della comprensibilità del mistero di Cristo: dalla trinità a Cristo. Infatti la tradizione ebraica o musulmana, che non ha dio trinitario, non contemplano nemmeno l'incarnazione, perché i due misteri sono intimamente collegati.

Fin qui abbiamo trattato Gesù Cristo mistero di Dio, poema della Rivelazione trinitaria che riguarda l'identità relazionale di Gesù.

2. Gesù Cristo, triplice *Verbum* per noi. Il «poema» della salvezza trinitaria

A livello soteriologico parliamo della salvezza trinitaria. Ci saranno 2 elementi:

2.1 «Poema» trinitario storico-salvifico: il triplice Verbo e le Persone divine

Questo mistero, al triplice Verbo di Bonaventura: perché Lui contempla Dio in chiave trinitaria e in chiave storico-salvifica (verbo increato, verbo incarnato, verbo ispirato passiamo dalla prima creazione fino alla parusia come ornamento della nuova creazione).

Che cosa è il verbo increato? È il verbo immanente in Dio nel quale il padre esprime se stesso (=Verbo) ed esprime nel suo Verbo tutte le cose, cioè tutta la creazione. Significa che la creazione ha una relazione particolare con la seconda persona divina. Ancora di più nella Genesi si dice che l'uomo è creato a immagine somigliante di Dio: ora chi in Dio è somiglianza e immagine perfetta del Padre se non il Figlio? Quindi l'uomo ha una relazione molto particolare già a livello della creazione il Verbo. Questo ci aiuta a pensare all'intellegibilità dell'Incarnazione.

C'è una relazione privilegiata a livello della creazione tra il primo Adamo e il Figlio, o per dirla come Paolo tra il primo Adamo e l'ultimo Adamo.

Il verbo incarnato è il Figlio: è l'unico che si è incarnato, perché?

Perché doveva riportarci alla conoscenza di Dio e conveniva che fosse colui che nella trinità è il logos, Verbo, a ricondurci alla conoscenza di Dio; ma doveva anche ricondurci alla somiglianza persa con il peccato e conveniva che fosse colui che nella trinità era somiglianza del Padre; doveva ricondurci alla filiazione divina: conveniva che fosse colui che è Figlio. Quindi c'è un'affinità tra Verbo, Figlio e Immagine e l'opera salvifica che doveva attuare in noi. Cioè non solo una relazione a livello della creazione ma anche a livello della salvezza.

Il verbo ispirato: contempla l'opera dello Spirito, che ispira in noi il Verbo per configurarci a Cristo, Verbo incarnato.

Verbo increato ci accompagna fino all'incarnazione, Verbo incarnato è colui che contempleremo in quel momento, Verbo ispirato ci accompagnerà in tutta la storia della Chiesa fino all'opera finale della nuova creazione.

NB. Il Verbo increato NON è il Padre, il Verbo ispirato NON è lo Spirito. Ma il verbo increato essendo il Padre che esprime se stesso e tutte le cose e rimanda al Padre e il Verbo ispirato, indicando l'azione dello Spirito rimanda allo Spirito, sono concetti relazionali, ma per noi Gesù Cristo è il Verbo increato, incarnato e ispirato.

2.2 Singolarità e universalità della salvezza nella teologia cristiana delle religioni

Alcuni dicono che sia la questione cristologica-soteriologica dl XXI secolo, quella della salvezza universale operata da Gesù Cristo, nel contesto del pluralismo religioso.

- a. Questo modo di pensare ci permette di rispondere adeguatamente alle domande. Consideriamo il Verbo increato in cui tutto è creato, specialmente l'uomo con cui c'è una relazione particolare con Lui: possiamo comprender come in tutta la creazione e le culture umane c'è un "seme" del Verbo (Giustino), si fonda in una visione in cui tutto è stato creato nel Verbo increato, cioè ha relazione con il verbo. Niente esiste che non abbia una certa relazione con il Creatore.
- b. Il Verbo incarnato ci aiuta a pensare, come dice GS 22, che quando si è unito all'umanità Cristo si è unito in qualche modo lui stesso a ogni uomo, perché se colui nel quale mediante il quale e in vista del quale tutto è stato creato, specialmente l'uomo, se quella persona si fa uomo, cioè assume ciò che è stato creato in Lui, questo non può non avere un effetto su tutta la natura umana.
- c. Questo Verbo ispirato ci aiuta a capire l'altra affermazione di GS22: cioè che lo Spirito Santo offre a ogni uomo **la possibilità di essere associato al mistero pasquale di Cristo**, perché se la sua azione consiste a ispirare il Verbo incarnato, cioè a configurare a Cristo, possiamo contemplare come lo fa non solo attraverso i sacramenti ma anche in un modo che solo Dio conosce offrendo la partecipazione al mistero pasquale di Cristo e quindi rimane l'unico salvatore e l'unico mediatore.

Questo è solo una pista che riprenderemo.

Trinità immanente = Trinità in sé, indipendentemente dall'economia della creazione e della salvezza

Trinità immanente = si riferisce alla creazione

PARTE II

CREAZIONE IN CRISTO E DECREAZIONE CONTRO CRISTO

Il mistero di Cristo appartiene a Dio, ma se ciò è vero, è anche vero che questo mistero (di Cristo che appartiene a Dio) è consegnato al mondo, al mondo ferito, perché è dal nostro mondo che Cristo trae la sua umanità e la trae per ricondurla al Padre mediante lo Spirito. Per capire questo dobbiamo considerare in un primo momento "la venuta del mondo a Cristo", cioè nell'atto di creazione Dio chiama a sé le creature dal nulla, e se la creazione è in Cristo possiamo dire che le cose sono chiamate a Cristo dal nulla (momento della creazione); poi contempleremo la venuta di Cristo nel mondo.

Creazione e decreazione sono insieme perché nella Bibbia nei primi tre libri sembrano costituire un solo racconto iniziale (con i 3 primi capitoli della Genesi). Appena siamo entrati nello sguardo di Dio sulla creazione entriamo a contemplare il mistero della libertà umana (che chiamerà poi la salvezza del mondo)

Interessante è che **creazione, peccato e salvezza** sono tutti e tre universali, perché sono in relazione con l'unicità dell'unico Dio, ma ognuno a suo modo: la creazione è unica, tocca tutta la realtà perché procede dall'unicità di Dio; il peccato anch'esso è universale perchè contesta questa unicità di Dio; e la salvezza è universale perché richiama questa unità e unicità di Dio. Ecco perché la salvezza ha una dimensione di "NUOVA CREAZIONE".

Vediamo i due momenti: la creazione in, mediante e in vista di Cristo (Col 1,16) e ciò che chiamiamo la tentazione della "decreazione" (si tratta di un peccato già contro Cristo, ovviamente il Cristo che deve venire).

1. «Creati in, mediante, in vista di Cristo» (Col 1,16)

1.1 La creazione nel Verbo/Figlio/Immagine (espressioni del NT per indicare la seconda persona della Trinità)

Naturalmente la Tradizione ha visto subito che c'era un legame tra Gen 1,1 (In principio Dio creò il cielo e la terra) e Gv 1,1 (in principio era il Verbo) e ha visto questo legame tra i due versetti tanto più facilmente che già la scrittura fa questa relazione. Infatti Giovanni stesso indica il ruolo del verbo nella creazione: "in Lui tuto è stato fatto"; Paolo fa lo stesso, cioè collega questa idea di principialità del Verbo o di Cristo con il suo ruolo nella creazione; lo stesso fa la Lettera agli Ebrei. Così che la tradizione ha capito che "In principio Dio creò il cielo e la terra" significa "nel Verbo, nel Figlio, nell'immagine" avviene questa creazione (Origene, tradizione medievale).

Questo poteva fondarsi su alcuni elementi dell'AT che indicava che la creazione era stata fatta tramite la "sapienza" di Dio o tramite il soffio divino. Quindi la creazione ha un rapporto non solo con Dio che crea tutto, ma specificamente con il Figlio, Verbo, Immagine nella quale il Padre esprime la creazione.

Ma se ciò vale per tutta la creazione (Dio disse), ciò vale in particolare per l'uomo che è creato nell'immagine e somiglianza (o come dice la CTI, "l'immagine somigliante"). Questo è importante perché colui che nella Trinità è l'immagine del Padre e la somiglianza perfetta del Padre è proprio il Figlio, il Verbo, l'immagine. Così l'uomo e la donna sono creati a immagine somigliante è dire già che c'è una caratteristica filiale nella creazione dell'uomo, perché immagine e somiglianza sono caratteristica della filiazione.

Considerare che tutto è creato nel Figlio, Verbo, Immagine, ma specialmente l'uomo ha una relazione del tutto particolare, da una parte ci permette di capire come la decreazione avrà un elemento

di contestazione del Figlio/verbo/immagine e dall'altra parte ci aiuta a capire l'incarnazione del Figlio/Verbo/Immagine: si incarna nella cosa in cui più lo somiglia, cioè l'uomo

1.2 La creazione e l'incarnazione nel disegno di Dio (cioè relazione ancora con Gesù Cristo)

Questo perché la Scrittura non dice solo che siamo creati nel Verbo, Immagine o Figlio eterno, dice anche (riprendendo san Paolo) che siamo creati in Cristo, ma allora come mai la creazione può essere detta in Cristo che non è ancora venuto nella carne?

Possiamo allora chiederci: Sarebbe possibile che la creazione come lo vediamo nel primo racconto e nel secondo racconto della creazione sia così ordinata all'uomo come apice (I racconto), o sia così ordinata all'uomo come centro (II racconto), se Dio non avesse già avuto di mira (prima della fondazione del mondo) il volto umano del suo Figlio nella Trinità (come lo contempla Dante nella Divina Commedia in modo stupendo)?

Questa domanda può essere espressa meglio: l'antropocentrismo relativo (ma comunque antropocentrismo) dei due racconti iniziali della creazione sarebbero pensabili se l'antropos (l'uomo) non fosse già concepito da Dio in vista dell'Ecce homo che si rivelerà in Gesù?

Quindi è certo che Cristo è l'omega in cui tutta l'umanità è ricapitolata, tutta la creazione (come insisteva Ireneo), ma è anche l'alfa, colui che Paolo chiama il "primogenito di ogni creazione".

Contributo di Tertulliano:

«In qualsiasi forma infatti il fango venisse modellato, veniva pensato Cristo, l'uomo futuro» (TERTULLIANO, *Res.*, 6, 3, in *Opere dottrinali 3/2.b*, Città Nuova (Scrittori cristiani dell'Africa romana 3/2.b), Roma 2010, 278-279)

È la citazione che c'è in GS 22; Dio modella l'uomo, lo plasma, mette il suo soffio di vita, avendo già davanti a sé l'immagine di Cristo suo Figlio.

Altro contributo di Guardini:

«È stato creato per mezzo di lui tutto ciò che è stato creato; e tutto quanto ha una fine, consegue la sua fine per mezzo di lui». (R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, Morcelliana, Brescia 2005, 646.)

Cristo è la mano creante del Padre. (R. GUARDINI, *Il Signore*, 618.)

L'incarnazione in questa prospettiva è la finalità e il centro dell'autocomunicazione economica del Dio trino ed uno; c'è un'antifona del breviario che dice: «ora si compie il disegno del Padre, fare di Cristo il cuore del mondo». Questo è il disegno del Padre, un disegno originario, perchè in Dio non c'è un prima e un poi, è un disegno eterno, quando crea l'uomo ha già in vista l'incarnazione del suo Figlio in cui come dice Paolo «siamo scelti, benedetti, predestinati, in Cristo prima della creazione del mondo».

Allora l'incarnazione del Figlio porta a compimento e pienezza la creazione, ma non perché Dio sia obbligato a perfezionare la sua opera, che non sarebbe perfetta, **ma perché la creazione è stata pensata eternamente da Lui** – anche se attuata temporalmente – in vista dell'incarnazione del suo Figlio e in vista del dono della filiazione divina fatta in Cristo. Modellando l'uomo il Padre aveva già in vista Gesù Cristo suo Figlio incarnato.

1.3 La creazione e la croce nel disegno di Dio

Nel secondo racconto di creazione emerge la figura dell'albero della vita: è una cosa un po' misteriosa, perché da una parte sembra distinguersi o confondersi con l'albero della conoscenza del bene e del male, da una parte sembra un elemento della creazione tra altri, d'altra parte sembra trascendere la creazione, come simbolo di questa presenza di Dio vivificante in tutto il creato (albero della vita – albero vivificante). Così nell'AT nei proverbi sarà interpretato riconoscendo in quell'albero la sapienza di Dio, una sapienza vivificante.

L'apocalisse lo connette direttamente con Gesù Cristo, l'agnello in piedi immolato.

C'è un legame quini tra albero della vita e legno della croce. Perché quando Dio crea l'umanità con il disegno di renderci partecipi della filiazione divina, vuole renderci partecipi come partner di un'alleanza che implica la nostra libertà. La caduta non era inevitabile (su cui Guardini insiste molto), però comunque nella sua prescienza eterna Dio poteva conoscerla in anticipo, così che contemplando il suo Figlio incarnato, quando modellava l'uomo, poteva anche contemplare questo Figlio che avrebbe amato gli uomini fino alla fine, dando la vita sulla croce.

Nell'affresco della cupola della Sistina di Michelangelo, nella scena di creazione la collina che è dietro l'uomo sarebbe il monte dell'Averna in cui san Francesco ha ricevuto le stimmate, è stato configurato a Cristo nella sua passione: Michelangelo forse intende suggerire che la creazione dell'uomo si fa non solo sullo sfondo dell'incarnazione ma già sull'orizzonte della croce.

Ci sono 2 testi che sono stati interpretati in questo senso:

 La prima lettera di Pietro: parla di Cristo come l'agnello conosciuto in anticipo, prima della fondazione del mondo; quindi quando Dio crea, vede già Gesù Cristo come l'agnello che sarà immolato.

Non a prezzo di cose effimere, come argento e oro, foste liberati dalla vostra vuota condotta, ereditata dai padri, ma con il sangue prezioso di Cristo, agnello senza difetti e senza macchia conosciuto in anticipo prima della fondazione del mondo, ma negli ultimi tempi manifestato per noi (1Pt 1,18-20).

- Per il testo dell'Apocalisse ci sono due possibili traduzioni:
 - «Lo adoreranno tutti gli abitanti della terra, il cui nome non è scritto nel libro della vita dell'Agnello, immolato fin dalla fondazione del mondo», facendo pensare ad alcuni teologi che Cristo sarebbe già immolato fin dalla creazione del mondo (sembrerebbe troppo eccessivo).
 - o «Lo adoreranno tutti gli abitanti della terra, il cui nome non è scritto, fin dalla fondazione del mondo, nel libro della vita dell'Agnello immolato (Ap 13,8).
 - No si dice che l'agnello è immolato fin dalla fondazione del mondo, se no il Golgota perde il suo valore, il suo significato, ma ciò che è fin dalla fondazione del mondo è il fatto che il nostro nome non è scritto nel libro della vita.

Di conseguenza l'incarnazione non è avvenuta perché c'è la creazione da perfezionare, perché fin dall'inizio era opera compiuta (Dio vide che questo era buono, molto buono), e non è avvenuta perché la creazione doveva essere raddrizzata a causa del peccato ma è la creazione che è avvenuta affinché Dio possa comunicarci nel suo figlio incarnato, in cui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità, la filiazione divina, possa far avvenire la nuova creazione. Il motivo principale

dell'incarnazione è Dio come bontà, amore e unità: QUESTA PERÒ È UNA TESI CHE ABBIAMO PRESENTATO, MA NON È LA POSIZIONE SEGUITA DA TUTTI I TEOLOGI.

2. Tentazione della de-creazione: peccato contro Cristo

Riprendendo Anselmo e successivamente Bonaventura: il primo peccato non è solo contro Dio in genere, è più specificamente contro il Figlio.

Siamo partiti dall'idea che il primo Adamo è creato in funzione dell'ultimo Adamo, cioè di Cristo. Ma siccome si tratta della creazione di **libertà** veramente libere, vediamo che irrompe quasi immediatamente il peccato. Nel racconto biblico (per questo dicevamo che forma quasi un solo racconto iniziale) è così vicino all'atto originario della creazione che appunto viene chiamato peccato originale perché è collocato nel racconto il più vicino possibile all'atto originario della creazione.

Dio aveva dato un primo comandamento, quello della fecondità, ma non era stato ancora esercitato dai progenitori. Ed Eva sarà chiamata così da Adamo dopo che avrà partorito il primo figlio. Ma non siamo ancora in quel momento, siamo prima. Si presenta come un atto di disobbedienza e procede da un **uso sviato della libertà**. Infatti ciò che minaccia realmente la libertà è il desiderio di totalità, perché tale desiderio chiude lo spazio, lo satura. Il limite, invece, tiene lo spazio aperto ed è così garante dell'alterità: il desiderio di totalità vuole sempre mangiare l'altro. Per questo Dio aveva dato il comandamento del **limite**: «Potete mangiare da tutti gli alberi eccetto uno»; è un modo di preservare la libertà e di far sì che la filiazione divina sia accolta e ricevuta come dono.

Ora è proprio questo che il peccato cerca di attaccare, di mettere la mano su questo dono gratuito di Dio (diventare come Dio). Per questo appare come un tentativo di "de-creazione". Ora se l'atto creato è fatto in Cristo, mediante Cristo e in vista di Cristo, e se il peccato delle origini tenta di mettere la mano sul cuore del dono della creazione, allora in modo specifico diviene un peccato contro Cristo. Già questo ci permette di vedere la relazione di creazione particolare che aveva l'uomo con il Figlio, anche il modo in cui il peccato tenta di de-creare ciò che è stato creato nel Figlio.

2.1 Il peccato del serpente o peccato degli angeli ribelli

Relazione con la sua invidia davanti alla prospettiva dell'Incarnazione

Riconsideriamo il peccato del serpente o degli angeli ribelli. In questa figura del serpente c'è qualcosa di ambiguo: da una parte è una creatura, sia nel primo che nel secondo racconto della creazione, inferiore e sottomesso, ordinato all'uomo, buona come ogni realtà creata e da questo punto di vista sembra una realtà innocua e innocente.

D'altra parte nel dialogo con la donna vediamo la figura di uno che è di grande abilità nel **manipolare la parola creatrice**, nell'instillare il dubbio sulla verità, la bontà, la generosità di Dio, nell'opporre la creatura al suo creatore come se fossero potenziali rivali.

Questo modo di procedere suggerisce non una creatura "bassa" e innocua ma una intelligenza spirituale, particolarmente sottile anche se pervertita che cerca di rompere il legame privilegiato tra Dio e l'uomo. Così emerge l'idea che dietro questa figura simbolica ci sarebbe una creatura spirituale, un "angelo", trasfigurato in un angelo di luce. È proprio ciò che fa il racconto biblico: poco a poco fa emerge questa realtà che la Genesi fa apparire come serpente, come una potenza invidiosa,

menzognera, seduttrice. Così poco a poco il racconto biblico lo collega ad altre figure all'inizio ambigue, come quella di satana, del diavolo (satana=avversario, diavolo=divisore), il drago o gli angeli ribelli. Tutte figure confluiscono nell'Apocalisse e stanno una accanto all'altra.

Ciò che è interessante il contrasto era l'angelo e l'uomo, che appare già in questo incontro tra una figura "alta", di intelligenza spirituale e angelica, che si manifesta nella bassezza di un animale che striscia sul suolo, una figura alta che si manifesta nella bassezza, rispetto all'uomo che è una figura umile, tratta dalla polvere del suolo ma che è **promesso alla somiglianza divina**. Capiamo che nella questione del peccato entrano in gioco le questioni tra umiltà e orgoglio, gelosia e invidia, abbassamento ed esaltazione.

Il contrasto sta già nel racconto della creazione: di per sé gli angeli come esseri spirituali sono i più vicini a Dio, le figure più alte nella creazione, dovrebbero riceve il maggiore onore da parte delle altre creature. Ma in realtà la creazione non registra nemmeno la loro creazione (solo allusione ai cherubini). L'uomo, invece, creatura molto umile fatta dalla polvere del suolo, sta **all'apice della creazione**, creato a immagine somigliante di Dio, che non si dice per gli angeli. Questo può suscitare invidia e gelosia da parte dell'angelo, soprattutto se si considera **l'orizzonte dell'incarnazione**. Questo orizzonte, se Dio nel suo figlio si fa uomo, significa che l'angelo dovrà chinarsi davanti a un uomo e questo può esser insopportabile per una creatura spirituale così alta. Così che si può considerare che c'è un'invidia non solo di fronte all'uomo come tale, davanti a questa creatura promessa a un destino maggiore al suo, ma anche a un'invidia legata (padri della Chiesa) alla prospettiva dell'incarnazione. Quindi instillando il dubbio e il sospetto della mente della donna e poi dell'uomo, e facendolo immediatamente, ancora prima dell'inizio della storia delle generazioni, il più vicino possibile all'atto creatore, lui cerca di operare una de-creazione e di rendere impossibile, facendo cadere il genere umano, l'incarnazione. Questo è il peccato del serpente e degli angeli ribelli, legato all'incarnazione e alla creazione.

2.2 Il peccato della prima coppia

Essi vogliono mettere la mano sulla similitudine, sull'immagine, diventare come Dio, cioè vogliono mettere la mano su ciò che è proprietà personale del Figlio, peccando contro Cristo.

(Questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno (Gen 3,15).

Nel TM, il maschile rimanda a zéra, cioè alla stirpe (interpretazione collettiva). La LXX ha tradotto autos, al maschile, e punta quindi su «uno» della stirpe (interpretazione messianica, aprendo la tipologia Adamo/Ultimo Adamo). La Volgata ha tradotto ipsa, al femminile, che rimanda a mulier (interpretazione mariologica, aprendo la tipologia Eva/Nuova Eva). Le tre letture possono esprimere tre aspetti complementari del Protovangelo)

Se il serpente-angelo tenta, la caduta è dell'uomo e della donna, della prima coppia. È interessante il modo in cui il racconto ci descrive questo peccato: è fatto in modo da rispecchiare ogni esperienza peccaminosa nella storia, che facciamo tutti noi. Nei termini della tradizione questo peccato originale e originante della prima coppia deve dare luce per capire la realtà che viviamo, cioè questo peccato originale-originato (trasmetto alla discendenza dell'umanità).

Vediamo alcune caratteristi che di questo primo peccato, così come ci è raccontato in genesi:

1. Il primo aspetto è questa **messa tra parentesi di Dio per un istante**: Dio è onnipresente nel racconto di creazione, per un momento è come se non esistesse da parte dell'uomo e della

- donna nel dialogo con il serpente, Dio scompare dall'orizzonte. Si inizia questo dialogo triangolare in cui Dio è escluso (messa tra parentesi di Dio).
- 2. Un secondo aspetto è il modo in cui si svolge il dialogo tra il serpente e la donna: in questo dialogo vediamo subito il modo in cui il serpente perverte la parola divina, il comandamento del limite (Tutti gli alberi eccetto uno) doveva essere liberante e lo trasforma nell'idea di un soffocante divieto generalizzato (l'esatto opposto); vediamo la donna che cerca di ristabilire nella sua prima risposta la verità ma lo fa solo parzialmente, perché il divieto era sull'albero della conoscenza e lei lo trasferisce sull'albero della vita e non parla solo di non mangiare, ma di non toccare. Quindi già il sospetto comincia ad entrare, che quel Dio vuole allontanare dal dono della vita. Soprattutto emerge nella risposta del serpente, entriamo in un'ermeneutica del sospetto: sospetto sulla verità, bontà, generosità di Dio che il serpente cerca di mettere come rivale potenziale dell'uomo. Come dice Bonaventura c'è un parallelismo del diavolo: che parte da qualcosa che è maggiore, corretta (l'uomo chiamato alla similitudine divina) ma anche una minore, sbagliata (mangiare frutto vietato), per arrivare ad una conclusione che sarà l'esatto contrario di ciò che Egli ha promesso (non la similitudine con Dio ma la disimilitudine, non la vita ma la morte).
- 3. Terzo elemento è il **dibattito interiore della donna**: viene il momento del <u>tunnel visivo</u>, cioè la donna non vede più che l'albero buono da mangiare è gradevole agli occhi di Dio e è immersa in questo tunnel visivo, perde la distanza critica, perde il contatto con la realtà, come se non esistesse né Dio, né l'uomo accanto né la sua propria ragione.
- 4. Quarto aspetto, **quando si passa all'atto**. L'atto ha come scopo di impossessarsi della similitudine divina. Ora tale similitudine divina è una proprietà personale del Figlio nella Trinità: il Figlio è immagine e similitudine perfetta del Padre, quindi il voler impadronirsi di questa somiglianza divina con il peccato è certo un peccato contro Dio come atto di disobbedienza ma anche (come l'hanno visto i medievali) più direttamente contro il Figlio e in qualche modo contro Cristo che doveva essere colui che, attraverso l'incarnazione, avrebbe dato gratuitamente questo dono della somiglianza divina. È lì che vediamo come il peccato della prima coppia ha qualcosa più direttamente diretto contro il Figlio e contro il Cristo da venire
- 5. Quinto elemento: l'uomo **scaricare la colpa**, non solo sulla donna ma anche su Dio che gli ha dato la donna, e la donna scarica sul serpente.
- 6. A questo punto si apre il **cammino della salvezza**, che ci interessa perché ci dà elementi che ritroviamo per interpretare ciò che accade con Gesù, nel suo modo di salvarci.
 - a. C'è in quel momento questa premessa della salvezza, fatta alla donna, che si chiama "protovangelo", «Questa dice al serpente, ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno». È interessante per noi dal punto di vista della salvezza perché mostra che la salvezza di Dio sarà sempre in una logica di alleanza o in termini soteriologici mette insieme l'azione discendente (l'azione di Dio) e la mediazione ascendente (azione dell'uomo), in logica dell'alleanza. Dio fa la promessa e ne prende l'iniziativa, ma dice questa vittoria sarà data alla **discendenza della donna**, mediante il concorso di un uomo, nella logica dell'alleanza.

- b. Un elemento è anche la **relazione tra giustizia e misericordia**, perché da una parte si esercita attraverso l'espressione del castigo, una forma di giustizia, ma può essere anche un elemento misericordioso. La donna è maledetta nella gravidanza, tuttavia nella maternità trasmette la vita che rispondeva alla morte che porta il peccato; l'uomo è maledetto nel suo modo di lavorare la terra ma così ridiventa consapevole della sua umile condizione. Dio intesse tuniche di pelle, Egli li allontana dall'albero della vita che può essere concepito con un castigo, ma i padri lo hanno visto come una misericordia. Infatti, una volta che l'uomo peccando si è messo in una situazione di inimicizia con Dio, bisogna che questa situazione non diventi eterna, bisogna impedire l'accesso all'albero della vita e grazie alla morte porre fine all'essere peccatore. Pertanto può essere capito come atto di misericordia che ci introduce al terzo elemento:
- c. attraverso questa morte come castigo e misericordia, attraverso questa morte che paradossalmente avverrà la salvezza. Questi tre elementi: logica di alleanza, misericordia e giustizia attraverso la morte, non solo attraverseranno tutto il primo testamento, ma le ritroveremo come chiave di lettura della salvezza operata da Gesù Cristo

2.3 Inversione peccaminosa, desiderio di salvezza e incarnazione

- I parametri della creazione sono capovolti. Come dice Paolo ai Galati: amore, gioia, pace, magnanimità benevolenza, bontà fedeltà, mitezza, di ognuno di sé, succedono invece fornificazioni, impurità, dissolutezza, idolatria, discordia, ira, dissensi, divisioni... tutte cose che succedono quotidianamente. Quindi le relazioni a Dio, all'altro sesso, al fratello, al prossimo, al creato, è pervertito, capovolto. Ma questo è interessante perché ci fa capire da che cosa avremmo bisogno di essere salvati. Salvezza dal peccato: diventare consapevoli "da che cosa?".
- Desiderio dell'incarnazione salvifica (così lo esprime Bonaventura) è già presente nel racconto. Quando vediamo l'uomo e la donna che subito dopo il peccato si infliggono a se stessi una specie di "castigo", perché mettono le foglie di fico che sono dannose per la pelle (giustizia immanente più dura della giustizia divina), ma in questo si esprime una specie di nostalgia del paradiso perduto e quindi un desiderio di poter ritrovare l'accesso all'albero della vita. In questo contesto la salvezza appare come un processo di NUOVA CREAZIONE, di ri-creazione. Il desiderio di salvezza abita il cuore dell'uomo, ritrovare il cammino per l'albero della vita, è anche un desiderio di questa incarnazione per la quale era stata realizzata l'opera creatrice.

L'universalità di coloro che dovevano essere salvati desiderava la sua incarnazione (BONAVENTURA, *Brev.* III, 11, 5 (V, 241b).

PARTE III NUOVA CREAZIONE IN CRISTO

SEZIONE I – VERSO LA VENUTA DI CRISTO

Verbo increato (speranza messianica)

Non possiamo capire Cristo nella sua incarnazione se lo vediamo come se fosse sceso nel mondo, alla verticale della storia, sarebbe una visione mitica. Dobbiamo capire come la sua venuta nella carne e il culmine di questo processo di incarnazione della parola di Dio che viene incontro all'uomo, si capisce perché tutta la storia è orientata verso la venuta di Cristo, che è così il centro dell'umanità. È la speranza messianica della venuta di Cristo e l'attesa anche dei popoli.

Qui abbiamo il sillogismo di Cristo (non il paralogismo del serpente, di prima): parte dalla sua maggiore, origine divina, la minore è la croce, la conclusione è la risurrezione. Per cui si manifesta come albero della vita. Consideriamo al prefigurazione della sua venuta nel mistero di Israele e la preparazione che si opera nel cammino delle nazioni.

1. Unità della creazione, dell'umanità (nella colpa e nella salvezza)

1.1 Unità differenziata e gerarchizzata della creazione

L'unità della creazione rispecchia l'unità del Dio creatore: il monoteismo, l'unità del Dio creatore implica l'unità della creazione.

Ci sono due realtà o una realtà: Dio e la creazione. In realtà questa creazione è differenziata e gerarchizzata, perché Dio crea separando (Gen 1), crea connettendo e ordinando il molteplice a partire dal suo logos unico. Lo vediamo nel primo racconto della creazione, c'è una gradazione degli enti, ordinati al loro apice, cioè l'uomo. Nel secondo racconto lo vediamo nella denominazione di tutte le creature affidata all'uomo. L'episodio del diluvio dell'arca dell'alleanza con noi conferma queste caratteristiche di "unità e differenziazione" (tutte le specie devono entrare nell'arca) e di gerarchia ordinata all'uomo. C'è unità nella creazione che suppone unità della salvezza intesa come nuova creazione.

1.2 Unità dell'umanità: creazione, colpa, salvezza

1.2.1 Nella creazione: senso teologico e antropologico del monogenismo biblico

Considero il messaggio teologico antropologico che trasmette il racconto quando racconta le cose in un determinato modo. Ora ci che è espresso in questa idea del monogenismo biblico è di esprimere antropologicamente e teologicamente l'unità del genere umano, l'unità della sua origine, l'unità del suo destino. Un'unita che procede dall'unità divina e che è orientata verso una incarnazione che ha una dimensione non solo di unicità ma anche di universalità.

Ciò che nella cultura contemporanea sembra scoprirsi nel cammino della "globalizzazione" per la mentalità biblica è già un'evidenza fin dall'inizio.

1.2.2 Nella colpa: solidarietà e trasmissione

Il racconto fa intervenire il racconto della colpa prima ancora che iniziasse la storia delle generazioni, è nel punto più originario possibile della libertà creata, al momento del primo barlume della coscienza umana, per far capire di rendere ragione dell'esperienza comune, cioè che il peccato tocca ogni uomo che viene in questo mondo.

Allora come lo fa? Come risalta questa solidarietà e questa trasmissione? Parte da un peccato attribuito alla prima coppia da cui discendono tutti gli uomini e che ha una dimensione di "parricidio", cioè uccisione del padre, e che immediatamente dopo si prolunga con il "fratricidio" che oppone Caino e Abele, cioè presentando dopo questo primo peccato originale (di Adamo ed Eva) come un secondo peccato originale, quello di Canino e Abele, che tocca il rapporto tra gli uomini in relazione con Dio, perché mentre nel primo racconto della caduta Dio è messo tra parentesi, nel secondo racconto sta sempre presente. È la gelosia e l'invidia di Caino per il modo in cui Dio si relazione con uno e con l'altro che genera il peccato, è un peccato segnato dalla gelosia, violenza omicidio, in una relazione tra uomini ma triangolare che implica la relazione con Dio. Secondo il racconto questa trasmissione di violenza originaria tra Caino e Abele si trasmette a tutta la realtà umana, una specie di corruzione generalizzata al quale Dio pone fine attraverso il "diluvio" che, come per il primo peccato, ha una dimensione di castigo (così sembra presentato nella Bibbia) ma anche di misericordia (si descrive una situazione di male senza fine e il diluvio intende mettere fine questa trasmissione generalizzata del male e permette un nuovo inizio con la figura di Noè, che appare come una specie di nuovo Adamo a partire dal quale si cerca di riprender il cammino).

Poi viene un terzo peccato originale, quello di Babele, peccato di superbia di tutti i popoli, in atto di auto-trascendenza vogliono in qualche modo rimettere la mano sull'albero della vita, sul cielo. Questa volta il castigo, che è anche la dimensione di misericordia, consiste nella dispersione dell'umanità con un cambiamento di strategia salvifica con l'elezione di Abramo che segue immediatamente.

1.2.3 Nella salvezza: verso la «nuova creazione»

Così la salvezza può apparire come un cammino verso una "**nuova creazione**", la salvezza intesa nel senso ampio di destino umano (vocazione divina-umana), che possiamo dire che inizia con l'inizio della creazione: la creazione inizia una temporalità, la salvezza è una temporalità in rapporto con Dio e mira sempre a realizzare il disegno originario di Dio, cioè il matrimonio spirituale tra Dio e l'umanità (si trova all'inizio della Bibbia in Genesi e alla fine in Apocalisse e al centro nel Cantico dei Cantici). Quindi c'è un'unità dell'umanità nella creazione, nella colpa (solidarietà e trasmissione nell'esperienza umana) e nella salvezza concepita come nuova creazione, ri-creazione che riporta al disegno originario questo matrimonio spirituale.

1.3 Unità relazionale: l'uomo

Lo è non solo nella sua dimensione filiale (immagine e somiglianza), ma anche a livello "**protologico**", il primo Adamo trova la sua fonte nel Padre attraverso il Figlio e nello Spirito in vista dell'ultimo Adamo: Cristo. L'uomo è una realtà relazionale in relazione alla Trinità e all'ultimo Adamo (come dice Paolo cioè Cristo).

Se guardiamo a livello storico, l''uomo sta anche in relazione con la Trinità, con Dio Padre che lo ha **predestinato alla filiazione** (cfr. Paolo) ma è anche in relazione al cosmo sul qual deve esercitare un dominio (sul creato), al modo del Signore (*dominus*). Ma è entrato a causa del peccato sia in una relazione ferita con Dio sia in un rapporto sofferto con il cosmo.

Il terzo elemento lo collega con il **prossimo**, con il quale dovrebbe camminare verso il suo traguardo: anche lì la relazione con il prossimo è ferita, come emerge dal fratricidio Caino-Abele.

A livello escatologico l'uomo trova il suo compimento in Dio (Trinità) ma non individualmente, non da solo, ma nel "pleroma di Cristo" (Paolo), la Chiesa confuta l'umanità trasfigurata e ciò che ora dobbiamo contemplare è questo cammino di nuova creazione che riporta l'uomo dalla Trinità (da dove proviene) alla Trinità (il suo fine) attraverso il pleroma di Cristo (l'umanità trasfigurata, la Chiesa come Gerusalemme celeste) attraversando le ferite (che a livello storico hanno segnato la sua relazione con Dio, con il cosmo e con il prossimo).

2. «Desiderato delle nazioni» (Ag 2,8, volg.) e atteso d'Israele (Messia)

Vediamo questo cammino verso Cristo: il cammino e la relazione con Israele e le nazioni, il desiderio di dio (oggettivo/soggettivo) e riflettere su questa logica concreta (cfr. Blondel) che mette in relazione il singolare e l'universale.

2.1 «L'uno per i molti»: l'elezione d'Israele

Questo ci fa entrare nel modo proprio in cui Dio ha inteso salvare l'umanità.

A partire dal cap.12 di Gen che segue l'episodio di Babele, che segue la sequenza del triplice peccato originale, vediamo il cambiamento di strategia salvifica di Dio che salverà l'universalità dell'umanità, indicata dall'alleanza universale con noi, tramite la scelta di un popolo singolare e individui singolari: **l'uno per i molti**. Questo già appare in qualche modo con Abele e con Enoch che rappresentano le scelte preferenziali che Dio fa per certi individui come vettori della salvezza per tutti.

Questo appare naturalmente con Noè, che trova grazia agli occhi di Dio per operare un nuovo tentativo di ricominciare il cammino dell'umanità (Noè come nuova damo). A partire da Babele ci si chiede **come si raggiunge l'universalità**: attraverso l'auto-trascendenza umana o attraverso la condiscendenza di Dio che si china verso gli uomini? La risposta è data in Gen 12 con la storia di Abramo e con la storia di elezione del popolo che nascerà da lui e di elezione nell'elezione (una tribù, essere membro di una tribù) e l'esperienza del piccolo resto fedele di Israele mediante il quale la salvezza deve essere comunicata a tutte le nazioni.

Quindi l'elezione di Israele è l'elezione di uno che deve testimoniare del Dio unico difronte alle nazioni e a favore delle nazioni. Non si cancella la dimensione universale rappresentata dall'alleanza con noi ma sceglie il cammino dell'elezione di uno per i molti per realizzare questa alleanza universale: «In Abramo saranno benedette tutte le nazioni della terra» (ma tutte attraverso "uno"-Abramo).

2.2 Il desiderio di Dio e le «nazioni»

Se gli uomini formano una sola realtà, creata nel logos divino e con cui Dio ha voluto fin dall'inizio (di nuovo con noi) concludere un'alleanza universale, possiamo allora pensare che ogni uomo è abitato dalla **nostalgia di Dio**. Non è un desiderio tra gli altri, è "il desiderio" della natura umana (De Lubac).

Se tutti gli uomini sono abitati da questa nostalgia e desiderio, possiamo capire come attraverso il cammino delle nazioni si fa questa ricerca di Dio, attraverso i miti, la sapienza delle religioni, ci troviamo di fronte a questa ricerca di Dio da parte di tutti popoli che lo desiderano. Così come Dio stesso "ama tutti i popoli" (cfr Dt).

Si nota che anche i disgraziati come Caino, Ismaele o Esau sono oggetto della premura di Dio, si nota come la salvezza già nell'AT passa attraverso persone che appartengono alle nazioni (Rut, oppure alla vedova di Sarepta, Ciro, Giobbe). Dio ama tutti i popoli, Dio ha premura di tutti, Dio si serve anche di persone delle nazioni per operare la salvezza. Tuttavia la salvezza dell'umanità non lo fa suscitando varie vie parallele di salvezza e non lo fa nemmeno appoggiandosi sulle grandi aree cultuali e religiose (come Siria, Babilonia, Egitto), lo fa attraverso un piccolo popolo eletto, il popolo di Israele. È un popolo teoforo chiamato a diventare luce delle nazioni. Israele in mezzo alle nazioni è il custode dell'unico Dio. E questo è essenziale se vogliamo capire che in Gesù Cristo è data la salvezza a tutti: è la stessa logica di fondo che Dio usa sin da Abramo in poi.

2.3 Logica concreta: singolare e universale

Se consideriamo il modo in cui l'uomo ha peccato, l'uomo ha voluto seguire una via corta, immediata di ricevere la similitudine divina. Scegliere una via così, corta, era come scegliere una via divina, perché Dio agisce in modo immediato. L'uomo pertanto ha cercato di trovare una specie di modo divino, di impossessarsi nell'immediatezza del dono della somiglianza. Dio risponde esattamente al contrario, sceglie un modo umano di salvare l'uomo, modo umano significa un modo che si fa nel tempo, nella storia, non nella precipitazione, che è caratteristica sempre del peccato.

Dio sceglie la **via lunga** della storia e del tempo per salvare un uomo che ha scelto la via corta, divina. L'uomo vuole scegliere un modo divino oltrepassando il suo stato di creatura. Dio sceglie un modo umano per realizzare la salvezza dell'uomo.

In questo modo Dio assume un rischio di **fallimento** perché lo strumento che lui sceglierà può essere infedele, perché lo strumento può trasmettere una parola che non sarà accolta, perché non è detto che una generazione che ha accolto la fede la successiva accoglie la fede. Il modo storico, lungo può avere fallimento. La **croce** lo rappresenta: un fallimento, apparente, con cui è data la salvezza.

In questa logica divina troviamo questo dibattito che ancora oggi è centrale nella teologia cristiana delle religioni, e qui metto un dibattito svolto nel IV sec. tra Ambrogio (cristiano) e Simmaco (pagano, probabilmente suo cugino). Dibattito al momento chiave dell'impero Romano, fine IV sec., quando non solo il cristianesimo ha colto come religione libera ma si passa a poco a poco alla religione di stato e l'imperatore sostenuto da Ambrogio vuole togliere l'altare della vittoria che sta nel foro che è dedicato alle divinità di Roma che hanno protetto la città. Ambrogio sostiene questo e Simmaco si oppone dicendo che:

A un così grande mistero [Dio] non si può giungere per un'unica strada (SIMMACO, citato da AMBROGIO, *Ep. 72a*, 10, Biblioteca Ambrosiana - Città Nuova (SAEMO 21), Milano-Roma 1988, 56-57.)

Riconosce la grandezza di Dio che nessuna via religiosa può esaurire il mistero di Dio, quindi lasciamo che le varie vie possano coesistere come pluralismo, quindi lasciare l'altare della vittoria anche se si è cristiani.

Ambrogio risponde con la visione cristiana:

L'universale passa in realtà per l'unico (M. FEDOU, La voie du Christ. Genèses de la christologie dans le contexte religieux de l'Antiquité du IIe siècle au début du IVe siècle, Cerf (CF 253), Paris 2006, 399.)

Per Ambrogio è la visione cristiana, quella descritta con la logica dell'elezione: l'universalità della salvezza non passa per vie parallele ma passa per l'unico e attraverso Israele, Dio vuole comunicare la salvezza a tutte le nazioni e attraverso Gesù Cristo Dio vuole salvare tutti.

Questo dibattito ci accompagna ancora oggi. Questo Israele prenderà maggior coscienza al momento dell'esilio, paradossalmente quando diviene un piccolo resto fragile e debole, in quel momento la Scrittura ci comunica la consapevolezza che Israele deve essere luce delle nazioni.

Essendo piccolo resto capisce che deve essere così (luce), massima singolarità (crocifisso), massima universalità (salvatore di tutti gli uomini di tutti i tempi). Bisogna cogliere bene questa logica salvifica di Dio per cogliere le affermazioni cristiane a proposito di Cristo che è il compimento ultimo di questa logica di elezione.

3. La cristologia della Prima Alleanza

Cristo in greco significa messia, quindi se c'è una speranza messianica nell'AT c'è una speranza in Cristo, quindi una cristologia nel senso di Cristo da venire. Esiste una cristologia della prima alleanza anche se si è prima dell'incarnazione.

3.1 Ermeneutica biblica

Cerchiamo di seguire l'ordine "narrativo" della Bibbia, quello a cui è riconosciuta l'ispirazione del testo finale. Ciononostante si fa accenno all'ordine "cronologico" probabile (ricerche storico-critiche) che permettono di capire la pedagogia divina nella Rivelazione.

Si considera l'unità del testo biblico, se la Bibbia ha come autore primo Dio stesso (DV) allora l'unità della scrittura rispecchia l'unità divina. Si tiene conto della diversità dei testi perché ci sono "veri autori umani" (DV).

In questo corso si tiene conto della **storia cristiana degli effetti**, cioè quali sono i testi/brani che sono specialmente ritenuti nei dibattiti cristologici o soteriologici? Hanno più peso, perché tra tutte le cose che dice la Bibbia alcuni brani, figure, versetti hanno avuto un peso maggiore. Per questo si accoglie l'ermeneutica biblica del primo millennio senza trascurare quella attuale, si considerano entrambe, perché i Padri della Chiesa capivano MOILTO brene l'unità della Scrittura, sapevano fare molto bene le relazioni tra i testi della Scrittura e i criteri di DV 12, si ritiene molto valida la loro esegesi.

3.2 Promessa e alleanza nella Torah (Gen 1-2; 3-11; 12-50)

1-2 due racconti di creazione; 3-11 storia dei tre peccati originari; 12ss cambio di strategia salvifica di Dio con l'elezione di Abramo fino a Gesù Cristo come modo di realizzare il protovangelo: la promessa di salvezza di Gen 3,15.

3.2.1 «Dio d'Abramo, d'Isacco, di Giacobbe»: la promessa fondatrice

Vedremo la figura di Abramo, di Isacco (figura cristica), di Giacobbe (figura di Israele, popolo da salvare, nella sua ambiguità), di Giuseppe (figura cristica) e infine Giuda, che porterà a Davide e a Gesù come realizzazione della promessa messianica.

Iniziamo da Abramo: la salvezza passa tramite uno sradicamento, lascia il suo paese, un atto
di abbandono fiducioso e un cambiamento di nome che si accompagna con il segno della
circoncisione. Attraverso di lui nasce un'alleanza singolare e universale (in lui benedette tutte
le nazioni della terra) basata sulla fede (come rilegge san Paolo).

Ci sono 4 elementi della vita di Abramo che ci interessano:

- o Il fatto che ha **soggiornato** e che **è uscito dall'Egitto**, questo nella sua vita preannuncia ciò che è anche profetizzato da lui, cioè l'esodo del popolo dall'Egitto e anche in qualche modo l'esilio a Babilonia e quindi già ci fa scoprire che la salvezza avrà una dimensione di liberazione (dalla schiavitù per ritornare alla filiazione, da schiavo a figlio).
- o Il secondo momento importante è l'incontro con **Melchisedek**, perché costui ritornerà nel salmo 110 e nella lettera agli Ebrei per manifestar il sacerdozio di Cristo, non secondo Aronne ma secondo Melchisedek cioè eterno e non trasmissibile. In Melchisedek c'è la simbologia eucaristica: pane e vino che indica l'oblazione offerta di Cristo e l'istituzione dell'Eucaristia.
- Terzo evento che ci interessa è l'episodio di Mamre, cioè l'annuncio che ciò che è impossibile agli uomini è possibile per Dio, "c'è forse qualcosa di impossibile per il Signore?", ripresa da Maria all'annunciazione, un episodio dove i padri qui ci leggono una prefigurazione della Trinità nei tre visitatori, che sono uno e tre nel racconto, ma che prepara questo modo di Dio di far nascere la vita quasi a partire dalla morte: Abramo è vecchio e Sara idem.
- O Il quarto elemento è il sacrificio di Isacco, il figlio unico, il figlio diletto, il figlio caricato della legna dell'olocausto durante la salita sul monte Moriah, in cui la tradizione coglierà la dimensione sacrificale, interpreterà la dimensione sacrificale dalla morte di Cristo. Abele, Melchisedek, Isacco (pensiamo al canone romano) serviranno da sfondo alla lettura tipologica-sacrificale della morte di Gesù. Da questo punto di vista se Isacco è una figura discreta, attraverso il suo sacrificio, diventa tramite il suo evento una figura cristica che prefigura la croce.

C'è una corrente profetica che condanna l'atteggiamento di **Giacobbe**. Troviamo in Isaia, Geremia Osea delle condanne della furbizia di Giacobbe; quindi è una figura che non vale tanto come figura cristica, per la sua stessa ambivalenza, ma piuttosto è figura di Israele, che diviene nome del popolo, popolo dalla dura cervice e della figura dell'anima e del popolo che deve essere salvato dal Messia, salvato dalle sue ambiguità.

La figura di **Giuseppe** è una figura cristica, figlio amatissimo riempito di sapienza; Giuseppe è invidiato e tradito e venduto dai propri fratelli, ma lo è per diventare paradossalmente il salvatore provvidenziale degli stessi fratelli che lo hanno tradito e venduto. Quindi la vittima diviene salvatore dei suoi propri carnefici. È l'immagine dell'"**inversione salvifica**": la vittima salva i suoi aggressori, lo è tramite il suo perdono. È una figura che sarà radicalizzata in Is 52,53: vittima salvatore dei suoi carnefici.

L'ultima figura messa in risalto è quella di **Giuda**, che appare alla fine del ciclo di Giuseppe, perché a Giuda è promesso che da lui uscirà il Messia, e questo ci fa capire l'insistenza nel NT che Gesù appartenga alla tribù di Giuda, figlio di Giuseppe, che appartiene alla tribù di Davide, per confermare la sua identità messianica.

3.2.2 L'Esodo: liberazione, alleanza, Legge, sacerdozio e sacrificio

ESODO

Consideriamo l'evento dell'esodo, non solo il libro: percorreremo esodo, levitico, numeri e Dt.

- L'esodo fonda l'esistenza del popolo di Israele in un triplice **atto salvifico** di Dio:
 - o il primo atto salvifico si svolge ancora in Egitto: è il **sacrificio della Pasqua per il Signore**. Il sacrificio della Pasqua: è interessante che il popolo fa l'offerta, ma è Dio che passa e apre la breccia che permetterà al popolo di uscire dall'Egitto. Di nuovo l'incontro di alleanza (già) o di mediazione discendente e ascendente: è Dio che salva ma tramite anche l'offerta del popolo che sacrifica la pasqua.
 - Il secondo momento è la traversata del mar Rosso: non si fa più in Egitto ma nel cammino di uscita, con tutta la simbolica ambivalente dell'acqua di vita e legata alla morte;
 - o il terzo atto salvifico è **nel deserto**, cioè nel luogo della prova verso la terra promessa e un doppio dono di vita: l'acqua e la manna, in risposta alle tentazioni del popolo nel deserto.
- Il popolo è costituito da questo triplice atto salvifico di Dio che permette la conclusione di un'alleanza bilaterale che congiunge mediazione discendente e ascendente, che sarà la logica salvifica di tutta la Bibbia, che troviamo in Cristo, alleanza perfetta tra Dio e l'uomo (ritroveremo qui come interpretazione di un concilio, come quello di Costantinopoli III, sulle due volontà in Cristo). È un'alleanza bilaterale ma asimmetrica: Dio prende l'iniziativa, indica e impone le condizioni dell'alleanza, che si accompagna con il dono della legge. Ricordiamo che il cuore della legge espresso nel decalogo è ciò che è stato riassunto dal Vangelo del doppio comandamento dell'amore di Dio e del prossimo come se stesso (la legge è la legge dell'amore).
- Terzo punto che emerge è questa figura di **Mosè** che è una novità nella narrazione biblica, in quel momento, che si pone come un intermediario tra Dio e il popolo, non solo colui che riceve rivelazioni e teofanie, dei poteri di compiere miracoli e guarigioni, di intercedere per il popolo ma lui è profeta non solo come uno che parla in nome di Dio al popolo, ma come colui che rappresenta il popolo di fronte a Dio. Parla a Dio in nome del popolo, è intermediario. Questo non avrà equivalente nel racconto biblico, è un caso unico; l'unico equivalente ma che

lo superò è Gesù Cristo come proprio mediatore tra Dio e l'uomo. Ci sono tratti in Mosè di tipo profetico e sacerdotale, e di tipo legislativo, cioè quasi legale. Risaltiamo soprattutto la sua figura unica come intermediario che prepara la lettura di Gesù come mediatore Dio-uomo.

LEVITICO

- Il Levitico sottolinea più la dimensione del **sacerdozio e del sacrificio**, con la figura di Aronne, che assiste Mosè nella sua missione;
- Un sacerdozio e sacrificio che contribuisce e opera la **purificazione** e **la santificazione** del popolo con l'importante festa dello *Yon Kippur* giorno dell'espiazione: sarà importante per la rilettura di ciò che accade con Cristo, espiazione definitiva dei peccati operata da lui.

NUMERI

- Poi abbiamo una prima rilettura nel libro dei Numeri, **rilettura dell'evento dell'esodo**. Risaltano due cose alla luce della storia degli effetti: l'episodio del serpente di bronzo, interessante perché sono morsi dai serpenti e guardando un serpente innalzato, guardando in faccia il peccato davanti a Dio, che possono essere salvati. C'è questa prima rilettura nella sapienza: non sono salvati dal serpente di bronzo ma da Dio quando guardano il serpente; e poi la rilettura di Gesù nel dialogo con Nicodemo. Si guarda il peccato come si guarda la croce, inverso, dove si vede l'effetto del peccato e guardandolo si ottiene la salvezza.
- Oracolo di **Balaam**, un pagano, che vede non subito ma nell'orizzonte più lontano una stella spuntare da Giacobbe, un Messia sorgere da Israele (traduzione Targum).

DEUTERONOMIO

- Con il DT abbiamo una nuova rilettura della Torah. Elementi: insistenza sull'elezione del popolo di Israele, non perché migliore o più grande dei popoli, ma perché più piccolo, amato dal Signore. L'elezione non si fa in funzione della potenza, Dio sceglie il piccolo.
- Messa in evidenza di ciò che c'è già è presente nell'Esodo, cioè l'idea di una liberazione, una salvezza che si opera tramite una liberazione: il popolo era schiavo e poi liberato dall'Egitto mediante il pagamento di un "riscatto" e per questo la parola redenzione (nel linguaggio comune è divenuto sinonimo di salvezza, ma qui significa uno dei modi di concepire la salvezza, redenzione=ricomprare, come si ricompra uno schiavo sul mercato per renderlo libero, renderlo di nuovo figlio).
- Poi c'è l'emergenza della profezia che verrà un nuovo profeta, un nuovo Mosè, "il profeta". Ne troviamo eco in Gv 1,21, quando i farisei interrogano il Battista (Sei tu Messia, Elia, il profeta?). Il nuovo Mosè che doveva venire, sarà una delle chiavi interpretative della figura di Gesù.
- In **Giosuè** a fine Dt e poi nei libri storici, che ha lo stesso nome di Gesù in ebraico. La sua particolarità è che Mosè essendo identificato con il popolo, se il popolo ha peccato, allora Mosè talmente identificato col popolo non può entrare nella terra promessa, ma è Giosue che fa entrare nella terra promessa e in Gesù confluiscono le due figure: nuovo Mosè e nuovo Giosuè, due figure distinte nel Dt saranno riunite nella figura di Gesù interpretata alla luce del DT.

3.2.3 Una promessa variegata

La promessa riguarda la nozione di salvezza e di salvatore e le categorie cristologie e soteriologiche.

Salvatore:

- Una cosa che emersa subito nel protovangelo è che la promessa della salvezza è data da Dio ma passerà tramite un discendente della donna, tramite un "uomo", una della "tua stirpe".
 Così la salvezza sarà il frutto della doppia mediazione, logica di alleanza, l'uomo sarà salvato tramite l'uomo (logica dell'incarnazione).
- Anche nei vari testi, vediamo emergere più volte la figura salvifica, avendo i tratti della filiazione: un figlio e un figlio unico. C'è una progressiva singolarizzazione delle figure nella Torah. L'umanità intera, poi la scelta del popolo di Israele, dentro il popolo la tribù di Giuda, da cui uscirà poi il Messia.
- Terzo elemento, abbiamo visto che con la figura di Mosè si delinea una figura che ha dei tratti
 profetici, regali, sacerdotali ma anche di mediatore, anche se Mosè è più un intermediario
 che mediatore.
- Ma anche i tratti di "capo cordata" come in montagna, cioè Giosuè, che passa davanti al popolo per farlo entrare in terra promessa. Archegos=capocordata (lettera agli ebrei).
- Idea della vittima che diventerà salvatore dei suoi carnefici: Abele, Isacco, Giuseppe, figura Agnello pasquale. Sono vari tratti attorno alla figura salvifica che dovrà realizzare la promessa del protovangelo e che naturalmente saranno sfruttati dai cristiani da Gesù stesso per l'interpretazione del suo destino come salvatore.

Categorie cristologiche e soteriologiche

- Le principali o molte di esse sono emerse nella Torah: figlio unico, amato, eletto, sacrificato; l'idea di sacerdote con unzione, re profeta, rappresentante, mediatore, salvatore, c'è già emerso nella Torah.
- Come categorie soteriologiche in Paolo: sacrificio, vittima, espiazione, liberazione, redenzione, rappresentanza, sostituzione, perdono, riconciliazione.... C'è già emerso nella Torah. È quindi una promessa variegata, già estremamente ricca quando si considera solo la Torah.

3.3 Emergenza e scacco della figura messianica regale (libri storici e salmi)

Dalla terra promessa alla regalità

Così il popolo **entra** nella terra promessa e rapidamente il Signore suscita i **giudici** per salvare il suo popolo che si rivela fin dall'inizio ribelle. Dopo di che suscita il profeta **Samuele** e c'è l'episodio in cui il popolo vuole un re, come gli altri popoli, che è una negazione della sua elezione. Deve essere diverso per le nazioni, vuole essere come gli altri. Nega l'elezione e per questo rigetta Dio che dovrebbe essere l'unico re di Israele. C'è il dialogo tra Dio e Samuele: visto che lo chiedono concedi

loro un re e così inizia con **Saul** che fallisce e poi viene il re **Davie**, peccatore ma peccatore contrito e perdonato.

Dalla regalità alla promessa messianica (attorno a Davide)

Davide riceve la promessa messianica: riflette sull'oracolo di Natan, Davide vuole fare una casa un tempio a Dio. Dio dice: sono io che ti farò una casa, cioè una dinastia da cui nascerà il **Messia**. L'oracolo di Natan combina la figura del re Messia (unto) e anche appare già come figlio di Dio, ma in minuscola in modo generico, non tanto in modo unico.

Sal 110 ha i concetti di messia re figlio di Dio, aggiunge che è Signore e sacerdote al modo di **Melchisedek** (ripreso in lettera agli ebrei).

Abbiamo già 5 elementi che indicano questa figura: re, messia, figlio di Dio, signore e sacerdote.

Scacco(=fallimento) della mediazione regale

Questa mediazione regale comincia già a fallire con Salomone, che comincia molto bene e finisce meno bene e subito dopo con la divisione del regno, rapidamente dopo la prima deportazione (721) e poi la seconda (587).

Nascita concomitante del «profetismo»

In parallelo con il fallimento nasce il "profetismo", non più al modo di Mosè, ma la figura profetica che mira a ricordare al re in particolare e attraverso il re a tutto il popolo la sua fedeltà verso l'alleanza.

3.4 Dallo scacco della mediazione regale davidica alla varietà delle figure salvifiche

3.4.1 Quattro figure «messianiche» nei profeti

Queste quattro figure, le più rilevanti della letteratura profetica, hanno tutti come caratteristica, (specialmente le prime tre) di attraversare tutta la storia: prima dell'esilio, attorno all'esilio e dopo l'esilio. La quarta figura un po' diversamente anche se sarà determinante per l'interpretazione della figura di Gesù. Cioè l'importante che nelle precomprensioni dei contemporanei di Gesù, queste figure erano presenti perché hanno accompagnato per parecchi secoli la storia del profetismo. Così che quando si trovano davanti a Gesù le precomprensioni che avevano per interpretare la sua figura e interpretarlo come Messia sono queste:

3.4.1.1 Il «giorno del Signore» e il «Figlio dell'uomo»: orizzonte escatologico

La prima immagine è il giorno del signore, questo giorno di collera, di giudizio e di tenebre era pensato in chiave escatologica, alla fine dei tempi, un intervento di Dio che ristabilisce finalmente la giustizia nel mondo. Dal fatto che una figura escatologia è collegata al Figlio dell'uomo del libro di Daniele, è un testo fondamentale: figlio dell'uomo è il titolo preferito da Gesù per parlare di se stesso, un titolo molto alto, più alto del Figlio di Dio, un titolo veramente celeste, legato alla sfera divina.

Sembra oggi che questa figura del Figlio dell'uomo era molto più presente nel tempo di Gesù di quanto prima si pensasse e che una certa fusione con la figura del messia davidico e del servo sofferente era già accaduta nella mentalità ebraica.

Giorno del Signore e Figlio dell'uomo sull'orizzonte scatologico: è chiaro che Giovanni battista nella sua visione del Messia aveva auto in mente il giorno del Signore e si stupisce del modo di Gesù agisce e lo interroga tramite i discepoli (sei veramente il messia, colui che deve venire?).

3.4.1.2 Le nozze e la nuova alleanza: dimensione sponsale

Sta a inizio, centro e fine della bibbia. Vediamo quelli della promessa della nuova alleanza (NT), già interiore al primo testamento, Ger 31,32 annuncia già la nuova alleanza, collegato con un rinnovamento del cuore e dello spirito in Ezechiele e un dono dello Spirito (cfr. Zaccaria e Gioele). Piccola parentesi: ciò che importa in questo è che noi cogliamo l'dea e capiamo l'importanza per interpretare la figura di Gesù, non importa conoscere i riferimenti biblici.

Questa nuova alleanza legata all'effusione dello spirito

3.4.1.3 Il bambino e il Messia mite: la via dell'umiltà

Due idee: il bambino, il piccolo, l'infanzia in Is (nascita Emmanuele, oracolo su Betlemme nel libro di Michea), legato alla mitezza, al **messia mite**, dolce (come in Zaccaria che annuncia l'arrivo di un messia giusto, umile, che cavalca un asino e annuncia la pace alle nazioni). La via dell'umiltà legata con l'idea con il popolo e il piccolo resto fedele del popolo. Tutte immagini che passano tramite la fragilità o l'umiltà come via della salvezza.

3.4.1.4 Il Servo umiliato e trafitto: l'ombra della croce

Legata all'esperienza dell'esilio e subito post esili. Sono i 4 canti del servo di Isaia, specialmente il quarto canto, che sarà molto importante per interpretare la figura di Gesù e della sua passione. Questa figura mette di nuovo in risalto la **mediazione discendente** e **ascendente** che il testo dice che è il Signore che ha voluto prostrare il servo dei dolori (mediazione discendente); ma d'altra parte è un uomo che attraverso la sua offerta opera nel nome degli altri (idea di sostituzione) il sacrificio di espiazione per gli altri, giustificando gli altri, intercedendo per gli altri. C'è così in lui anche un'idea di un nuovo Adamo nel senso che si è caricato del peccato adamico, che accompagna l'umanità, caricato di tutto il male dell'umanità. Caricato in modo che il male ricade su di lui, innocente, che sia **trasformato in bene**, la morte che subirà sarà fonte di vita per gli altri, che la condanna che cade su lui diventi salvezza per gli altri.

Bouyer, ha affermato che con il servo sofferente siamo al punto di partenza di un **anti-messianismo**. (L. BOUYER, *Il Figlio eterno. Teologia della Parola di Dio e Cristologia*, Paoline, Torino 1977, 120).

Cioè una figura del Messia non trionfante, diverso da una concezione possibile del Messia regaledavidico, in quel senso inizio di un anti-messianismo, nel senso forse del vero messianismo, della corretta figura del Messia, che emerge e ritroviamo nei salmi della passione, nelle lamentazioni e in Giobbe, ma anche la nascita di una nuova figura, espressa nella Sapienza: il giusto perseguitato che diviene salvezza.

3.4.2 La Sapienza personificata nei libri sapienziali

Passiamo ai libri sapienziali: questa immagine della **sapienza** personificata, idea molto suggestiva per l'interpretazione della figura di Gesù. Perché la sapienza in Giobbe 28, Prv 8, Sap 7, Sirc 24 è una realtà che ci è presentata come distinta da Dio, ma distinta da Dio in Dio. Sembra far parte o

quasi far parte del mistero del Dio unico pur essendo distinta, l'idea che ci sia qualche alterità in Dio, qualche realtà che si possa distinguere da Lui pur essendo in Lui, come un embrione di riflessione trinitaria.

Di questa sapienza si dice in certi testi che è **generata** da Dio, in altri testi che è **emanata** da Dio, in altri testi che è **creata** da Dio: quando vedremo la controversia dell'arianesimo nel concilio di Nicea I sarà un dibattito sull'interpretazione sulla figura della sapienza, creata o generata o emanata? Quale statuto diamo? Inferiore a Dio, o praticamente della stessa realtà o natura?

Si dice anche nei testi che è riflesso, specchio o immagine di Dio. Quindi una realtà in Dio, distinta da Dio, generata, creata o emanata da Lui, riflesso, specchio o sua immagine.

Ma ci dicono anche due cose: la **sapienza ha avuto un ruolo nella creazione**, e che la sapienza ha **avuto un ruolo durante tutta la storia della salvezza**. È intervenuta nella creazione: Dio ha creato ma ha creato mediante e con la sua sapienza e salva e accompagna il popolo con la sua sapienza. La rilettura che si farà di Gesù nel prologo di Gv si ispira a questo: Verbo in Dio, distinto da Dio in cui tutto fu creato e che ha accompagnato tutta la storia della salvezza, talmente personificata non solo in Dio che viene a piantare la sua tenda in Israele (AT).

3.4.3 Messianismo politico o martirio nei Maccabei?

Si potrebbe interpretarlo nel senso di una forma rinnovata del messianismo regale davidico, votato a liberare Israele dall'occupante idolatrico e in quella linea potrebbe essere interpretato come radice del movimento degli "Zeloti", di cui si parlerà nel NT. Tuttavia l'elemento più determinante dei Maccabei non è questo, ma piuttosto il fatto che loro danno la propria vita per dare testimonianza alla verità, come lo stesso Gesù dira a Pilato; dare testimonianza alla verità nella speranza della risurrezione futura: i 7 figli che muoiono per dare testimonianza a questa verità. Questo elemento è determinante nel martirio in prospettiva escatologica nell'interpretazione della figura di Gesù.

3.4.4 Un caleidoscopio in cerca di unità

- Così arriviamo all'idea di un caleidoscopio in cerca di unità: abbiamo visto la grande varietà delle attese messianiche delle figure che attraversano l'AT quando si tratta della salvezza. Il proprio di Gesù è che non si identificherà a nessuna isolatamente ma realizzerà l'unità paradossale di tutte le figure, che rende meno facilmente afferrabile la propria figura di Messia. È impossibile identificarlo con una sola di queste figure. Ne realizza l'unità paradossale.
- La sua riconoscenza è rea difficile anche nel contesto dell'occupazione romana, in cui l'idea del messianismo politico poteva apparire come più avvincente, entusiasmante. Mentre Gesù lo vediamo nelle tentazioni del deserto, lo considera come la tentazione del diavolo, di vivere in questo modo il messianismo: cioè, ciò che forse era più atteso poteva essere comprensibilmente più atteso dai contemporanei è ciò che invece indentifica come la tentazione del diavolo.
- ➤ Terzo elemento: idea del servo sofferente molto presente di quanto prima si pensava nelle precomprensioni degli Ebrei del I sec e poteva essere collegato al figlio dell'uomo di Daniele e con il messia davidico, non doveva essere probabilmente la figura più attraente. Non collegare il messia con una realtà vittoriosa ma con una realtà sofferente e di apparente fallimento. Ora, è sicuramente la figura di quelle di cui lui realizza l'unità paradossale di cui è stata la chiave

ermeneutica per eccellenza per capire il momento centrale e più scandaloso della sua vita cioè passione e morte.

➤ Ultimo elemento: gli ebrei dovevano fare un discernimento degli spiriti. Nell'ambiente apocalittico del primo secolo si aspettava una figura di messia, potevano legarla al servo sofferente o al figlio dell'uomo di Daniele, si aspettava che prima dell'arrivo di quel messia, sarebbe sorto un "falso profeta". Così dovevano discernere bene: ma colui che abbiamo davanti a noi è colui che aspettiamo o è un falso profeta? Questo discernimento attraversa la mente dei suoi interlocutori: questi si chiedono se lui agisce per il regno di Dio o nel nome di Belzebù, principe dei demoni, è il messia o è il falso profeta? Hanno sbagliato, pensiamo noi, nell'interpretazione la risposta ma si capisce che portavano la domanda: la fanno per il Battista e di nuovo per Gesù. Non è facile il discernimento: si doveva capire da chi veniva il suo potere.

3.5 Soteriologia della liberazione: la redenzione

L'evento dell'esodo è determinante per il popolo di Israele ed è un evento di liberazione di fronte a un popolo ridotto in schiavitù, che Dio viene a liberare per ridargli la dignità di figlio di Dio. Così che la metafora della liberazione, redenzione, riscatto dello schiavo è la metafora determinante per parlare della salvezza.

Due ambiti di espressioni: tutte le espressioni che girano attorno alla parola "**goel**" (o Gaal), cioè il parente prossimo, vendicatore del sangue che esercita il suo diritto familiare, a sostengo della sua famiglia, e così fa Dio rispetto al faraone: Dio è il vero Padre, Israele è il suo figlio primogenito ridotto in schiavitù dal faraone. Quindi lo libera con mano forte e braccio teso ma non paga nessun riscatto al faraone che non ha nessun diritto sul popolo. È Dio che recupera il popolo, esercita i suoi diritti di Padre del popolo.

Le espressioni che girano attorno a pagamento di riscatto: pagamento di un prezzo con la domanda: a chi si paga il riscatto? La domanda nasce a proposito di Gesù: se Gesù ha pagato il riscatto per liberarci dalla schiavitù del peccato e renderci di nuovo figli, a chi ha pagato? A suo padre, al diavolo che era divenuto proprietario dell'uomo. Questa domanda si pone anche se il testo biblico ci permette di non necessariamente dover porre questa domanda. Invece l'idea di liberazione o di redenzione indica il prezzo alto pagato dal Signore, rimane presente per interpretare la salvezza operata da Dio.

4. Il cammino delle nazioni verso Cristo

4.1 Israele e le nazioni: una dialettica storico-salvifica

L'abbiamo visto a partire da Gen 12 con l'elezione di Abramo e della sua stirpe, del popolo che si chiamerà dopo Israele. Dio sceglie di operare la salvezza attraverso una relazione tra il popolo eletto e le nazioni, **uno per molti**. Questa dialettica storico-salvifica, Paolo la contempla nei capitoli 9-11 dei Romani come una cosa che durerà fino alla fine della storia.

D'altra parte in Ef 2,16 contempla proprio la novità operata da Gesù Cristo come la riconciliazione che Dio ha fatto in Cristo, sia di Israele che delle nazioni, in un solo corpo per mezzo della croce eliminando l'inimicizia tra questi due gruppi. La questione della relazione tra Israele e le nazioni, tra i cristiani circoncisi e i pagani, attraversa tutto il libro degli Atti e all'origine dello scontro tra Paolo e Pietro ad Antiochia, è al centro del primo concilio di Gerusalemme (At 15) e si ritrova ancora in

Apocalisse. È una dialettica storico-salvifica che attraversa tutta la storia dell'umanità. Allora lo dobbiamo considerare attraverso quattro punti:

4.1.1 Costituzione, incremento e salvezza del popolo

Come si realizza in relazione con le nazioni (specialmente l'Egitto)? L'Egitto è la culla di Israele: là dove nasce cresce si costituisce il popolo di Israele. Paradossalmente anche ciò da cui Israele dovrà essere liberato, il popolo si costituisce veramente come popolo nell'evento dell'esodo. Da questo punto di vista l'Egitto è come la culla di Israele ed è lì che viene **celebrata la prima volta la Pasqua**, evento fondatore ricordato sempre nel memoriale della Pasqua, si svolge tra le nazioni, cioè in Egitto.

Al momento in cui esce dall'Egitto si dice che gli israeliti hanno spogliato gli egiziani dalle loro ricchezze e i padri della Chiesa hanno interpretato questo come un segno che tutte le ricchezze delle nazioni, anche in senso simbolico (ricchezze culturali e spirituali), appartengono a Dio, al suo popolo o a Cristo e quindi vengono riportate a Israele che spoglia l'Egitto delle sue ricchezze. No, questi oggetti di oro e di argento sono anche gli oggetti a partire dai quali Israele realizza il "vitello d'oro": l'oro degli egiziani serve per fare il vitello d'oro, cioè la maggiore tentazione idolatrica. È ambivalenza: culla di Israele ma ciò anche da cui Israele deve essere liberato, non solo come dall'Egitto in quanto non più solo accogliente ma è divenuto oppressore, ma anche della sua nostalgia di voler trovare nella schiavitù e di imparare la liberta difficile che deve vivere nel deserto. Può spogliare le ricchezze degli egiziani ma può anche essere abbagliata dalle ricchezze delle nazioni.

4.1.2 Monoteismo e idolatria (relazione tra Israele e le nazioni; ritorno di Israele alla sua vocazione)

Il popolo di Israele, come ha mostrato De Lubac, è passato dalla monolatria (un solo Dio in Israele) al monoteismo (non solo un solo Dio in Israele per gli israeliti, ma un solo Dio di tutta l'umanità). E questo è un cammino molto importante per Israele, per capire la sua missione rispetto alle nazioni: Dio non è solo unico per gli israeliti, ma è unico di tutte le nazioni, quindi Israele deve essere testimone dell'"unico" difronte alle nazioni, fallo conoscere.

Ora per Israele tutto, la lotta spirituale è sempre tra la fedeltà all'unico Dio di cui deve essere testimone e la sua tentazione idolatrica. E l'idolo non è l'alterità di Dio, l'idolo è l'opera di mano dell'uomo, l'idolo obbedisce alla logica del medesimo, della proiezione di se stesso: sono io che faccio l'idolo alla mia immagine, invece di accogliermi come immagine di Dio. Le nazioni idolatriche sono come lo specchio in cui Israele vede le sue proprie tentazioni o il suo proprio peccato. Episodio di Sodoma e Gomorra: idolatria omosessuale che Paolo ha collegato con l'idolatria nella lettera ai Romani, perché fondamentalmente, a livello oggettivo, l'omosessualità appartiene alla logica del medesimo, mancanza di alterità, per questo Paolo la collega all'idolatria.

Altra tentazione idolatrica è il sacrificio umano che praticano le nazioni attorno a Israele. Altra tentazione idolatrica è quella monarchica: voleva avere un re come gli latri, negando la sua elezione e la regalità di Dio in Israele. Infine, l'idolatria umanista, che appare sotto Antiochio Epifane il momento dei Maccabei dove al culto di Dio si sostituisce il culto dell'uomo.

4.1.3 Il crogiuolo della prova

È il momento dell'esilio dove il popolo capisce che deve viere la circoncisione del cuore: la prova della sofferenza che è attribuita proprio a un rappresentante delle nazioni, **Giobbe**, credente dei tempi antichi, l'esperienza della sofferenza del piccolo resto dell'esilio lungo la terra promessa, si capisce che la terra promessa è la purezza della propria fede. È questo che doveva conquistare Israele e vivere perciò la circoncisione del cuore. La prova è la sofferenza dell'esilio, è una prova purificatrice per il popolo che si prepara a un'alleanza nuova.

4.1.4 La salita delle nazioni a Gerusalemme

Salita per adorare l'unico Dio. Vari testi contemplano questa conoscenza del vero Dio a cui accedono le nazioni e la loro salita a Gerusalemme, es. incontro di Salomone con la regina di Saba: salita delle nazioni a Gerusalemme. Ma anche la percezione di Israele della dispersione tra le nazioni: la diaspora serve proprio la missione di Dio, se dev'essere testimone dell'unico in mezzo alle nazioni, conviene che Israele sia dispeso tra le nazioni, per essere mediatore dei molti. La diaspora non è più vista solo come un castigo per il peccato ma come un modo in cui Dio ha usato per portare la salvezza a tutte le nazioni. (Is 19,24-25 riconciliazione tra Egitto, Siria e Israele).

4.2 Seme del Verbo e preparazione evangelica: filosofia, saggezze, religioni

Seme del verbo (usata da Giustino, Clemente Alessandrino, Tertulliano): come attraverso la filosofia, le saggezze e religioni, Dio già con la sua grazia era all'opera per preparare l'accoglienza del suo Messia come luce delle nazioni.

4.2.1 Un corpo spirituale per Dio

Attraverso le facoltà spirituali: cioè attraverso la memoria (presenza a sé unificante), l'intelligenza (capace di afferrare la verità), la volontà o l'amore (ricerca e compie il bene), attraverso queste facoltà spirituali dell'uomo c'è già impressa qualche **immagine della Trinità**, come contemplerà più tardi Agostino (memoria il Padre, l'intelligenza il Logos, l'amore lo Spirito Santo).

Queste tre facoltà spirituali sono anche ordinate ai **trascendentali**: memoria-uno, intelligenzavero, volontà-bene; quindi già c'è nella realtà dell'uomo impressa la presenza di Dio e la capacità di coglierlo nel mondo, l'uno rimanda al Padre, il vero al Figlio e il buono allo Spirito: possiamo cogliere l'unicità, la veracità e bontà della realtà.

L'uomo è anche un essere aperto alla **trascendenza**: questo si manifesta fin dall'inizio dell'umanità, pensiamo ai riti funerari, all'arte, alle forme di culto, di organizzazione sociale o giuridica sin dall'inizio dell'ominizzazione. L'uomo è costitutivamente aperto alla trascendenza e alla realtà di Dio. E attraverso la sua realtà corporea anche l'uomo come essere spirituale-corporeo è anche drammatica di una possibile incarnazione di Dio (K. Rahner).

4.2.2 Luce e controluce: discernimento teologico

"Luce e controluce": se da una parte troviamo nella realtà e in noi stessi le tracce della Trinità, uno vero e buono, la realtà del triplice peccato originale mostra che l'uno è sempre minacciato dalla

divisione, che il vero è sempre minacciato dalla menzogna, che il buono è sempre minacciato dalla malvagità.

Così che nella storia dell'uomo, delle nazioni, delle filosofie, delle saggezze delle religioni, c'è una mescolanza di **seme di verità**, e di cose che esprimono una parzialità, un errore, una malvagità. C'è un discernimento teologico che deve esser operato dentro le filosofie, le saggezze e nelle religioni nel cammino che porta alla verità intera non solo più al seme del Verbo ma al Verbo integrale: Gesù Cristo.

Le religioni e le saggezze umane non sono dei sentieri che salgono, da diversi versanti, i pendii di un'unica montagna. Assomigliano piuttosto, nei loro rispettivi ideali, a cime distinte, separate da abissi— e il pellegrino che si è smarrito, fuori dell'unica strada, sulla più alta cima, rischia di trovarsi il più lontano dalla meta. (H. DE LUBAC, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, in *OEuvres complètes* 6, Cerf, Paris 2000, 282-283)

4.2.3 Il caso unico della cultura greco-romana

Paolo già sembra aver capito nel suo discorso sull'Areopago ad Atene che c'era potenzialmente nella cultura greco-romana in cui era immerso che c'erano una preparazione all'accoglienza del messaggio evangelico. Non sappiamo se ha considerato questo discorso come una riuscito o un fallimento: a Corinto dopo annuncia il Logos della croce (cioè cambia strategia).

Per i padri della Chiesa la tradizione greco-romana filosofica ma anche la poesia e la letteratura è vista come una preparazione all'accoglienza del Vangelo, è visto come seme del Verbo. Per esempio Platone a un momento contempla l'idea di un "giusto crocifisso", oppure Virgilio nella IV Ecloga contempla la visione del mondo rinnovata dalla nascita di un bambino. Per i padri era ovvio che il Verbo aveva parlato tramite questi per dare intuizioni di ciò che stava per accadere con Gesù Cristo.

Ma c'è anche il fatto che il cristianesimo è un fatto storico, sviluppato nell'ambiente della cultura greco-romana. Il cammino di Dio nella storia passa per alcune tappe che tutti dobbiamo accogliere: avrebbe potuto scegliere un altro popolo ma ha scelto Israele, così che ognuno di noi deve fare il pellegrinaggio a Gerusalemme e ad Atene, perché di fatto la storia è accaduta così. Così crediamo alla cultura greco-romana nel modo in cui si è formulata la nostra fede, si è formato nella cultura greco romana, è la cultura di cui Dio si è servito per dispiegare la Rivelazione giudeo-cristiana e per questo non possiamo non considerare come un cammino provvidenziale.

Diamo a questa cultura un posto diverso rispetto alle religioni e saggezze dell'Asia. Certo l'idea del seme del verbo può valere anche per queste culture, ma storicamente l'incontro determinate con queste culture (anche se si fa già subito nel sud dell'India) ma la livello di maturazione del Cristianesimo è diventata determinante molto più recentemente, lo stesso per le Americhe e l'Asia. (Africa del nord a parte, toccata direttamente). Così la cultura greco-romana come caso unico, apparteniamo a questa cultura.

SEZIONE II – VENUTA DI CRISTO NELLA CARNE

Verbo incarnato (primo Avvento)

1. L'Uno e l'Altro Testamento: «processo» d'incarnazione e pienezza

Siamo nel momento centrale della storia che fa da cerniera e cardine come momento di svolta universale con l'avvenuta di Cristo nella carne.

Alcune premesse ermeneutiche che fanno anche da transizione con la sezione appena conclusa. Partiamo con la relazione tra i due Testamenti come processo di incarnazione e vedremo qualcosa sulla una forma di cristologia narrativa sistematica, con a tre obiezioni a questa cristologia.

A Emmaus Gesù, cominciando da Mosè ai profeti, spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui: Gesù fa l'esegeta della Scrittura; tutta la scrittura mira alla rivelazione della sua persona, alla sua missione e opera salvifica.

Tutte le cose scritte su di lui nella Legge, nei profeti e nei Salmi (Tanak); lo stesso c'è nel racconto della Trasfigurazione con Mosè ed Elia.

Questo è importante perché significa che la logica dell'incarnazione indica che il Figlio di Dio non ha cavalcato la storia, ma si è inserto nella storia: è il modo di procedere di Dio del primo Testamento e la storicità propria dell'uomo. Se incarnarsi/emanarsi significa sposare la dimensione umana, allora Dio sposa anche la sua dimensione storica.

1.1 La luce del Primo Testamento

Filippo dice a Natanaele: "colui del quale hanno scritto Mosè e i profeti l'abbiamo trovato". <u>Senza il primo Testamento non si può capire la figura di Gesù e nemmeno il mistero della Chiesa</u>, che proviene sia dalla circoncisione sia dalle nazioni. La salvezza viene dai giudei (così dice Gesù nel dialogo con la samaritana) e per questo ognuno di noi deve fare il pellegrinaggio a Gerusalemme per capire Gesù alla luce del primo Testamento.

1.2 Tentazione marcionita ed ermeneutica teologica

C'è stata fin dalle origini della Chiesa e ancora oggi una tentazione, che è collegata con **Marcione**. È la tentazione di **tralasciare il vecchio Testamento e di accontentarsi del Nuovo**, o di prendere i testi della propria tradizione pre-cristiana come una specie di AT per passare poi al NT; è come se l'AT fosse stato una specie di impalcatura per costruire la casa e quando la casa (NT) è costruita si tolgono le impalcature (AT) e rimane solo la casa. Ma il primo Testamento non questo: sta già costruendo una casa, non è un'impalcatura. Lo dice la Lettera a gli Ebrei: "Dio che molte volte in diversi modi e in tempi antichi..."

L'alleanza nuova è già insita nella prima alleanza (Ger 31,31). Così si capisce che il dibattito che Benedetto XVI aveva indicato tra l'ermeneutica della discontinuità e della rottura da una parte e l'ermeneutica della riforma e del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa non è solo un dibattito solo attorno all'interpretazione del Vaticano II: è un dibattito dalle radici molto più

profonde, che riguarda la relazione tra primo e nuovo Testamento, riguarda il modo in cui Dio assume la traiettoria della storia, con una novità che sorge ma senza rottura e discontinuità.

"L'ermeneutica della discontinuità e della rottura [...] l'ermeneutica della riforma, del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa (BENEDETTO XVI, «Discorso alla Curia romana», in Insegnamenti di Benedetto XVI. I (2005), LEV, Città del Vaticano 2006, 1024)

Così: "L'ignoranza delle Scritture è l'ignoranza di Cristo" (GIROLAMO, Comm. In Is., Prol., citato in Dei Verbum 25, DH 4232).

1.3 Da promessa a compimento

Tuttavia la relazione tra i due testamenti non è puramente circolare: è una **relazione che va da promessa a compimento**. Dice Agostino:

Il Nuovo Testamento è velato nell'Antico, l'Antico è svelato nel Nuovo (AGOSTINO D'IPPONA, *Quaest. in Hept.*2, 73, citato in *Dei Verbum* 16, DH 4223).

Questa è la logica dell'incarnazione: <u>il compimento assume la storia</u>. Ma Cristo è anche pienezza della rivelazione (DV) e per chi non ricorre a Cristo, un velo rimane sul suo cuore quando legge l'AT (cfr. Paolo). Quindi se è vero che ignoranza delle Scritture è ignoranza di Cristo, <u>anche l'ignoranza di Cristo è ignorare le Scritture</u>, cioè è non poter capire il loro senso ultimo. **Senza l'AT la figura di Cristo svanisce nel mito** (una specie di docetismo astorico) **e senza Cristo tutte le figure dell'AT**, figure diverse e variegate, **perdono la loro coerenza e il loro senso**: Gesù è la chiave dell'AT.

2. Una cristologia narrativa sistematica

<u>Cristologia narrativa sistematica</u>: significa che si parte dal racconto evangelico, letto alla luce delle promesse della prima alleanza e si relaziona con il resto del NT. Poi si parte dal concepimento al momento di dono dello Spirito (Pentecoste): si mette in luce identità e missione di Cristo.

2.1 Vangelo di Cristo secondo Mt, Mc, Lc, Gv: unità e diversità

Ciò suppone che la varietà degli sguardi che ci propongono gli evangelisti, frutto della memoria pneumatologica (= lo Spirito che fa ricordare), arricchisce il ritratto di Gesù e non compromette la sua coerenza. Sono varie letture della vita di Gesù che insieme fanno emergere il suo volto, perché

"senza interpretazione non si dà comprensione" (G. LOHFINK, Gesù di Nazareth. Cosa volle - chi fu, Queriniana (BTC 170), Brescia 2014, 22).

Il vangelo di Gesù Cristo è uno ma secondo i quattro evangelisti: "il Vangelo di Gesù Cristo secondo..." è un'espressione della liturgia e indica molto bene l'unità e la diversità.

2.2 «Cristologia dei misteri»

Dietro l'idea di presentare i misteri della sua vita, c'è l'idea che <u>ogni momento della vita di Cristo</u> <u>è ricco di significato teologico</u>. Ma questo non impedisce che loro ritenevano che il **mistero pasquale**, di passare dal mondo al Padre, con la consegna dello Spirito, aveva un posto di rilievo nella sua vita. Tutti i momenti sono significativi ma quel momento (mistero pasquale) è maggiormente in risalto.

2.3 Mistero dell'Origine, della Pasqua e della Pentecoste

Tra i vari modi possibili di organizzare questa cristologia narrativa e sistematica, si segue una tripartizione ispirata al prologo della lavanda dei piedi (in parte ispirata a Bonaventura):

- mistero dell'origine: la Trinità nel mondo dal Padre;
- mistero della Pasqua: passaggio dal mondo al Padre;
- mistero della Pentecoste: transizione tra l'avvenuta di Cristo nella carne e venuta nel tempo della storia dei Padri.

3. Tre objezioni

3.1 Uno sviluppo a ritroso della cristologia neotestamentaria?

La prima è che sarebbe ci sarebbe uno sviluppo a ritroso, un progetto sistematico che coglierebbe immediatamente il punto finale.

<u>La ricerca storico-critica</u> ha considerato che <u>la cristologia del NT ha conosciuto uno sviluppo organico a ritroso</u>: è partito dall'evento della Pasqua, poi rilegge la vita pubblica, poi l'infanzia e solo alla fine risale alla preesistenza eterna.

- Cristologia dal basso: centrata sul mistero pasquale sarebbe la più antica
- Cristologia dall'alto: centrata dall'incarnazione e sulla preesistenza eterna, sarebbe arrivata solo posteriormente.

<u>Presupposto</u>: ciò che è antica è più affidabile perché più vicino alla comprensione delle prime generazioni, mentre ciò che viene dopo è una specie di tradimento, non una maturazione

Risposta all'obiezione: è vero che c'è una rilettura pasquale della vita operata dagli evangelisti; infatti se non si fosse stata la luce della risurrezione, tutto ciò che gli evangelisti avevano già prima intravisto di Gesù sarebbe sparito e tutte le pretese (divinità, messianità) sarebbero svanite completamente. È certo che a partire dall'evento della Pasqua si rilegge la vita, l'identità, l'origine e la missione di Gesù. Si vede bene nella predicazione degli apostoli: si parte da pasqua.

Ma non è vero che c'è una genesi storica omogenea degli scriti del NT. Già i testi più antichi, come Fil 2,6-11 (uno dei più antichi), mostrano giù questo movimento dall'alto e dal basso sin dall'inizio: preesistenza, discesa ed esaltazione. Questo movimento fa parte già della chiesa primitiva.

3.2 Cristologia «esplicita» e «implicita»: la questione dei titoli cristologici

Un approccio sistematico anche se narrativo darebbe un peso eccessivo ai titoli cristologici: come mettere in relazione la cristologia esplicita e la cristologia esplicita?

- **Cristologia esplicita**: tutte le affermazioni esplicite sull'identità di Gesù attraverso anche con i titoli cristologici (ma non solo con questo).
- Cristologia implicita: si riferisce a tutti gli atti, parole di Gesù che implicitamente manifestano la sua identità. Ad es. se Gesù perdona i peccati del paralitico, non sta dicendo esplicitamente

"Io sono Dio o Figlio di Dio", ma sta facendo un atto (il perdono dei peccati), che è riservato solo a Dio; implicitamente dice che ha pretesa divina e gli avversari lo capiscono bene.

"Gli scritti del Nuovo Testamento non si sono limitati a dare dei titoli a Gesù; alla domanda «chi è Gesù?» hanno risposto innanzitutto con dei racconti, e *solo questi* possono dare tutto il loro peso di verità ai titoli" (J.-N. ALETTI, *Gesù Cristo: unità del Nuovo Testamento?*, Borla, Roma 1995, 123)

Dobbiamo mettere insieme esplicita e implicita; la cristologia esplicita ci serve per poter dire ciò che abbiamo capite dell'identità e della missione di Gesù, e a cristologia implicita ci serve perché dà un peso ai titoli cristologici che usiamo. È questo che cerca di fare una cristologia narrativa sistematica: mette insieme queste dimensioni (esplicita ed implicita) della cristologia.

3.3 Le discordanze tra i vangeli e la coerenza d'insieme

Terza obiezione: questa cristologia narrativa e sistematica è impossibile a causa delle discordanze dai vangeli. Si può fare solo una cristologia per ogni evangelista preso singolarmente.

È vero che ci sono discordanze, per es. tra le genealogie (in cui il senso teologico è complementare), tra i racconti dell'infanzia (Lc e Mt). Se guardiamo la vita pubblica non c'è accordo tra sinottici e Gv sulla durata e sul momento in cui ha avuto luogo la purificazione del tempio (per Gv all'inizio del ministero pubblico, per i sinottici alla fine), eppure è un evento importante, determinante forse per la condanna di Gesù. Il discorso della montagna o in pianura non c'è in Mc e Gv. La resurrezione di Lazzaro, più grande miracolo di Gesù, c'è solo in Gv e non negli altri. Ci sono discordanze anche sulla passione. Anche le apparizioni hanno discordanze, ma essendo un evento non solo storico ma anche metastorico è considerato segno di credibilità il fatto che non sia del tutto concorde. Anche l'ascensione (atto importante), esplicitamente la si ritrova solo in Lc.

Non si devono negare queste discordanze, ma riconosciamo che non mettono in questione la coerenza d'insieme della figura di Gesù e della sua missione, ma ci danno che i vangeli sono genere letterario non storiografico, ma che dà lettura teologica a Cristo.

CAP. 1 – «MISTERO DELL'ORIGINE»: VENUTA NEL MONDO DAL PADRE

Nei Vangeli la gente comincia a interrogarsi su Gesù: da dove viene?

1. La venuta del Figlio nella carne di Maria

Entriamo nella venuta del Figlio nella carne di Maria. Se l'abbiamo visto alla luce di questo venire della Parola di Dio che pianta la sua tenda in Israele, cioè già nell'AT, capiamo perché l'incarnazione ha qualcosa di inaudito, ma non completamente scandaloso ed estraneo a differenza della croce. È un compimento udito delle promesse ma non uno scandalo come tale. Dio viene in modo unico ma non estraneo perché la storia recedente ha visto il modo in cui dio viene e si inserisce nella storia.

1.1 Parola creatrice in «processo d'incarnazione»

- C'è un legame tra la Parola o Verbo e la creazione: Dio dice e le cose sono. In qualche modo possiamo dire che la Parola si "fa" luce, si "fa" cielo, si "fa" terra, si "fa" vegetali, animali... già a livello di creazione Parola e materia, Verbo e carne sono collegati.
- E questo continua se consideriamo la relazione tra la Parola e la storia. Scegliendo il suo popolo testimone, piantando in lui la sua tenda, la Parola in qualche modo si "fa" legge, storia, profezia, sapienza, scrittura.
- Naturalmente non nel senso panteista ma nel senso di una trasmissione di essere-esistenza tra la Parola e la realtà, sia creata sia nella storia. Ciò che permette questo è paradossalmente la trascendenza divina che non si compromette quando si avvicina all'uomo e d'altra parte il desiderio dell'uomo che anela a Dio come nella sua sorgente e nel suo traguardo.
- Se consideriamo questo capiamo che il farsi creatura personalmente del Verbo, che è ciò che contempliamo nell'incarnazione, è sì qualcosa di nuovo ed unico ma non in totale discontinuità con ciò che precede. C'è un processo di incarnazione nella relazione tra parola e storia e parola e incarnazione, possibile da incontro tra trascendenza divina e desiderio di Dio dell'uomo, fatto a immagine e somiglianza di Dio.

1.2 Le tre «annunciazioni» a Zaccaria (Lc), Maria (Lc) e Giuseppe (Mt)

- Annunciazione a Zaccaria: è messo in risalto l'iniziativa di Dio, tanto che si opera allo scetticismo di Zaccaria, metterà tanto più in risalto l'azione di Dio.
- Annunciazione a Maria: c'è sempre l'iniziativa di dio ma si sottolinea maggiormente il consenso della donna.
- Annunciazione a Giuseppe: si mette in risalto il consenso dell'uomo.

Se il peccato era effetto della libertà della donna e dell'uomo, che hanno disubbidito, qui invece troviamo il consenso di una donna e d un uomo nelle due annunciazioni in risposta all'iniziativa di dio che rende possibile la nuova alleanza e l'avvenuta dell'Emanuele, dio con dio. quindi iniziativa di dio ma anche consenso di Maria e Giuseppe.

1.3 Paolo e Gv: l'invio del Figlio

1.3.1 Paolo: invio dal Padre, kenosi e farsi povero

Gal 4,4-5: "Quando venne la pienezza del tempo, cioè al termine di una lunga storia preparatoria, Dio mandò il suo figlio, nato da donna...."

- "Riscattare quelli sotto la legge": è la redenzione
- "Ricevessimo l'adozione a figli": è la dimensione di divinazione o filiazione divina

È un riassunto di tutta l'opera di salvezza come invio da parte dal padre per operare redenzione e per realizzare la divinazione dell'uomo

Fil 2,6-11: lo vediamo poi in dettaglio

Colui che sussisteva in forma di Dio, uguale a Dio, si svuota o si effonde (due sensi possibili di konou) nella forma di servo, ciò che colui che in forma di Dio si esprime nella forma di e servo e si fa suo, si effonde in questa forma.

2Cor 8,9: "da ricco che era si è fatto povero per noi"

Mette l'accento sul farsi povero per rendere possibile lo scambio dei doni.

1.3.2 Giovanni: l'inviato del Padre e il *Logos* divenuto carne

Accento sul figlio inviato dal Padre: Gesù è l'inviato dal Padre, al quale aggiunge l'idea del Logos che diviene carne. In questo momento del prologo che il Verbo riceve il suo nome umano (Gesù) e il suo titolo messianico (Cristo).

Vediamo in questo prologo che questo divenire carne del Verbo ha una finalità salvifica: la filiazione divina, la pienezza di grazia e verità, la rivelazione del Padre. Il prologo lo vedremo in dettaglio poi.

2. La venuta del Figlio nel nascondimento (Nazaret)

2.1 Premesse metodologiche

2.1.1 Conoscenza diretta e indiretta

- Conoscenza diretta: quello che possiamo ricavare dai vangeli dell'infanzia, cioè Mt e Lc.
- Conoscenza indiretta: quello che possiamo indirettamente conoscere a partire dal tutto il NT e
 dai vangeli, ad esempio se il testo ci dice che Gesù a 12 anni è salito in pellegrinaggio a
 Gerusalemme per la festa della pasqua possiamo supporre che andasse li ogni anno per le tre feste
 di pellegrinaggio

Se Luca ci dice che, quando entra nella sinagoga di Nazaret, era solito farlo di sabato, capiamo che lo faceva ogni sabato. Se usa tante immagini della vita quotidiana nella sua predicazione pubblica, possiamo capire che per tanti anni ha esercitato uno sguardo contemplativo sulla realtà. Se la gente si stupisce quando ha una grande saggezza quando nemmeno non ha studiato, capiamo che non ha frequentato scuole conosciute. Tante info che possiamo conoscere indirettamente dagli scritti nel NT.

2.1.2 Il concetto di «vita nascosta»

Vita nascosta: non appare nei vangeli. Anzi i vangeli presentano questo tempo di vita nascosta come un <u>tempo si svelamento della sua identità per alcuni testimoni privilegiati</u> (pensiamo a Zaccaria ed Elisabetta, Maria e Giuseppe e tanti altri).

Gesù cresceva in sapienza, età e grazia davanti a Dio e davanti agli uomini. Poi abbiamo l'episodio del ritrovamento nel tempio, dove mostra la sua coscienza già precoce della sua filiazione divina. È solo per contrasto che possiamo capire che ciò che è stato rivelato ad alcuni era velato per tutte le altre, per questo per queste persone era una vita nascosta. Se non fosse così l'incomprensione dei suoi concittadini di Nazareth sarebbe incomprensibile, se loro avessero già capito tutta la profondità della sua identità e della sua missione.

Questa dimensione di nascondimento rimane nella vita pubblica, il **segreto messianico di Marco**, e il concetto di nascosto è legato al concetto di Dio nascosto di Dio (dimensione apofatica del discorso teologico su Dio).

2.1.3 Genere letterario

Ogni vangelo inizia con il prologo in cui l'evangelista dà la sua visione su Gesù (es. Lc e Mc). I due vangeli dell'infanzia (Mt e Lc) sono per loro come una specie di ampio prologo al loro vangelo, costruito secondo la propria prospettiva ad ognuno. Luca, con una visione più sacerdotale, ha ritenuto gli elementi più collegati con il culto; Matteo ha conservato le dimensioni più legate a Gesù e al destino del suo popolo.

2.2 Le genealogie umane

• Genealogia di Matteo: è una genealogia discendente, nel senso che dopo aver iniziato con libro della Genesi (evoca l'inizio della Bibbia) dicendo "Gesù Cristo, figlio di Davide figlio di Abramo", comincia la genealogia Abramo-Davide, Davide-esilio in Babilonia, esilio-Giuseppe. Si tratta di un modo di collegare Gesù con il destino del suo popolo.

Fa intervenire anche <u>quattro donne, tutte straniere, tutte delle nazioni</u> (troviamo la dialettica tra Israele e le nazioni) senza le quali Gesù non sarebbe avvenuto.

Gesù ha assunto tutta la storia di peccato e degli sforzi di conversione del popolo: ci sono delle figure che indicano peccati anche gravi (non solo la furbizia e la menzogna di Giacobbe, ma anche l'incesto di Giuda, la prostituzione, l'adulterio e l'omicidio di Davide, la volontà potenza e la ricerca idolatria sfrenata di ricchezza e di lussuria di Salomone, prepotenza e sacrifico umano di Acaz), ma ci sono anche i re Giosafat, Ezechia, Gioisa che esprimono lo sforzo di conversione.

• Genealogia di Luca: la genealogia non è collocata nel vangelo dell'infanzia, ma tra il battesimo e le tentazioni, ciò quando il padre ha già rivelato l'identità del figlio amato. Si riparte dal Gesù appena battezzato e si risale tramite Davide e Abramo oltre Noè: si risale ad Adamo (Luca lo ripresenta, al pari di Paolo, come l'ultimo Adamo); e si ritorna a Dio, perché alla fine dice: "Figlio di Dio". La genealogia lucana indica la doppia filiazione di Gesù, quella umana e quella divina: figlio di Adamo, figlio di Dio.

2.3 L'ambiente

2.3.1 Il quadro geografico

- Betlemme: secondo tutti i racconti non avrebbe soggiornato a lungo.
- Nazareth: secondo la ricerca contemporanea si è abbandonato questa idea di una Galilea delle genti che sarebbe stata molto mescolata da tradizione ebraica e tradizione pagana per dire che a Galilea era rimasta omogeneamente giudea ebraica eccetto in alcuni centri, nei quali mai secondo i vangeli Gesù si reca (Seforiss e Tiberiade), ma negli altri villaggi era rimasto omogeneamente ebraico. Anzi oggi si sostiene la tesi che si trattava di un giudaismo tradizionale proprio perché cerano vicino città ellenizzate, si sentiva il bisogno di mantenere una fede tradizionale.
- Gerusalemme: episodio della presentazione al tempio e primo pellegrinaggio della pasqua.
- Egitto: alcuni dubita sulla storicità dell'evento, è sicuro che l'idea che ci trasmette il racconto è di dire che Gesù ha rivissuto qualcosa della storia del suo popolo, cioè dell'esodo e dell'esilio. Non escludiamo la possibilità che sia anche un dato reale, ma la questione è discussa.

2.3.2 Il quadro familiare

2.3.2.1 Giuseppe e Maria

- Giuseppe: della <u>tribù di Giuda e della casa di Davide</u>, quindi una figura importante per collocare
 Gesù in questa tribù da cui doveva sorgere il messia. È una personalità alla quale <u>la parola viene
 rivolta sempre nel silenzio della notte</u> e di cui non si ode nemmeno la sua voce, sparisce nel
 racconto dopo il ritrovamento nel tempio.
- Maria: dalla parentela di Elisabetta (discendente di Aronne come Zaccaria) si pensa sia della tribù di Levi e quindi di stirpe sacerdotale come il Battista. Il racconto ci fa percepire che la sua verginità fisica è l'espressione della verginità del suo cuore, un cuore puro, vive la beatitudine dei puri di cuore che vedono Dio, ha un atteggiamento di fede disponibile per accogliere la missione ricevuta tramite l'angelo. Si insiste anche sul fatto che con il Magnificat rimane impunita non nega le grazie ricevute ma rende grazie per questi doni. Umiltà e azione di grazie vanno insieme in Maria. Maria ha un ruolo nel passaggio da vita nascosta e vita pubblica (nozze di Cana), appare nella vita pubblica con i fratelli di Gesù, è ai piedi dalla croce, sta con gli apostoli in attesa dello Spirito Santo. Quindi accompagna tutto il racconto anche dopo la resurrezione di Gesù fino alla Pentecoste.

2.3.2.2 I «fratelli» (adelphos) e le «sorelle» di Gesù

Significato di adelphos: La parola usata è adelphos ha come primo significato "fratello", ma in alcuni testi può indicare una parentela più larga che può andare fino ai cugini, specialmente il primo cugino. Così la tradizione della Chiesa ha ritenuto che si doveva intendere nel senso di "cugino" e rende più comprensibile la parola di Gesù morendo dicendo a Maria: "ecco il tuo figlio". Se ci fossero stati altri figli questa parola non avrebbe avuto senso. Siccome adelphos può essere polisemico non ci sono motivi di dubitare dell'interpretazione della chiesa.

Ruolo dei fratelli e sorelle (cugini): mostrano molte incomprensioni e incredulità; sono presenti attorno a Cana e a Cafarnao, poi appaiono attraverso le loro incomprensioni. Dopo l'Ascensione sono presenti con Maria nell'attesta della Pentecoste e dopo questo evento hanno un ruolo importante nella prima Chiesa: Giacomo, fratello del Signore, è vescovo di Gerusalemme; anche Giuda (quello della lettera, non Iscariota), si presenta come fratello di Giacomo quindi fratello del Signore. La famiglia di Gesù ha avuto un ruolo importante nella prima Chiesa. Può stupire ma lo capiamo nella logica dell'incarnazione: se Dio si fa uomo, sposa l'umanità concreta, dove i legami familiari hanno un certo peso. E così i cugini di sangue di Gesù giocano un ruolo importante nella prima Chiesa.

2.3.2.3 Statuto sociale e vita quotidiana

Lc presenta la situazione come una situazione di una <u>certa precarietà</u>: non c'era posto per loro al momento del parto, nella presentazione a tempio offrono in sacrifico una coppia di tortore e due giovani colombe, ciò che era previsto per chi non poteva portare un agnello. Anche in Mt c'è una situazione di precarietà, se riteniamo autentica la fuga in Egitto, ma il racconto di Luca non permette di dire se è una povertà cronica o se è dovuta al censimento (quindi alle circostanze della nascita).

Nella vita quotidiana si parla di questa <u>triplice crescita in età, sapienza e grazie, collegate con corpo anima e spirito</u>. Dettaglio del testo: da una parte Gesù è pieno di sapienza e dall'altra parte cresce in sapienza: per il testo <u>pienezza e crescita non si oppongono</u>. Sarà importante quando si riflette sulla conoscenza di Gesù: come articolare la pienezza di conoscenza e la sua crescita della sua conoscenza (pienezza e crescita non si oppongono).

2.3.2.4 Relativizzazione dei legami familiari: il ritrovamento nel Tempio

Qui troviamo la prima e unica parola di Gesù prima del battesimo, che dice ai genitori di sangue: "non sapevate che devo occuparmi delle cose del Padre mio?" Cioè Gesù relativizza i legami familiari in funzione della relazione determinate con il suo Padre eterno. Questo corrisponde a ciò che nella vita pubblica c'è quando invita i discepoli a lasciare la famiglia per seguire la volontà del Padre e seguirlo (relativizzazione dei legami familiari).

2.3.3 Il quadro lavorativo – *Tektōn*

Lavoro manuale: l'uomo sperimenta più che nel lavoro intellettuale la dimensione di co-creazione. Giovanni Paolo II nella *Laborem excersens* (enciclica su lavoro) sostiene che <u>il lavoro ha una dimensione di co-creazione</u>, di modellare la materia. Un uomo che lavora il legno lo vive in modo immediato rispetto a uno che insegna.

Nell'interpretazione della parola *tekton* ci sono molti dibattiti perché la parola ha più sensi possibili: piccola impresa, lavoratore alle dipendenze di altri...

2.3.4 Il quadro religioso

Riti di circoncisione, presentazione al tempio, salita per le feste. Se Gesù prima di rispondere sul primo comandamento comincia a recitare lo shema Israel capiamo che aveva imparato fin dall'inizio questa preghiera essenziale per Israele.

Lo sabbath è importante anche nelle controversie capiamo che ne ha imparato il senso; fa le benedizioni prima dei pasti (moltiplicazione dei pani, istituzione dell'Eucarestia)

I dibattiti sulle regole, sulla purezza, sui comandamenti della Torah ci informano su vari aspetti della sua formazione religiosa sia a casa sia nella sinagoga.

Ha l'abitudine della preghiera notturna e sappiamo anche che la gente si stupisce del fatto che conosce le Scritture senza aver studiato (quindi probabilmente non ha frequentato nessuna scuola religiosa almeno conosciuta).

2.4 Gli affetti

Partiamo dalla vita pubblica per sapere qualcosa dalla vita nascosta. In qualsiasi vita umana la vita affettiva si forma nell'infanzia. Tutta la vita ricca affettiva in Gesù si mostra nella vita pubblica: avere compassione, provare gioia o tristezza o pianto, sentire paura o angoscia, commuoversi, essere turbato, conoscere l'ira, impazienza, delusione... sentimenti che vediamo apparire nella vita pubblica. Sono stati maturati durante la vita nascosta.

2.5 L'identità di Gesù

2.5.1 Percezione comune della gente: uomo ordinario

Possiamo dire che è stato percepito come un uomo ordinario, che almeno ci conferma sulla veracità della sua umanità: vs eresie docetiste. L'uomo ordinario era evidenza immediata per tutti, se no non potremmo capire la sorpresa degli abitanti di Nazareth quando ritorna o dei giudei di Cafarnao o dei suoi propri fratelli: l'avevano concepito come un uomo ordinario.

2.5.2 Rivelazione ad alcuni testimoni: Figlio, Messia e luce delle nazioni

- O Annunciazioni: le due annunciazioni di Lc (Zaccaria e Maria) si completano per contrasto, compimento, superamento. Contrasto tra incredulità di Zc e fede di Maria,; compimento perché Gesù compie il Battista; superamento perché la meraviglia è più grande per Gesù rispetto al Battista.
- o Abbiamo l'affermazione di Elisabetta che accoglie Maria come madre del suo Signore (anticipa il titolo di Maria madre di Dio del concilio di Efeso).
- o Battista: annuncia una novità che apre al futuro
- <u>Nascita e magi</u>: da una parte colloca Gesù nella storia di Israele e d'altra parte lo collocano nella storia universale, con il censimento, con l'annuncio degli angeli e con la visita dei magi quale salita delle nazioni a Gerusalemme.
- <u>Presentazione al tempio</u>: Nunc dimittis, c'è l'idea del messia e della gloria di Israele, la luce per la rivelazione delle nazioni (c'è sempre la dialettica Israele-nazioni che ci aiuta a capire come Gesù è rivelato già nella sua vita nascosta).
- <u>Ritrovamento</u>: prima, unica e ultima parola; è la prima e unica parola che sentiamo prima del battesimo e l'ultima parola che sentiamo sulla croce: "Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito" in parallelo con "Non sapevate che devo essere nelle cose del Padre mio?". Questo ci

rivela che l'identità più essenziale di Gesù è quella che lo riconosce come figlio (identità filiale di Gesù).

3. La venuta del Figlio manifestata al mondo (Cafarnao)

"La sua vita è pubblica, esposta a tutti gli sguardi, disponibile a tutti gli appelli" (J. GUILLET, *Gesù di fronte alla sua vita e alla sua morte*, Cittadella, Assisi 1972, 61.)

3.1 *Gesù orante (battesimo, tentazione e preghiera)*

Tutti i vangeli fanno al momento del battesimo e della predicazione iniziale. Giovanni chiama alla conversione con una radicalità escatologica ma anche con esigenze più moderate di quelle di Gesù. Gesù in quel momento entra a vivere le esperienze fondatrici del popolo: il battesimo (passaggio del mar rosso, traversata dell'acqua che conduce dalla morte alla vita), le tentazioni (prove del deserto) e esperienza di preghiera (Lc). Lettura orante di Lc: il battesimo è evento di preghiera.

3.1.1 Il battesimo di Gesù, evento trinitario

- Per l'esegesi storico-critica è ritenuta come un <u>evento sicuro</u>, in virtù del criterio dell'imbarazzo ecclesiastico (quando una scena è imbarazzante per la Chiesa, se è stata mantenuta è perché è sicurissima; non si inventa una cosa che è imbarazzante). È imbarazzante presenta Gesù battezzato in mezzo ai peccatori, inferiore e discepolo quasi del battista.
- È un evento trinitario, è luogo di rivelazione trinitaria, luogo di rivelazione del modo in cui
 Gesù sarà messia, cioè in solidarietà degli uomini e in sostituzione, prende il posto del peccatore.
 Si rende solidale con i peccatori e andrò sino a prendere il loro posto. Una prima rivelazione del
 battesimo: solidarietà e sostituzione.
- Non solo in questo si rivela, ma c'è anche una teofania: voce del Padre e discesa dello Spirito
 Santo, che viene per ungere e consacrare Gesù come Messia: "lo spirito del Signore è su di me,
 mi ha consacrato con l'unzione...".
- Domande: questa teofania e questa unzione è un'esperienza per Gesù? È per lui? Questa è la linea di Mc e Lc: "Tu sei mio figlio", dialogo io-tu tra Gesù e il Padre. Oppure è un evento per noi? È la linea di Mt: "Questi è il mio figlio", lo indica a noi spettatori della scena.
- Gesù è unto come messia nella forma di un messia umile, perché la voce dal cielo è composta da estratti dal Sal 2,7 che racconta il dramma messianico (tutti sono contro il messia), da Gen 22,2 (sacrificio di Isacco), Is 42 (canto del servo).
- Triplice rivelazione: solidarietà, sostituzione, trinitaria, unzione messianica, presentazione del messia umile.

3.1.2 Le tentazioni: la libertà del cuore puro

Nelle tentazioni ritroviamo <u>l'elemento di solidarietà e di sostituzione</u> nel senso che lui occupa il posto del suo popolo tentato nel deserto. Mentre nel battesimo è centrata la parola del padre sulla filiazione divina ("Tu sei mio figlio), **il diavolo lo tenta su questa filiazione**: vuol far nascere, come nel primo peccato, un sospetto nella mente di Gesù sulla filiazione divina. "Fai un po' la verifica, se tu sei figlio di Dio... verifica che sia così".

Nell'ultima tentazione satana è smascherato perché chiede l'orazione: elemento essenziale del peccato infatti è l'idolatria, troviamo la natura centrale del peccato che è l'idolatria (Gesù smaschera satana). Gesù ratifica con una scelta della sua libertà per il messianismo umile contro il messianismo trionfale di satana. Gesù rifiuta ciascuna delle tentazioni e ratifica con la sua libertà il messianismo del Padre, cioè quello umile.

3.1.3 Preghiera

È specialmente sottolineata da Lc. La preghiera di Gesù è il luogo del **dialogo trinitario**, luogo intimo del suo dialogo con il Padre, al quale ricorre prima di ogni decisione importante (es. scelta dei dodici in Lc preceduta da una notte di preghiera, oppure la preghiera dell'agonia prima della passione). I Vangeli aprono 5 finestre sul contenuto di questo dialogo di Gesù con il Padre:

- **1. Esultanza**: Gesù esulta nello spirito e rende lode al suo Padre del fatto che ha scelto di rivelarsi tramite il Figlio ai piccoli e non ai sapienti o ai saggi.
- **2. Preghiera del Padre nostro**: per Lc è dopo aver visto Gesù in preghiera che i discepoli chiedono l'insegnamento sulla preghiera; certo è che il Padre nostro come tale non è una preghiera di Gesù ma dei discepoli, però che rispecchia nella sua formulazione l'intimità del dialogo filiale tra Gesù e il Padre.
- **3.** Episodio della **trasfigurazione**: anche per Lc è un evento che si svolge mentre Gesù è in preghiere che ci rivela la luce della gloria divina che illumina Gesù non dal di fuori ma dal di dentro della sua umanità; e la voce del Padre che si manifesta, esprime la fonte e il senso di questo splendere: lui è il Figlio del Padre, l'amato, l'eletto.
- **4. Resurrezione di Lazzaro**: sentiamo Gesù rendere grazie al Padre che esaudisce sempre le sue preghiere.
- **5. Agonia nel Getsemani**: per l'unica volta nei vangeli appare l'espressione in aramaico "Abbà Padre" che connoto auna relazione di particolare intimità tra Gesù e il Padre.

In conclusione, la preghiera di Gesù è l'espressione umana (preghiera = atto umano per eccellenza) della sua **filiazione divina** che è stata manifestata nel battesimo, messa alla prova nelle tentazioni e vissuta in ogni momento della sua missione e manifestata nella sua preghiera di filiale.

3.2 Gesù formatore: la Chiesa, «Israele di Dio» (Gal 6,15)

Appena Gesù inizia a predicare il Regno, dicendo «il tempo è compiuto il regno di Dio è vicino, convertitevi e credete nel Vangelo», immediatamente dopo (indicano tutti e 4 i Vangeli), chiama i primi discepoli: significa che la predicazione del Regno e l'appello alla conversione si concretizzano subito in una comunità radunata da Gesù. I vangeli in buona parte dipingono il processo di formazione dei discepoli. Per questo leggendo i vangeli si scopre il proprio percorso di formazione agli inizi degli studi teologici: dipingono questo processo.

3.2.1 La chiamata alla sequela

Nel caso di Gesù, un modo differente nei maestri della sua epoca, il discepolato implica la sequela, una sequela definitiva per creare attorno a lui una comunità nuova ascoltando in lui la parola definitiva

di Dio: non si tratta di accumulare le interpretazioni possibili della Torah, ma di mettersi in ascolto della parla definitiva di Dio.

Seguire Gesù in modo totale, fino a dare la sua vita per lui, significa che la scelta pro o contro il Regno che ha appena iniziato a predicare si traduce nella scelta pro o contro Gesù.

Il gruppo dei discepoli è un **gruppo variegato**: al centro si trovano i 12, il cui numero ha una dimensione escatologica che simboleggia le 12 tribù di Israele.

Attorno ci sono i **70**° 72 (LC), una cifra simbolica a dimensione escatologica perché pare indicare il numero delle nazioni pagane (gioco tra Israele e le nazioni del primo Testamento c'è ancora, chiave di lettura del NT). I dodici simboleggiano Israele, i settantadue le nazioni.

I 12 sono tutti discepoli, ma <u>alcuni discepoli anche della prima ora non anno parte del gruppo dei 12</u>. Quando Pietro dovrà scegliere qualcuno al posto di Giuda dopo il tradimento: i due candidati Giuseppe e Mattia sono presentati come quelli che hanno accompagnato il gruppo dall'inizio fino alla resurrezione. Questi altri discepoli, secondo i testi, sono tutti ebrei e tutti maschi. Certo appaiono le **donne**, vivono una specie di sequela perché accompagnano il gruppo, saranno più fedeli ai piedi della croce e messaggere della resurrezione (ruolo molto importante); tuttavia si dice che sono guarite da Gesù (non si dice degli altri discepoli), sostengono il gruppo con i loro beni (non si dice degli altri discepoli) e non sono mai chiamate discepole.

Nei vangeli la sequela riassume il discepolato, è possibile che ci sia stata una certa gradualità nella chiamata, ciò che è sicuro è che <u>c'è sempre un atto della libertà nella risposta alla chiamata</u> che non è solo iniziale ma che accompagna tutto il racconto (Gesù vedendo alcuni discepoli che lo abbandonano chiede ai 12 se vogliono andare anche loro via). Siamo sempre in una **logica di alleanza**.

3.2.2 La formazione dei discepoli

1. Convivenza: declinata come un <u>essere-con-Gesù</u>, una vicinanza che serve anche a smascherare i limiti, ambiguità, incomprensioni dei discepoli nei confronti di Gesù, ma che dovrà passare dopo la resurrezione a qualcosa di più intimo, un essere in Gesù, dimorare in Gesù, per <u>essere-come-</u>Gesù, frutto di un processo interiore e non frutto di una imitazione estrinseca.

"Seguire il Signore non significa imitarlo letteralmente, ma esprimerlo nella propria vita" (R. GUARDINI, *Il Signore*, 604).

- 2. Un po' analogicamente, come il Figlio è l'espressione del Padre, Gesù come espressione umana del Figlio, noi dobbiamo esprimere la realtà di Cristo nella nostra vita, che non significa imitarlo letteralmente, ma esprimerlo nella propria vita.
- **3. Insegnamento**: spesso dato a tutti, ma qualche volta ci sono delle scene di insegnamento rivolto solo ai discepoli più vicini; quando è verso tutti spesso ci sono spiegazioni più approfondite riservate ai discepoli. Gesù più volte lasciar emergere le domande dei discepoli o li interroga, dialoga con loro, rispiega le cose.
- **4. Esperienze**: Gesù le fa fare ai discepoli rendendoli protagonisti (esperienza della tempesta, moltiplicazione dei pani, missione a due a due, salita a Gerusalemme). Piu volte Gesù prende il tempo di <u>rileggere l'esperienza fatta</u> con i discepoli affinché possano da essa trarre frutto, a volte

lo fa subito dopo l'esperienza (quando tornano dalla missione) a volte più tardi (fa fare memoria dell'esperienza vissuta per trarne frutto per una situazione da vivere più tardi).

3.3 Gesù maestro: predicazione, insegnamento e dialoghi

Insegnamento: l'insegnamento è stato uno dei ministeri principali di Gesù e che sta anche al centro del mandato missionari che affiderà ai discepoli (andate, battezzate, insegnate quello che vi ho detto).

3.3.1 Modalità del magistero di Gesù

Nelle modalità del magistero si può distinguere:

- **Predicazione**: *kerigma*, *keryx*, è l'annuncio del nucleo della buona notizia del Regno, di questo Vangelo del Regno che sta per arrivare che comprende la chiamata alla conversione, la buona notizia, il perdono dei peccati, la liberazione dei prigionieri, l'anno di grazia (profezia di Is 61).
- Se guardiamo bene lui annuncia il Regno di Dio, significa che ricorda che <u>Dio è l'unico re in Israele</u> e solo con questo annuncio sta già relativizzando tutti i poteri temporali, solo con questo annuncio mette già in cristi e in questione la visione di un messianismo politico, perché ricorda che unico re è il Padre eterno: le cose non si giocano a livello temporale dei re temporali. Predicazione del regno che è già sovversiva di una certa visione di messianismo politico.
- **Insegnamento**: momenti dove vediamo Gesù in posizione di <u>maestro</u> che sviluppa il senso della sua predicazione, attraverso due modi: i discorsi e le parabole (discorso sul monte o pianura; discorsi escatologici; parabole alle folle, sul Regno e sulla misericordia).
- **Dialoghi**: colloquio che si fanno <u>con i discepoli</u>, quelli che si fanno con <u>le persone</u> <u>che Gesù incontra per strada</u> sul cammino, i <u>dibattiti frequenti con i suoi avversari</u> (dialoghi attraverso i quali si approfondiscono dei punti sul suo insegnamento).
- Gesti ed eventi simbolici (collegati tra loro): portatori di un messaggio, es. <u>istituzione dei 12</u> e quella dell'<u>eucarestia</u> come memoriale (di portata escatologica), <u>guarigioni e perdono</u> che manifestano la presenza del regno, <u>trasfigurazione</u>, <u>unzione a Betania</u> e <u>entrata solenne a Gerusalemme</u>: gesti ed eventi simbolici tramite i quali Gesù trasmette il suo insegnamento, siamo a livello delle modalità dell'insegnamento e della sua trasmissione.

3.3.2 Autorità e fonte

- Autorità personale: Ciò che colpisce i suoi interlocutori è l'autorità del suo insegnamento, il suo modo peculiare di usare la Scrittura, cioè di non inserire il suo parere nella trama di tutti gli altri prima di lui ma di esprimersi in modo personale: «avere sentito, IO vi dico». Non dice come negli oracoli profetici "così parla il Signore", dice 2avete sentito, ma Io vi dico". Lo fa attraverso il linguaggio specialmente quello delle parabole che sollecita l'intelligenza dell'interlocutore e che così mette in atto una retorica dell'alleanza.
- Parola performativa (sacramentale = realizza quello che dice): gesti di potenza confermano l'autorità della sua parola

- Torah vivente e retorica dell'alleanza: la fedeltà alla Torah non è più una fedeltà a un insegnamento ma a una persona, Gesù Cristo (questo combacia con "io vi dico") e in una retorica dell'alleanza, dove questa parola personale chiama a una relazione personale, non più alla torah ma alla persona di Gesù cristo come Torah vivente.

3.3.3 Luoghi e destinatari

- Molto variegati: Sinagoga, tempio, case, piazze, mare, monte, pianura, città, villaggi, Galilea, Giudea, oltre Giordano, Samaria.
- **Destinatari vari**: Discepoli, Folle, Farisei, scribi, sacerdoti (gruppo dei suoi avversari).

Cosa interessante è che eccetto con la <u>donna cananea</u> e con il <u>centurione</u> non predica e **non insegna ai pagani**. Gesù pare aver inteso che l'universalità della sua missione implicava un ordine, come riprende Paolo (per i giudei primo, come poi per il greco; sono stato mandato alle pecore perdute della casa d'Israele). Come se la sua missione salvifica avesse un ordine: prima il suo popolo e poi in seguito tutte le nazioni.

3.3.4 La predicazione del regno

Per l'esegeta Lohfink l'annuncio del Regno porta al centro della Torah, perché la sovranità di Dio si manifesta nel primo comandamento: «Ascolta Israele, il signore nostro Dio è l'unico Signore». Ma si trascurano alcuni aspetti dell'annuncio del Regno, specie la relazione di filiazione tra colui che annuncia (Cristo) e l'annunciato (Padre), cioè la rivelazione della paternità di Dio è aspetto determinante dell'annuncio del Regno e non solo il porre al centro la Torah.

3.3.4.1 Una predicazione centrata sul Padre?

È anche un po' un'obiezione Gesù predica il Padre e la Chiesa dopo predica Gesù, con sospetto di tradimento della prospettiva di Gesù.

Dio nel NT abitualmente indica il Padre, "Regno di Dio": la predicazione di Gesù era cetrata sul Padre, ma la paternità è un concetto relazionale. Annunciare il Padre presentandosi come il Figlio suppone che l'annuncio del Padre necessariamente concomitantemente indica quello del Figlio. È quindi ovvio, che la prima predicazione cristiana diventa l'annuncio concomitante del Padre e del Figlio nello Spirito. Quindi è centrato sul Padre, ma come concetto relazionale implica necessariamente il Figlio.

3.3.4.2 Continuità e novità: Predicazione del Battista e di Gesù

Il primo annuncio della predicazione del Regno in Mt Gesù riprende esattamente le parole del Battista: «Convertitevi perché il regno dei cieli è vicino» (Mt 3,2; Mt 4,17).

Tuttavia questo annuncio della <u>conversione e della vicinanza del Regno</u>, che accomuna il Battista e Gesù si accompagna nel caso di Gesù di una cosa più ampia, che è l'annuncio del Vangelo, buona novella, come compito escatologico del Messia (da Is 61 letto nella sinagoga di Nazareth, Lc 4).

In questo vangelo, che è compito del messia, vediamo la dimensione di guarigione e di insegnamento che non troviamo nei racconti che riguardano il Battista. Così l'espressione "il vangelo

del Regno" esprime tutto questo: conversione e vicinanza del regno che implica anche tuta la buona notizia come compito del Messia l'insegnamento e le guarigioni.

3.3.4.3 Attualità, temporalità o escatologicità del regno? (regno è adesso, futuro, o alla fine dei tempi)

La questione è disputata perché i testi ci presentano una varietà di pensiero su questo.

- Varietà dei testi: in alcuni casi sembra che il Regno è giunto con Gesù, in atri testi sembra che sia prossimo, in altri ancora è legato alla fine dei tempi ma può essere considerato come imminente o tardivo o in cerca; altri testi lo collegano con la realtà escatologica ultima, con la resurrezione, con il giudizio finale. C'è una varietà di testi.

Pertanto si sono sviluppate varie proposte:

- o «Escatologia conseguente» o puramente futura (Weiss; Schweitzer).
- o «Escatologia realizzata» o già presente (Dodd; [Lohfink]).
- o «Escatologia del già e non ancora» (Cullmann; Kümmel; [Lohfink]).
- O Punto di equilibrio tra le due precedenti con il "già e non ancora"; Lohfink: il regno sarebbe già di quaggiù ma ha ancora qualche elemento del non ancora.
- o «Escatologia del già e sempre di più» (Begasse)
- O Posizione del docente: è meno dialettica rispetto al "già e non ancora" (tipicamente protestante). Il "già" quando Gesù è presente indica una pienezza alla quale non manca niente ma che deve dispiegarsi nel corso della storia sotto l'azione dello Spirito Santo. Quindi c'è un già dato in pienezza ma che sviluppandosi, comunicandosi va verso un sempre di più.

3.3.4.4 La promessa del regno e le sue condizioni

Le condizioni possono essere riassunte in chiave trinitaria: <u>fare la volontà del padre, imitare il Figlio, nascere dallo Spirito</u>.

Gesù indica anche che <u>l'entrata sarà difficile</u> per alcuni (i ricchi), impossibile per altri (coloro che non superano la giustizia degli scribi e dei farisei) ma tuttavia Pietro ha il potere delle chiavi per chiudere o aprire l'accesso al Regno.

3.3.4.5 Il significato del regno

Parabole della crescita continua, lenta misteriosa del Regno nel mondo. Alcune parabole insistono sulla libertà del re, cioè Dio, come primo partner dell'alleanza che ha l'iniziativa; altre invece insistono sulla risposta del secondo partner dell'alleanza, l'uomo che deve sacrificare tutto per il Regno. Così ritroviamo la **logica dell'alleanza** attraverso queste parabole del Regno.

Il Regno è una parabola di Cristo da seguire e così che l'*evangelium Christi*, il vangelo predicato da Cristo corrisponde anche all'*evangelium de Christo*, vangelo predicato a proposito di Cristo. Ritroviamo l'idea che la predicazione incentrata sul Padre implica necessariamente il Figlio, Cristo, perché è l'annuncio di un regno che richiede di seguir Cristo e di vivere nel suo Spirito.

3.3.5 Contenuto dell'insegnamento (verso la nuova creazione)

- Insegnamento di Gesù che verte sull'interpretazione della Scrittura; Gesù ha capacità per
 cogliere cuore e senso della Scrittura. Gesù manifesta una sapienza particolare nella sua
 capacità di cogliere il senso e il cuore di un passaggio biblico. Non si perde nelle arguzie ma
 coglie il centro e il cuore della Scrittura.
- Molti insegnamenti ruotano attorno al Regno, la sequela e la vita spirituale dei discepoli; la loro preghiera, abbandono fiducioso...
- Parecchi insegnamenti portano anche sulle <u>realtà escatologiche</u>, tema del giudizio, necessità di essere pronto, vegliare.
- Ci sono anche insegnamenti (spec. in Gv) che esprimono una autorivelazione di Gesù sul suo proprio mistero o sulla sua relazione con il Padre e lo Spirito (Cristo nella Trinità). Così l'insegnamento di Gesù che sviluppa la predicazione del regno non porta solo sul Padre ma anche su Lui stesso, nella sua relazione con il Padre e con lo Spirito.
- Ci sono anche espressioni <u>di lamenti</u>, di giudizio, maledizione su alcune categorie di persone o di città.
- Ma ci sono anche momenti di lode (una persona per la sua fede ad es.)

3.4 Gesù medico: presenza del regno (Lc 17,21; Mt 11,3-5)

Perché se vediamo spesso Gesù insegnando, lo vediamo molto spesso operando delle <u>guarigioni o degli esorcismi o delle "risurrezioni"</u>, a volte anche alcuni miracoli di portata cosmica. Manifestano la realtà di Gesù come medico, forte in alcuni autori patristici e medievali, oggi un po' persa, molto presente anche nella missione che affida ai suoi discepoli.

- Guarigioni: espressione della presenza del Regno; così anche Gesù risponde agli inviati dal battista («sei tu il messia o dobbiamo aspettare un altro») i ciechi riacquistano la vista, gli zoppi camminano, i lebbrosi purificati ecc. Questo è il segno della presenza del regno e il segno della messianità di Gesù. Sono degli atti di potenza di Gesù, ma che lui spesso attribuisce alla fede delle persone: ritroviamo la logica di alleanza.
- La potenza di Gesù è grande ma è anche legata alla fede dell'interlocutore: laddove non c'è fede non può compiere miracoli; atti teandrici: fanno scoprire Gesù come salvatore ma suppongono la fede non solo in Dio ma già emerge la fede in Gesù.
- Mentre l'insegnamento era riservato agli Ebrei (a parte le due eccezioni di sopra), si vede facilmente Gesù guarire i pagani. Cioè la vocazione universale della sua missione è più immediatamente manifestata nelle guarigioni che nell'insegnamento. Davanti al carattere universale del patire umano si manifesta l'universalità della sua azione risanatrice.
- Le ferite del corpo e dell'anima, <u>le malattie</u>, manifestano questo disordine introdotto nella creazione (peccato come tentativo di de-creazione) e così le guarigioni operano la rigenerazione o la **nuova creazione**, non è il miracolo che va contro le leggi della natura, ma la malattia! Gesù ristabilisce la realtà creata attraverso la guarigione.

- Esorcismi: sono distinte dalle guarigioni; in caso di influsso diabolico. Mentre per le guarigioni sono il frutto di una relazione personale tra Gesù e la persona malata che implica la sua fede (Gesù non fa guarigione di massa ma sempre in relazione personale, spesso con un contatto fisico), per gli esorcismi non c'è contatto fisico. Gesù espelle il demonio con la potenza della sua parola, non tocca, lo fa a distanza. Perché dove c'è una potenza diabolica non c'è posto per la compassione, per il contatto corporeo, ma solo c'è il posto per l'autorità che espelle il demonio.
- Risurrezioni: se c'è un legame tra peccato e morte, allora le resurrezioni (anche se sono un ritorno alla vita terrestre) manifestano la vittoria sulla morte come frutto del peccato e la vittoria dell'albero della vita.
- miracoli cosmici: hanno una dimensione cosmica (calmare la tempesta, camminare sulle acque, moltiplicare il pane), presente nelle guarigioni e ritrovano questa <u>integrità</u> della creazione che è espressa nella *Shalom* ebraica (cioè integrità, pace). Così questa integrità manifestata nei corpi con le guarigioni si manifesta anche nella natura attraverso i miracoli di dimensione cosmica.

3.5 Gesù sacerdote: espiazione e perdono

Vediamo Gesù che assolve i peccati in prima persona, non nel contesto cultuale del tempio, non nel contesto del sacerdozio levitico, ma <u>nel contesto domestico</u> (una casa). Non fa l'ufficio del sacerdozio levitico, ma lo fa **nel modo di Melchisedek** e in questo modo rivendica l'autorità di Dio. Nell'assoluzione del paralitico, che conferma con la guarigione fisica, abbiamo un esempio di **cristologia implicita** molto alta, come hanno compreso molto bene gli avversari: perdonare è un atto divino, perdonando in prima persona afferma la sua pretesa divina non dicendo esplicitamente "io sono Dio".

3.6 Gesù, segno di contraddizione: svelamento e discernimento

3.6.1 Dall'umanità alla divinità

Gesù manifesta dei bisogni umani nel Vangelo: si stanca, deve dormire, ha sete, ha fame... compie una serie di gesti tipicamente umani: camminare, toccare, prendere per mano, pregare, sputare... e manifesta delle grandi virtù umane: coraggio, fiducia, compassione...

Dalla pienezza, <u>dalla luminosità della sua umanità si può accedere alla sua divinità</u>: "Si vede dunque bene in qual senso sia possibile dire con Tillich che Cristo è Dio, il Figlio unico di Dio proprio perché è l'uomo perfetto" (L. BOUYER, Il Figlio eterno, 491). (Tillich è un teologo protestante).

(È interessante notare che Bouyer ha una cristologia che parte dall'alto – dalla trinità – riconosce ciò nonostante la validità di un'altra cristologia che parte dall'umanità e nella pienezza dell'umanità dice che riconosce la presenza di Dio espresso in una umanità nitida. Così si fa un cammino di svelamento non solo dell'umanità ma di un'umanità talmente luminosa da poter fare indovinare in Lui la presenza del Figlio espresso nell'uomo).

3.6.2 Discriminazione dei destinatari

Mette in risalto il fatto che <u>Gesù è una personalità scomoda</u>, perché quando è presente smaschera le persone, smaschera le nostre inconsistenze e invita alla conversione. Secondo le modalità di interazione delle persone con Gesù Cristo, appaiono vari gruppi di persone nei vangeli.

- Un primo gruppo sono i <u>discepoli</u> che seguono Gesù (vedi Gesù formatore dei discepoli e della chiesa).
- Il secondo gruppo è quello delle <u>donne</u> che accompagnano il gruppo, fedelissime sotto la croce e prime messaggere della risurrezione.
- Un terzo gruppo più eterogeneo è quello dei discepoli che sono discepoli ma non seguono il gruppo itinerante: Giuseppe di Arimatea e forse Nicodemo (discepoli segreti, per paura); coloro che sono stati rimandati a casa mentre volevano seguire Gesù (Gesù li manda a casa); coloro che scacciano i demoni nel nome di Gesù; coloro che ospitano Gesù a casa (Lazzaro, Marta e Maria).
- Persone che sono come delle stelle filanti: appaiono nel racconto e spariscono subito, quelle
 che incontra e guarisce o esorcizza. Sono un bell'esempio di fede, mentre i discepoli sono lenti
 nel cammino e mostrano incomprensioni, queste persone hanno atteggiamento di fede saldo e
 immediato ma spariscono dal racconto (entrano ed escono) mentre i discepoli accompagnano
 la narrazione.
- Folle: come tutte le folle è mutevole, entusiasta ma che lo potrà abbandonare
- Gruppo di <u>scribi</u>, <u>farisei</u> <u>sacerdoti</u> che nella stragrande maggioranza saranno il gruppo dell'opposizione a Gesù.

Questi gruppi ci propongono tutte le possibilità di atteggiamento davanti alla proposta di Gesù: fede, credibilità, lentezza, velocità, immediatezza. Abbiamo tutto il panorama possibile degli atteggiamenti davanti alla proposta di Gesù.

"Non incontriamo in genere mai il Signore da solo, senza i suoi discepoli" (R. GUARDINI, Il Signore, 578)

3.6.3 Il discernimento degli spiriti

Nei vangeli si fa un discernimento sulla persona di Gesù; nel Vangelo di Mc segue un processo lineare

- Che è mai questo? (Mc 1,27): si interroga sull'agire!

Come l'adagio classico agitur sequitur esse (l'agire segue l'essere): si chiedono:

- → Chi è dunque costui? (Mc 4,41; cfr. Gv 8,25.53: Chi sei?): se agisce così, chi è allora?
- → Da dove ha costui tali cose? (Mc 6,2; cfr. Gv 8,14; 9,29-30; 19,9: Da dove vieni?): quale è la sua origine?
 - → Dove vai? (Gv 8,14-22; 13,36; 14,5; 16,5).: e dove ci porta?

Vediamo nascere le prime domande in Mc nella sequenza narrativa, in Gv abbiamo "dove va"? Questo non ci indica ancora un discernimento degli spiriti.

Perché si fa un discernimento degli spiriti? Perché è ovvio che nel modo in cui agisce Gesù lui manifesta una potenza sovraumana che nemmeno gli avversari contestano.

La spiegazione che lui ha perduto il senno che appare in un dato momento, dopo un certo tempo non vale più, perché non spiega la potenza sovraumana che manifesta nel suo modo di agire. Così la domanda diviene: da dove viene questa forza in lui? Da Dio? O viene dal principe dei demoni, Belzebul? Dio o Belzebul?

Nella letteratura apocalittica molto presente nel tempo inter-testamentario c'era l'idea che prima che arrivi il Messia aspettato sarebbe sorto un falso profeta così che si doveva fare un discernimento e si capisce perché l'anno fatto. Davanti alla potenza sovraumana di Gesù la domanda emergeva (Messia o il falso profeta?). Gesù indica chiaramente che davanti alla sua persona non c'è una terza via possibile: SI o NO. Non riconoscere in lui la presenza di Dio è peccare contro lo Spirito Santo, non riconoscere la presenza dello Spirito dove i segni sono evidenti.

Ci sono solo due vie possibili: seguirlo da discepolo o condannarlo alla morte. Questo in Mc appare già dal cap.3. (da Dio o da Belzebul?), solo nello Spirito si può confessare che Gesù è Signore (cfr. Paolo), che egli è Dio.

CAP. 2 – MISTERO DELLA PASQUA: TRANSITO DA QUESTO MONDO AL PADRE

Ispirazione per questi due capitoli: piccolo prologo che precede la lavanda dei piedi; parte da Gesù che viene dal Padre e contempla Gesù che ritorna al Padre comprendendo passione e resurrezione.

Ci si ispira alla liturgia del Triduo pasquale: dall'ultima cena alla sepoltura.

- 1. Primo giorno: giovedì sera-venerdì sera, ultima cena, finendo con la sepoltura
- 2. Secondo giorno: dalla sera del venerdì alla sera del sabato, abisso della morte
- **3.** *Terzo giorno*: dalla sera del sabato alla sera della domenica, cioè la risalita dal mondo dei morti, manifestazione ad alcuni testimoni e risurrezione.

1. La venuta del Figlio nel dono della sua vita (eucaristia e croce)

Entriamo nella riflessione sul primo giorno.

1.1 L'ultima cena come memoriale

Non ci occupiamo sul dibattito esegetico sulla cena: quale calendario seguire, cena ebraica...? Consideriamo che tutti e quattro i vangeli ci fanno capire che questa cena celebra la pasqua del Signore Gesù, cioè la veglia durante la quale in mezzo ai dodici nel contesto liturgico di una cena ebraica egli anticipa il suo passaggio da questo mondo al Padre che avverrà tramite la sua morte per mano degli uomini ai quali sarà consegnato.

La particolarità della pasqua è una festa che non si celebra nel tempio, ma nelle case.

1.1.1 Il filo rosso: l'ombra del tradimento

- Tradimento: Tra i sinottici, che raccontano molto brevemente l'ultima cena, e Gv che consacra 5 capitoli all'avvenimento c'è una grande differenza ma c'è qualcosa che accomuni tutti i racconti e quindi gode di attestazione molteplice (importante per il punto di vista storico-critico) è l'elemento del tradimento, l'unico punto comune a tutte le narrazioni.
- L'annuncio del tradimento durante la cena, sempre preceduto dal progetto o proposta di tradimento e sempre seguita dallo svolgimento del tradimento al Getsemani. Questa convergenza della Scrittura attorno a questo punto ci invita a rivalutare l'importanza e il significato teologico del tradimento di Giuda: per la narrazione evangelica la passione non è tanto un dramma tra il Padre e il Figlio ma quanto un dramma che coinvolge Gesù di fronte ai peccatori induriti e omicidi.
- Tragica inversione della missione/ruoli: sotto l'azione del principe di questo mondo che esprime la realtà della lotta spirituale che esprime la lotta della storia del mondo e dell'AT.
 - Giuda, Pietro, altri discepoli invertono i ruoli: <u>Giuda</u>, un discepolo scelto, di fiducia (teneva la cassa comune), che aveva come gli altri il potere di scacciare i demoni si lascia

invece dominare dal demonio e diventa traditore. <u>Pietro</u>, capo del gruppo, chiamato a confessare la fede, diviene il rinnegatore. <u>I discepoli</u>, chiamati e scelti per stare con Gesù, lo abbandonano. Gli <u>anziani</u>, i <u>sacerdoti</u> e gli <u>scribi</u>, cioè coloro che per la loro sapienza, rapporto con il culto e la Scrittura avrebbero dovuto discernere la presenza del Messia e invece lo pensano posseduto da Belzebul. <u>Pilato</u>, che rappresenta la legalità romana, viola il diritto romano, perché condanna pubblicamente alla morte più grave uno che riconosce pubblicamente non aver trovato motivo di condanna. <u>Erode</u>, che avrebbe dovuto proteggere Gesù galileo (aveva giurisdizione su quella regione) contro eventuali attacchi di Gerusalemme e di Pilato invece lo abbandona nelle loro mani. La <u>folla</u>, che lo aveva tanto seguito e acclamato anche poco prima, urla per ottenere la sua condanna e la liberazione di Barabba.

- Satana: c'è una tragica inversione dei ruoli, dietro la quale si scorge il ruolo di Satana, colui che tiene i fili del grande teatro del mondo.
- O Parola importante è **Consegnare**: sull'autore della consegna, abitualmente consegnare Gesù è attribuito a Giuda (32-34 casi) o ai sacerdoti o scribi (11-12 casi), a Pilato (4 volte), cioè agli attori umani, rappresentanti dei peccatori. Una volta al Padre (Gesù che si autoconsegna, nel corpus paolino), al passivo (13 volte, come passivo divino o in relazione ai personaggi di prima). La consegna certamente implica in qualche modo il Padre e Gesù, ma la stragrande maggioranza dei testi lo attribuisce ai peccatori, sia apostoli e giudei, sia pagani... La Scrittura ci presenta la passione come un dramma tra Cristo e i peccatori.

1.1.2 La lavanda dei piedi: l'unità del transitus pasquale

Manifesta l'unità del transitus pasquale, secondo la linea del Vangelo di Gv.

Prologo: prima della festa di pasqua Gesù, sapendo (importante, autocoscienza di Gesù!) che era venuta la sua ora di passare da questo mondo al Padre (transitus), avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amo sino alla fine. Durante la cena, quando il diavolo aveva ormai coinvolto Giuda... che era venuto da Dio (exitus) e a Dio ritornava (reditus). Il prologo ci mette in presenza nell'exitus e reditus; tutto questo è segnato e rivela l'amore sino alla fine, un amore che lo ha portato a venire dal Padre verso noi e che lo porta a tornare al Padre per prepararci un posto. La lavanda dei piedi esprime molto bene questa unità del transitus pasquale che è rivelazione dell'amore sia nell'exitus sia nel reditus.

1.1.3 L'istituzione dell'eucaristia: performatività e salvezza

Consideriamo i sinottici. È interessante vedere cosa sta facendo Gesù, siamo nel contesto pasquale, all'interno di una cena ebraica, che comprende benedizioni sul pane e sul vino. Gesù trasforma il significato di queste benedizioni in modo che pane e vino possano simboleggiare, come anticipazione ma già in vista del memoriale, l'offerta del suo corpo e del suo sangue per noi.

- Parole sul pane: questo è il mio corpo, è unica parola comune a tutti e 4 i racconti
 - o Prima tradizione: Mc e Mt insistono sul <u>rendere</u> o <u>ricevere</u> (il verbo greco significa entrambi), Mc parla solo del rendere, Mt aggiunge il mangiare la pasqua.

- Seconda tradizione: Lc e 1 Cor insistono invece sul <u>dono</u> che questo rappresenta (dato per voi) e sul <u>memoriale</u> (fate questo in memoria di me), un memoriale che non è più quello di un evento (esodo) ma il memoriale di una persona (in memoria «DI ME»)
- **Parole sul vino**: non c'è una che sia comune a tutti i racconti:
 - O C'è il collegamento tra la tradizione da un lato di Mt/Mc e dall'altro di Lc/1 Cor: mettono in connessione il sangue e la nuova alleanza
 - o Sangue versato: i tre sinottici
 - o Bere il sangue: ne parla Mt e 1 Cor
 - o Orizzonte escatologico: lo indicano i tre sinottici, in riferimento al regno dei cieli
 - Perdono dei peccati: Mt aggiunge che questo sangue versato è per il perdono dei peccati
 - o Memoriale: 1 Cor ribadisce l'idea di memoriale già usata a proposito del pane
- C'è una **cristologia e una soteriologia implicite alte**: (rif. Cristologia esplicita e implicita)
 - Indica la <u>forza performativa</u> o sacramentale che Gesù riconosce alle sue **parole**, laddove si trovano pane e vino Gesù dice che ora sono corpo e sangue, quindi riconosce alle sue parole una forza performativa-sacramentale che implicitamente è una pretesa divina
 - Riconosce che il <u>dono</u> che sta per fare ha un **effetto universale**, che sarebbe assurdo se lui non fosse il Figlio di Dio umanato, ciò implicitamente questo indica una pretesa di tipo divino.
 - O Lo collega, almeno secondo una delle narrazioni, al <u>perdono dei peccati</u> che è una prerogativa divina; se aggiungiamo il discorso sul pane di vita in Gv 6, lo collega alla vita eterna (chi mangia e bene-... avrà la vita eterna: è una pretesa divina)
 - o Lo collega con <u>l'alleanza</u> Ger 31,31 c'era la predizione della nuova alleanza, chi può fare la nuova alleanza se non Dio stesso?
 - Idea del <u>memoriale</u>: memoriale della pasqua era il grande memoriale dell'azione di Dio liberando il suo popolo; ecco che il memoriale diviene in memoria «DI ME», che suppone una pretesa divina
 - L'istituzione dell'eucarestia porta in sé o la pazzia di un uomo o la pretesa di una cristologia e soteriologia estremamente alta.

1.1.4 Il doppio dialogo della cena: rivelazione trinitaria

- Dialogo con i discepoli (Gv 14-16) e dialogo di Gesù con il Padre (Gv 17), una rivelazione trinitaria.
- Anche qui c'è una cristologia implicita ma anche esplicita (la distinzione di chiarezza non è sempre semplice).
 - o In questo discorso Gesù parla della sua <u>immanenza mutua</u> con il Padre: «io sono nel padre e il padre è in me», «siamo una cosa sola». Gesù promette di introdurci in questa immanenza

mutua, in questa vita intra-trinitaria. In greco si dice "**pericoesi**"=compenetrazione mutua (termine da Giovanni Damasceno per la Trinità, precedentemente in cristologia), immanenza mutua, in latino circuncezione, presuppone una cristologia molto alta.

- o Idea di dare un <u>comandamento nuovo</u>: dare un comandamento è una prerogativa divina; pretendere e portare un comandamento nuovo solo Dio lo potrebbe fare e implicare la sua propria persona nel comandamento come fa Gesù (come io o fatto voi amatevi gli uni gli altri), come lo aveva indicato nel memoriale (in memoria di me) è anche una pretesa di tipo divino.
- Nel dialogo vediamo <u>nascere</u> tante espressioni della <u>fede in Gesù</u>, ma la fede si può avere solo in Di. Se la fede si manifesta in Gesù significa che lui appartiene alla sfera di Dio
- O Gesù è <u>l'unico mediatore</u>: nessuno viene al Padre se non per mezzo di me; è una mediazione che implica:
 - l'intercessione sacerdotale, quindi Gesù come sacerdote
 - Ruolo di Gesù manifestato nell'invio dello Spirito
 - La sua vittoria sul mondo: "abbiate coraggio io ho vinto il mondo..." tutti questi elementi mostrano che da questo racconto l'identità di Gesù e la sua missione ha la sua origine in Dio, il suo compimento e il suo fine in Dio.

Pertanto il doppio dialogo della cena è una rivelazione trinitaria, perché ci introduce nelle relazioni tra Gesù e il Padre e Gesù e lo Spirito.

1.2 L'agonia come epifania (MT/MT/Lc; Gv 12,28; Eb 5,7)

Seguendo la sequenza narrativa dei vangeli, vediamo che dopo l'ultima cena segue l'agonia di Gesù. L'agonia può essere letta come **un'epifania**, così come il battesimo e la trasfigurazione. Gv 12,28 anticipa un accenno all'agonia, Eb 5,7 è un altro tipo rilettura dell'agonia.

Ciò che emerge dal racconto dell'agonia è:

- Il dialogo dell'io di Gesù, io divino-umano, quello del Figlio inviato dal Padre, con il "tu" del Padre. Questo è messo bene in risalto nel testo greco, perché il greco (come l'italiano e il latino) non ha bisogno di esprimere il pronome personale ma lo inserisce volutamente. Il racconto ha messo in risalto il propone greco "io", "tu". È interessante perché si riferisce alla persona (dice S. Tommaso d'quino), non alle nature: siamo davanti a un dialogo tra la persona di Gesù come figlio umanato e il suo Padre.
- L'unico momento in tutti e 4 i vangeli dove appare in aramaico la parola "**Abbà**" e questo è significativo, cioè proprio per questo si parla di <u>teofania</u>: proprio in quel momento dell'agonia che appare più chiaramente nel termine "Abbà" l'intimità della relazione filiale tra Gesù e il Padre, perciò è luogo di rivelazione.
- Terzo elemento: **lotta interiore** intensa che Gesù vive per poter arrivare alla **sinfonia** tra la sua volontà e quella del Padre.
 - o È una lotta che ha una dimensione <u>psico-somatica</u>, nel senso che l'angoscia che prende l'anima si manifesta nel corpo con il sudore di sangue (fenomeno raro conosciuto dai medici, che significa l'estremità dell'ansietà che si manifesta nel corpo)

- o C'è la **durata della preghiera** (almeno un'ora, ma si può interprete anche come tre ore: una sinfonia raggiunta non in poco tempo, 2 minuti)
- O La **reiterazione della domanda** (insistenza nella preghiera): la sinfonia tra le due volontà non è avvenuta in modo così semplice, Gesù ha rifatto la stessa domanda più volte, con una piccola differenza: in <u>Mt</u> si nota una progressiva accettazione di Gesù della volontà del Padre tra la prima e la seconda preghiera che rivolge al Padre; in <u>Mc</u> sembra che Gesù abbia ripetuto semplicemente le parole; in <u>Lc</u> c'è un'intensificazione della lotta, man mano che entra in agonia (lì conosce il sudore di sangue, che secondo il principio dell'imbarazzo ecclesiastico è elemento sicuro perché mostra la debolezza di Gesù, che deve essere aiutato da un angelo).

La sinfonia Gesù la vuole sin dall'inizio e la raggiunge alla fine, ma il cammino è un cammino di una lotta interiore intensa.

1.3 Dall'arresto alla condanna: il processo

- Emerge dal processo un primo aspetto: la solitudine di Gesù; per Guardini ciò che si manifesta in quel momento in modo esplicito è per lui una caratteristica di tutta la vita di Gesù, per la peculiarità della sua vita divina-umana, Gesù è stato sempre profondamente solo. È una solitudine di Gesù che emerge radicalmente al momento del suo processo
- Emerge anche la sua straordinaria **libertà**; certo in quel momento è incatenato, ma paradossalmente manifesta la sua umana libertà che esprime nel quarto Vangelo: «Io do la mia vita, per riprendermela di nuovo, nessuno me la toglie, io l'avrò da me stesso», non è una consegna passiva agli uomini, ma è <u>un'autodonazione</u> che si fonda nella libertà di Gesù nell'andare nella passione perché vuole compiere la volontà del Padre e compiere il suo amore fino alla fine (cfr. lavanda dei piedi)
- Emerge anche **l'identità di Gesù** nel processo:
 - Processo «giudaico» davanti al sommo sacerdote: le domande che si fanno a Gesù riguardano il fatto di essere Cristo/Figlio di Dio. Sappiamo che Gesù risponde in modo un po' allusivo, non chiarissimo alla risposta, ma invece immediatamente nella sua risposta ritorna sulla figura del "Figlio dell'uomo" (Dn). Probabilmente per questo è stato accusato di <u>blasfemia</u>, perché quel Figlio dell'uomo è un titolo molto elevato rispetto a tutti gli altri. Gesù riparte dal Figlio dell'uomo di Daniele, titolo più elevato di Figlio di Dio o Cristo.
 - Nel processo romano, cioè davanti a Pilato, si ritorna davanti alla questione della regalità di Gesù, del suo essere re ed è interessante perché attraverso il dialogo con Pilato appare sì la regalità di Gesù, ma una regalità che non è di questo mondo e Gesù ritorna all'idea che è venuto per rendere testimonianza alla "verità" (cfr. Maccabei, dare testimonianza martire).

Così il momento del processo, come il momento della passione, serve a purificare i vari titoli dalle loro possibili ambivalenze o ambiguità: Cristo, Figlio di Dio sono interpretati alla luce di Figlio dell'uomo che Gesù ha usato per significare l'umiltà, il giudizio finale, e davanti a Pilato ogni via di una regalità mondana è chiaramente esclusa nel contesto in cui ci troviamo.

1.4 Salita al Calvario e croce

Proseguiamo e arriviamo al Calvario e alla Croce.

- Le narrazioni tendono a farci capire che attorno alla croce è presente tutta l'umanità da salvare: perché troviamo ebrei e pagani, due categorie di uomini possibili secondo la logica biblica, troviamo uomini e donne, protagonisti e indifferenti, notabili e malfattori, gente del posto e gente che passa, credenti e increduli... Ci troviamo davanti a un panorama di tutta l'umanità da salvare, che sta ai piedi della croce in tutta la sua diversità.
- Poi ci sono vari sguardi delle narrazioni che ci danno:
 - Mt e Mc c'è l'accento sulla <u>solitudine</u> di Gesù, così che l'unica parola di Gesù in croce è: "Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?" (Sal 22); ci sono le <u>tentazioni</u> del diavolo tornano in quel momento in modo particolarmente insidioso, perché tocca la rivelazione della sua identità e della sua missione, parte delle sue proprie affermazioni, gesti di potenza e pretende che se lui facesse un gesto spettacolare come scendere dalla croce, la gente crederebbe in lui, quindi così avrebbe apparentemente manifestato la sua missione: mostrare la sua identità. È una tentazione particolarmente insidiosa e porta al massimo in ciò che ha vissuto nel deserto: non il messianismo del servo sofferente (l'antimessianismo).
 - o In Lc c'è l'accento <u>sull'intercessione sacerdotale di Gesù</u> ("Padre, pedona loro") e sul suo <u>affidamento nelle mani del Padre</u> ("Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito") dopo aver promesso il paradiso al ladrone pentito
 - o Gv centra e focalizza sulla persona di Gesù, di cui manifesta la <u>sovranità</u> nel momento della morte.
- Dopo la morte c'è anche diversità nelle narrazioni: Mt insiste sulla dimensione cosmica; MT-Mc-Lc insistono sull'atto di fede del centurione o di tutti quelli che facevano la guardia; Gv dopo la morte insiste sulla dimensione sacramentale: l'acqua e il sangue che escono dal lato trafitto di Gesù.

Siamo arrivati alla fine del primo giorno.

2. La venuta del Figlio nell'abisso della morte (Sabato Santo)

Vediamo il **secondo giorno**: il mistero del sabato santo.

- La <u>sepoltura</u> di Gesù mette un sigillo al suo itinerario terreno e manifesta il realismo della morte, la realtà della sua morte, condivide la sorte degli uomini che dopo la morte sono sepolti.
- Entriamo in questo tempo che liturgicamente è il **grande shabbat**: vediamo nella Scrittura tre modi di riflettere sul senso salvifico di questo momento.
 - O In Mt 27 è legato vicinissimo al momento della morte, più che al sabato santo, è l'apertura dei sepolcri: egli dice che i sepolcri si aprono e molti santi che erano morti risuscitarono, anche se la loro manifestazione è riportata dopo la risurrezione di Cristo. La morte di Cristo produce subito la risurrezione di altri, cioè ha un effetto di resurrezione quasi immediato, salvifico.

- O I sono testi come At 2,24-31 che indirettamente presentano il momento della morte come una forma di passività, parlano dei dolori della morte, di stare negli inferi, cioè condividere questa passività della morte che fa parte della comune condizione umana che Gesù ha voluto assumere.
- O Ci sono due testi della 1Pt, gli unici espliciti per parlare di ciò che succede in quel momento che ci parlano di un annuncio che sarebbe stato fatto da Gesù alle anime incredule (anime che aveva rifiutato di credere nel tempo di Noè).

Questo delinea già tre teologie sul sabato santo: condivisione dello stato di morte, con la sua passività; una che parlerà di un annuncio fatto agli inferi per le anime perdute dei peccatori permettendo la loro conversione; una che darà un frutto immediato anticipato della resurrezione per le anime dei defunti (quella presa dalla tradizione iconografica).

- L'idea di discesa agli inferi, l'espressione come tale non c'è nella scrittura.
 - o C'è nella lex orandi:
 - Iconografia che contempla Gesù vestito di bianco, quasi risorto, che anticipa la resurrezione per le anime che l'hanno aspettato come salvatore (Adamo ed Eva, i giusti dell'AT), cioè un Cristo che scende vincitore negli inferi per aprire le porte e strappare queste anime dal potere del diavolo
 - La liturgia, sia credo orientale ma in ogni caso quella latina fino alla riforma liturgica di Pio XII, che aveva sempre più anticipato la celebrazione della veglia pasquale al sabato mattina, il che voleva dire una concezione di un sabato dove già si può in qualche modo celebrare la resurrezione di Cristo anticipata per le anime dei defunti.

o Nella lex credenti:

- L'espressione "discesa agli inferi" compare nel simbolo degli apostoli, indica la sua importanza ma non c'è nel simbolo di Nicea-Costantinopoli (il più importante nella tradizione della Chiesa), è un invito a non sopravalutare troppo questa cosa sulla quale la Scrittura è molto discreta.
- «Quod semet assumpsit numquam dimisit», cioè "ciò che una volta ha assunto, non ha mai abbandonato": il Verbo essendosi unito all'anima e al corpo non abbandona né l'uno né l'altro, che sono separati nella morte; il Verbo unito all'anima la rende beata ed è quest'anima che scende agli inferi per fare questo annuncio della buona notizia alle anime che sono lì.

Né la tradizione della *lex orandi* o *lex credendi* né la Scrittura sostengono le visioni più drammatiche e kenotiche della discesa agli inferi.

3. La venuta del Figlio nel trionfo sulla morte (la resurrezione)

La risurrezione che coinvolge il Padre in prima linea, che risuscita Gesù, che implica lo Spirito Santo (secondo la Scrittura) e anche in qualche modo Gesù, ciò che si chiama la sua "autoanastasia=autoresurrezione": io do la mia via, la riprendo e la do di nuovo.

Seguendo la narrazione abbiamo quattro momenti: la scoperta della tomba vuota, il messaggio del messaggero, le apparizioni e l'ascensione.

La divinità, che sembrava nascondersi nella Passione, appare e si mostra ora tanto miracolosamente nella santissima risurrezione attraverso i veri e santissimi effetti di essa (IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, 223, in *Obras*, 270).

3.1 La tomba vuota

- È il primo segno che riportano tutti i Vangeli (criterio storico-critico dell'attestazione molteplice), perché c'è sia nei sinottici sia in Giovanni (scoperta della tomba vuota).
- Come secondo elemento abbiamo il fondamento storico dell'evento è abbastanza sicuro, perché come dice Kasper:

"L'argomento più importante a favore di un nucleo storico è che una tradizione così antica, formatasi a Gerusalemme, non avrebbe resistito nemmeno un giorno nel caso in cui non fosse acquisito che il sepolcro non conteneva il cadavere di Gesù" (W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 2004,173-174). Storicamente è accaduto che il sepolcro è stato trovato vuoto e gli avversari non hanno mai contestato questo fatto reale.

- Per noi è un **segno necessario** per parlare di resurrezione: il prof non concorda con altri che dicono che se anche il sepolcro non fosse stato vuoto si potrebbe credere comunque alla resurrezione. Ma se si vuole parlare di resurrezione della carne (come nel credo degli apostoli) e non solo di immortalità dell'anima, è necessario che ci sia la dimensione corporea della resurrezione, ma anche perché da questo dipende il senso dell'esistenza di Gesù stesso, cioè il significato che ha avuto la sua vita e la sua morte: se lui è risorto con il suo corpo trasfigurato, segnato dai segni della croce, significa che è stato trasfigurato e accolto da Dio Padre che lo risuscita, tutto quello che ha vissuto, specialmente la sua passione. Se la resurrezione fosse disconnessa da questo, ciò che ha vissuto e la sua passione non avrebbe reale significato per Dio, non entrerebbe in gioco al momento della resurrezione (sarebbe una parentesi chiusa). E questo tocca il senso della nostra esistenza: o ciò che viviamo ha senso per Dio, e chiamato ad essere trasfigurato e risorto oppure non ha senso e la resurrezione è tutt'altra cosa. La resurrezione della carne, che implica che la storia vissuta da Gesù nel suo corpo abbia senso, suppone che la tomba sia vuota, che la resurrezione sia corporea, non staccata dal corpo.
- Questo però non è un segno sufficiente, perché è un segno equivoco: nel racconto Maria Maddalena la prima cosa alla quale pensa è che hanno tolto il corpo; Pietro corre al sepolcro, vede ma non crede subito; gli avversari dicono che sono i discepoli ad aver rubato il corpo. Scoprire il sepolcro vuoto non implica necessariamente che il Signore è risorto, potrebbero esserci altre spiegazioni possibili. Quindi è un segno necessario ma non sufficiente, tranne per chi ha la fede del discepolo amato: costui entra e crede.

3.2 Il messaggio del «messaggero»

• Nel messaggio del messaggero è l'identità tra il **crocifisso e => il Risorto**: Gesù, il crocifisso, non è qui, è risorto. Un'identità che suppone una certa trasformazione. L'importanza di questa identità tra il crocifisso e il Risorto, tra il pre-pasquale e il pasquale, la resurrezione da senso alla resurrezione, la passione non è altra cosa, non una aprentesi chiusa della vita di Gesù.

• La **missione delle donne** è di essere messaggere, accolgono un messaggio da un messaggero e anche loro diventano messaggere, testimoni della resurrezione, che indica ciò che è per noi (la resurrezione), una buona notizia che si testimonia. La resurrezione è una buona notizia che si testimonia da persona a persona, fino a noi oggi.

3.3 Apparizioni

- Vediamo i **destinatari** delle apparizioni:
 - O Le donne sono messaggere della resurrezione, ricevono delle apparizioni alle quali credono immediatamente e come vediamo nel racconto spesso smascherano l'incredulità dei discepoli: come ai piedi della croce, alla resurrezione la loro fede smaschera l'incredulità dei discepoli.
 - Le apparizioni ai discepoli hanno un altro senso, in parte gerarchico (importanza che si dà all'apparizione a Pietro) e anche <u>l'orizzonte missionario</u> (da quel momento si fonda la missione della Chiesa di essere testimone del Risorto).
 - C'è un sorprendente binomio tra Pietro e il discepolo amato: ogni volta che il discepolo amato appare in Gv appare in binomio con Pietro, tranne ai piedi della croce dove non c'è Pietro ma Maria. Questa messa in relazione continua tra Pietro e il discepolo amato mostra probabilmente due aspetti collegati con la realtà della Chiesa: la dimensione gerarchia e la dimensione dell'amore. E Pietro alla fine riconoscendosi amato dal Signore come il discepolo che Gesù amava è chiamato a sua volta a confessare tre volte il suo amore per il Signore: lì si gioca qualcosa interiore al mistero della chiesa.

• Alcune **caratteristiche** delle apparizioni:

- Sono presentate dai racconti come un'iniziativa del Risorto; è Lui che irrompe nella storia, il racconto non ci presenta delle proiezioni mentali da parte dei discepoli, non ci presenta delle visioni interiori, ma l'irruzione del Risorto che sconvolge invece i discepoli. Così l'idea che Gesù sarebbe risorto nel kerygma o sarebbe risorto nella Chiesa o nel cuore dei discepoli, o nella rilettura della vita di Gesù post-pasquale fatta dai discepoli, questo non combacia con il racconto che ci presenta un'irruzione del Risorto per niente attesa ma sconvolgente.
- È un evento di fede che ci permette di tornare sui miracoli: il miracolo presuppone una certa fede ma anche fomenta, conferma la fede. Accade similmente con le apparizioni: suppongono una certa fede e Gesù appare solo ai discepoli, che l'hanno conosciuto, non ad altri (escluso Paolo) e suppone l'unità tra il Gesù pre-pasquale e il Gesù pasquale, così che solo lo possono riconoscere coloro che lo hanno conosciuto prima di Pasqua. Le apparizioni presuppongono un certo atto di fede ma sollecitano la fede e la confermano. È un evento di fede che fa fare un cammino di fede.
- o Abbiamo un **nuovo modo di esistere** di Gesù, un modo "glorioso", fatto di momenti di:
 - Continuità: è veramente «lui stesso» che appare, ciò che Tommaso vuole verificare: se il Risorto non è il crocifisso, la passione e la croce non hanno senso salvifico.

- Discontinuità: Gesù «non è lo stesso», è trasfigurato, ha conosciuto una metamorfosi, non più legato allo spazio-tempo, può apparire, scomparire. Il Gesù della fede (risorto) è il Gesù della storia ma trasfigurato, per questo la trasfigurazione ha un ruolo ermeneutico per interpretare la resurrezione, Gesù è l'agnello sgozzato (in croce) e dritto (risorto) dell'Apocalisse. Non si tratta della rianimazione di un cadavere, come per Lazzaro, ma di un nuovo modo glorioso di esistere.
- C'è la dimensione ecclesiale e missionaria: la resurrezione fonda la missione della Chiesa e per questa testimonianza i discepoli impauriti acquistano il coraggio di morire per testimoniare questo. La loro conversione è un segno di credibilità delle apparizioni.

3.4 Ascensione

- I 40 giorni dell'ascensione per l'At ha una simbolica biblica.
- Vuole esprimere anche la pedagogia del Risorto con una temporalità pedagogica, perché proprio la resurrezione essendo un'irruzione in attesa del Risorto nella vita dei discepoli smarriti dopo la passione, implica che hanno bisogno di tempo. Vediamo nei racconti che sono attraversati dai dubbi.
- C'è come una forma di preparazione (messaggio di AT) a un altro tipo di presenza che sarà manifestata con il dono dello Spirito Santo nella Pentecoste, cioè si va verso un altro tipo di presenza e verso l'entrata definitiva del Risorto nel mistero divino.
- Da quel momento, così come la resurrezione in qualche modo eternizza la storia di Gesù (per questo lui ha i segni della croce nelle mani, ai piedi e al fianco), il dono dello Spirito trasforma la sua presenza, rimane l'Emmanuele-Dio-con-noi, ma in altro modo. Mt 2,23 l'ha presentato come l'Emmanuele e alla fine lo presenta come «Io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo», un altro modo di presenza. Questa è la prova più convincente della resurrezione, ancora più della tomba vuota e delle apparizioni, è la missione della Chiesa fino ad oggi.

CAP. 3 MISTERO DELLA PENTECOSTE: Spirito e venuta di Cristo nella Chiesa apostolica

Capitolo cerniera verso la prossima sezione (Verbo ispirato), rappresenta l'apice della venuta di Crista nella carne: è la sua venuta tramite il dono dello Spirito nella Chiesa apostolica, che si conclude con la morte dell'ultimo apostolo. Rappresenta il passaggio da stare con Gesù nella vita terrena a vivere nella presenza dello Spirito Santo

1. Esplicitazione dell'identità di Gesù, «il Figlio»

1.1 Dai titoli cristologici alle confessioni di fede

Sono numerosi i titoli cristologici che sono presenti nel NT; mettiamo in risalto quelli più importanti e decisivi per la storia della Tradizione e che sono emersi dalla memoria pneumatologica della Chiesa ("lo Spirito vi farà ricordare quello che vi ho detto", "vi condurrà alla verità tutta intera"). Questi titoli sono strumenti che ci aiutano a rispondere alla domanda: "ma voi chi dite che io sia?". Questi titoli trovano il loro significato pieno se li mettiamo in relazione con le parole e gli atti di Gesù, cioè con tutta la cristologia implicita del NT (vedi citazione di Aletti).

I primi tre titoli sono i più importanti per la storia della Tradizione: Cristo-Messia, Figlio di Dio, Signore fanno parte anche della preghiera liturgica. Il titolo di Figlio dell'uomo è decisivo dell'autocomprensione di Gesù (come lui stesso lo riferisce a se stesso). Gli ultimi sono titoli (Salvatore, Verbo e Dio) meno presenti nella Scrittura ma di importanza per la Tradizione.

1.1.1 Cristo

Cristo è sinonimo di Messia, cioè l'unto, colui che ha ricevuto l'unzione, che nell'AT ricevevano i sacerdoti, i re e raramente i profeti. Consideriamo varie dimensioni che emergono sia della storia del titolo nell'AT sia della testimonianza del NT.

- **Dimensione regale**: è legata da una parte alla promessa fatta alla casa di Davide (oracolo di Natan) e d'altra parte all'idea che il Messia veniva per il giudizio e manifestava il giorno del Signore. È chiaro che l'annuncio che Gesù faceva del Regno di Dio si prestava bene a essere riconosciuto come realizzante questa promessa nella sua dimensione regale (anche se Gesù predica il Regno di Dio, non un regno mondano).
- **Dimensione sacerdotale**: è presente nel Sal 110 ("secondo l'ordine d Melskisedech", figura apparsa una volta in Gen), e non è estranea alla vita di Gesù. Lc e Gv collocano buona parte del ministero di Gesù attorno al tempio e un momento chiave per Gesù è proprio la purificazione del Tempio (evento simbolico, fortissimo, collegato con la dimensione sacerdotale del Messia).
- **Dimensione filiale**: messa in risalto dai Sal 2 e 110, dimensione filiale del Messia che combacia con l'insistenza di Gesù nel presentarsi come Figlio, Figlio del Padre, insiste su questa dimensione filiale
- Speranza messianica: La speranza messianica si era caricata di una promessa profetica e
 poteva girare attorno al ritorno di Elia o di Geremia (c'è eco nel NT quando si chiede se Gesù

fosse Elia o Geremia) e poi la profezia del nuovo Mosè, il nuovo profeta, IL profeta ("sei tu il profeta?").

- **Nuova alleanza**: l'attesa del ritorno del profeta era legata alla dimensione della nuova alleanza e a un dono particolare dello Spirito Santo (concetto emerso a proposito dell'Eucarestia); Gesù appare nei vangeli come uomo dello Spirito.
- **Dimensione escatologica**: il messia doveva portare i tempi messianici; probabilmente è stato per secoli l'ostacolo per gli ebrei per riconoscere in Gesù il messia (non sembrano realizzati i tempi di pace e giustizia); ma il ministero delle guarigioni di Gesù era un modo di adempiere questa dimensione di emergenza dei tempi messianici in mezzo a noi.

Così se vediamo che Gesù accentua alcune dimensioni di questa figura del Messia, eccetto l'aspetto politico (che considera come una tentazione del diavolo). Si può ritrovare nella sua vita questi vari elementi anche se solo sulla croce saranno tolte tutte le ambiguità che potevano esistere attorno alla figura del messia-re: è re sulla croce, re dei giudei.

1.1.2 Dal «Figlio di Dio» al «Figlio»

Un secondo titolo importante è quello di Figlio.

- **Titolo polisemico**: la figura di Figlio di Dio era un titolo polisemico ed equivoco per questo perché l'AT lo attribuisce a vari personaggi in riferimento piuttosto a una filiazione elettiva; l'idea di una generazione da parte di Dio era ritenuta dalla maggior parte come idolatrica (così è nell'Islam, "Dio non genera e non è generato, non è degni Dio"). Quando si pensava a "Figlio di Dio" non si pensava a una filiazione come una generazione eterna, ma come filiazione elettiva.
- **Titolo equivoco**: il titolo era anche equivoco perché era stato usato anche dai pagani o nelle mitologie per gli appropriamenti dei figli da parte degli dèi, o dai sovrani orientali e dagli imperatori romani. Era quindi un titolo di per se ambiguo.

Ciononostante nei vangeli questa dimensione della filiazione Gesù è molto presente.

- **Sinottici**: già nei sinottici (battesimo, confessione di Pietro in Mt, trasfigurazione, preghiera di esultanza, orazione domenicale, agonia, processo, crocifissione) è già un titolo molto presente nella linea di filiazione unica.
- **Giovanni**: la filiazione unica è messa in risalto in GV che appare come titolo "IL Figlio", e l'Unigenito (presente meno nei sinottici), per indicare una filiazione unica, non adottiva ed elettiva, con sottolineatura della sua comunione con il Padre e lo Spirito, una mutua immanenza che suppone una visione di un Dio che può generare ed essere generato se va concepito come amore non solo nei nostri confronti ma come amore in se, nell'intimo del suo mistero. Gesù rivela una filiazione interiore al mistero di Dio che è venuto a rivelare come figlio (lui rivela il Padre).

1.1.3 Signore

Il "Figlio suo" è un titolo che indica la sua identità con la sua origine e fine, il Padre. "Signore" è un titolo nei nostri confronti, ("Signore nostro"). Era un titolo polisemico perché si può parlare

in tanti sensi: si usava per non pronunciare il nome di Dio YHWH (si usava Adonai, kyrios), ma è un nome anche divino.

- Interessante il dibattito sulla Scrittura che Gesù propone. Mc 12,35-37: Gesù ha appena confessato lo *shemà Israel*, (ascolta l'unico Dio e Signore), quindi Gesù crede nell'unico Dio e Signore. Ma fa una domanda a partire dal Sal 110: "Come mai dicono gli scribi che **il Messia è figlio di Davide**?". Nel Sal 110 Davide dice "Disse il Signore al mio Signore: Siedi alla mia destra, finché io ponga i tuoi nemici come sgabello ai tuoi piedi.". Davide lo chiama "Signore", ma da dove risulta che è suo "figlio"? Gesù, che ha appena confessato l'unico Signore, in questo testo invita a riflettere sulla possibilità di pensare una pluralità di "Signore" nell'unico Signore (siamo vicini a una confessione trinitaria della fede).
- Il titolo di "Signore" emergerà specialmente dopo la risurrezione e ha un senso soteriologico: per noi è "Signore nostro" e questo è ancora la regola della nostra preghiera (preghiamo il "Signore", non diciamo che preghiamo il "Figlio suo").

1.1.4 Figlio dell'uomo

- La particolarità di questo titolo è che è usato unicamente da Gesù e sempre a proposito di lui stesso (nessun altro personaggio ha usato questo titolo). È chiaramente il titolo preferito di Gesù per parlare di sé, lo usa abitualmente.
- È un titolo enigmatico e per questo è aperto a porte essere riempito di significato da parte di Gesù stesso (i due titoli o tre precedenti sono un po' ambigui, ambivalenti). Questo titolo enigmatico può significare o la massima umiltà (dimensione umile e storica, quella del figlio dell'uomo di Ez) o una dimensione divina o escatologica (quella del figlio dell'uomo di Daniele). Gesù può riempire il titolo del contenuto che vuole e mettere in risalto la sua dimensione umile e la sua dimensione divina, giocando sui due aspetti del titolo.
- Il titolo scompare dopo: negli Atti è presente solo in Stefano che contempla Gesù. Non c'è in Paolo e nella tradizione rimane in relazione alle due nature di Gesù, per distinguere natura umana (figlio dell'uomo) e natura divina (ma non che fare con quello di Daniele). È come se la tradizione avesse voluto rispettare il carattere particolare di questo titolo che Gesù riserva a se stesso.
- Nei sinottici indica una realtà presente, talvolta per una realtà umile, talvolta per una realtà divina ("il Figlio dell'uomo può rimettere i peccati"). È usato per parlare del mistero pasquale, per annunciare la passione e resurrezione. Ritroviamo sempre il gioco di abbassamento-esaltazione, umiltà-grandezza ed è usato in relazione con il giudizio finale conformemente alla prospettiva del libro di Daniele.
- In Giovanni è usato talvolta per esprimere la dimensione divina, talvolta per il movimento di discesa e salita, talvolta per esprimere il giudizio già operante con la presenza di Gesù (non solo il giudizio escatologico).

Se, nel caso del Figlio dell'uomo, l'identità sembra perfetta, è perché Gesù sembra aver proprio trovato in questa figura l'espressione più netta della sua missione e della sua esistenza. Figura celeste, essa dice bene la sua origine, figura apocalittica, non diventa reale che attraverso il suo compimento sulla terra, figura venuta da un profeta e tracciata da Dio, essa esprime un destino dato dall'alto, figura vuota, è fatta per contenere un'esistenza, figura escatologica, annuncia la trasformazione del mondo e il Regno di Dio J. Guillet, *Gesù di fronte alla sua vita e alla sua morte*, 142)

1.1.5 Salvatore

- È naturalmente insisto nel suo nome stesso: il nome della tradizione ebraica ha sempre un significato a indicare l'identità e la missione. Gesù significa "Adonai salva", è così è presentato il senso del suo nome in Mt 1,21: "salverà il suo popolo dai suoi peccati". La missione di salvezza è presente in tutti i vangeli, specialmente attraverso il suo ministero di guarigioni, esorcismi o di "resurrezioni" (rianimazioni di alcuni cadaveri) che manifestano la salvezza che opera già in Gesù, che ristabilisce la creazione, libera gli uomini, vince la morte, nella sua espressione di misericordia e di perdono: la missione di salvezza di Gesù è onnipresente nei testi.
- Invece la **parola**, il titolo "Salvatore" non è molto presente. Si incontra solo due volte: in Lc 2,11 al momento dell'annuncio della nascita di Gesù che gli angeli fanno ai pastori, e in Gv 4,42 nel racconto dell'incontro di Gesù con la donna Samaritana e poi con gli altri samaritani.
- Bisogna sempre distinguere la presenza di un titolo e la presenza della realtà significata dal titolo: qui il titolo è poco presente, ma realtà significata è molto presente. (Troveremo analogamente nel simbolo di fede: non è la parola, ma l'argomento soteriologico a essere determinante in tutti i concili: ci deve essere Gesù per poter esser il nostro salvatore? Se non fosse Dio e uomo come potremmo essere salvati? L'argomento soteriologico sarà determinante per le decisioni dei concili).

1.1.6 Verbo

- È un titolo tipico del corpus giovanneo, appare solo lì. Ma da dove viene? In greco è logos, sicuramente c'è un radicamento dell'AT nella parola "evento": Dio crea mediante la sua parola ("Dio disse e le cose sono"), Dio dialoga con un uomo, fa alleanza con l'uomo e la sua legge, il nucleo sono le 10 parole (decalogo). L'idea di parola-evento, parola-creatrice, parola-che fa alleanza, parola che si comunica attraverso la Legge è profondamente radicata nell'AT e sta dietro la ripresa giovannea con il titolo di logos.
- L'idea di sapienza e saggezza personificata dei libri sapienziali. Tra le caratteristiche c'è una saggezza presenta come una realtà in Dio, interiore al suo mistero e allo stesso tempo distinta da Dio. È esattamente quello che Giovanni cercherà di fare con il logos: emetterlo pienamente nel mistero di Dio ma distinguerlo dal Padre che lo ha generato. Sapienza-Verbo, sophia-logos sono molto connessi.
- C'è un influsso dello **stoicismo** sul logos divino, che era sparso nel cosmo, che può essere collegato con il medio platonismo il quale gerarchizzava l'essere a partire da un principio originario. Queste filosofie influenzano la riformulazione che Giovanni fa di queste idee dell'AT. Nel prologo mette in risalto la preesistenza di questo logos, la sua comunione con il Padre e la sua distinzione dal Padre.
- La può giocare l'analogia umana: il nostro verbo, prima proferito interiormente, poi proferito esternamente è molto interiore a me stesso e allo stesso tempo si distingue da me. La distinzione è più manifesta quando pronuncio le parole e rimangono nel mio pensiero. L'analogia può mettere in evidenza da una parte l'immanente comunione (verbo interiore a me) e d'altra parte la distinzione (si distingue da me e lo posso comunicare).

1.1.7 Dio

- Non è propriamente un titolo, più che un titolo. Appare una sola volta esplicitamente nella bocca di Tommaso: "Signore mio e mio Dio". È l'unico testo chiarissimo dove qualcuno rivolge una confessione a Gesù con questo Signore anche con "Dio mio".
- Possiamo anche considerare che le espressioni in modo assoluto "Io sono" che troviamo nel vangelo di Gv sono un'espressione esplicita di un essere Dio, in relazione con l'Esodo ("Io sono colui che sono").
- In ogni caso questo va messo in relazione con l'uso che si fa nei sinottici, con le altre espressioni, Figlio dell'uomo, Cristo, Figlio di Dio, il Figlio, Signore: questi termini hanno un senso in relazione con l'insieme delle possibili diciture.

1.2 Relazione con il Padre e con lo Spirito Santo

Ne abbiamo parlato a inizio corso, riflettendo sulla relazione di Cristo nella Trinità. La presenza dello Spirito nella vita di Gesù si mostra al momento del concepimento, del battesimo, del deserto, dell'offerta sulla croce... è una vita segnata dalla presenza dello Spirito.

Spirito dato da Gesù risorto: che dà lo Spirito della ricreazione e della riconciliazione o che lo promette (in Gv lo dà nell'apparizione ai discepoli, in Lc lo promette dopo l'ascensione).

2. Storia narrata, riflessione sapienziale, rilettura profetica

Partiamo dagli Atti degli Apostoli come storia narrata, poi le Lettere (Paolo, Ebrei, le lettere cattoliche) come riflessione sapienziale e l'Apocalisse come rilettura profetica.

2.1 Gli Atti: la storia narrata

2.1.1 Annuncio del Regno-Annuncio di Gesù Risorto

Già negli Atti degli Apostoli notiamo che **l'annuncio del Regno si è già trasformato in un annuncio di Gesù risorto**. In At 17,18 Paolo annunziava Gesù e la resurrezione.

In At 10,40-41 Pietro dice a Cornelio: "Dio l'ha risuscitato al terzo giorno e volle che si manifestasse non a tutto il popolo ma a testimoni prescelti da Dio, a ni che abbiamo mangiate e bevuto con lui dopo la sua resurrezione dai morti". Gesù è apparso solo ai discepoli, che sono divenuti dei testimoni oculari della resurrezione. Nasce qui il **principio della Tradizione della Chiesa**: a partire dall'evento della resurrezione entriamo in una catena che risale dai testimoni oculari e da chi ha creduto al loro annuncio fino a noi oggi. Il principio del *tradere*=trasmettere è già insito nell'evento della resurrezione.

Quini negli At l'annuncio del Regno si combina con l'annuncio di Gesù risorto e in questa catena di testimoni oculari già sta insito il principio della tradizione della Chiesa.

2.1.2 Confessione di fede

Emergono negli Atti confessioni di fede. Gli Atti ci rivelano quale chiave ermeneutica dell'AT serve per interpretare la figura di Gesù (quindi siamo davanti alla storia degli effetti dei testi dell'AT).

Quali sono stati i testi privilegiati per rileggere, interpretare e annunciare Gesù Cristo prima agli ebrei e poi ai pagani?

- Dt 18: nuovo profeta, nuovo Mosé;
- Sal 2, 16, 110, 118: <u>salmi messianici</u>; Sal 16: Dio non ha abbandonato il suo corpo alla corruzione; Sal 118: la pietra scartata dai costruttori... sono sempre testi per rendere ragione di ciò che si annuncia.
- Is 53, Is 59, Gio 3: per rendere ragione della <u>Pentecoste</u>, l'effusione dello Spirito Santo sul popolo
- At 26,23: il Cristo avrebbe dovuto soffrire e che primo tra i risorti tra morte avrebbe annunciato la luce al popolo (ebrei) e alle genti (nazioni); riassume la lettura cristiana dell'AT applicato a Gesù: si doveva mostrar e il senso della sua morte e resurrezione e la sua missione salvifica per il popolo e le genti.

Emergono delle professioni di fede che affermano che Gesù è il Cristo e il Figlio di Dio.

2.1.3 I titoli cristologici

È sempre difficile riprendere la ricchezza dei testi, per cui ci centriamo su tre elementi:

- Idea di Cristo come messia, colui che ha ricevuto una unzione trinitaria; in At 10,38 Gesù è consacrato dal Padre nello Spirito per la sua missione (è un insieme trinitario) ed è per questo e in questo senso che lui è messia.
- Signore: da una parte è collegato con la resurrezione (il Signore risorto) e dall'altra è anche un titolo tramite il quale il cristiano entra in relazione con il Risorto in cui riconosce il suo Signore (Signore nostro)
- **Salvatore**: in At 4,12: "in nessun'altro c'è salvezza, non vi è infatti sotto il cielo altro nome dato agli uomini nel quale è stabilito che noi siamo stati salvati", è un annuncio fatto agli ebrei e ai pagani (importante per la teologia delle religioni); c'è la consapevolezza che in Gesù il Padre ha dato la salvezza e che non c'è nessun altro oltre a lui che può salvare.

Gesù negli Atti divenuto oggetto di fede come unico salvatore.

2.2 Le Lettere: riflessione sapienziale

2.2.1 Le Lettere di Paolo

Consideriamo le 13 lettere di Paolo e distinguiamo il contributo notevole alla cristologia e forse ancora più notevole alla soteriologia. Da una parte siamo alla seconda generazione dei credenti (Paolo non è testimone oculare di Gesù, l'ha conosciuto dopo con un'apparizione singolare), d'altra parte a livello scritto sono i testi più antichi che abbiamo (è la cristologia più antica che abbiamo a disposizione).

2.2.1.1 Cristologia paolina

• Emerge la dimensione trinitaria nella rilettura di Gesù Cristo (relazione con il Padre e con lo Spirito).

- Un secondo elemento è l'accento alla **dimensione storico-salvifica** che corrisponde anche alla lettura proposta nel corso. Lo schema che sta dietro i suoi testi è quello di **preesistenza, discesa e risalita** (si veda Fil 2, inizio Rm): c'è un <u>triplice momento</u>. Una preesistenza che Paolo sottolinea in molti testi, a volte per dire semplicemente che preesisteva all'incarnazione, a volte per dire che preesisteva alla storia della salvezza (la roccia da cui gli ebrei ricevevano l'acqua era Cristo...), a volte afferma la sua preesistenza alla creazione, a volte la sua preesistenza eterna.
- C'è l'idea di **ricapitolazione storico-cosmica**: Gesù è venuto per ricapitolare tutta la storia degli uomini, tutta la storia della salvezza, tutta la storia della creazione con una dimensione cosmica che appare in Ef e Col.
- Terzo elemento: centramento sul **mistero pasquale**; Paolo è segnato dall'esperienza del Risorto che lo ha costituito apostolo, non ha accompagnato Gesù nella vita pubblica e normalmente non parla mai (lo fa solo una volta negli Atti); morte e risurrezione è la sua esperienza decisiva che lo ha costituito come apostolo. Anche negli atti vediamo che era il cuor ella prima predicazione: annuncio del crocifisso risorto.
- "Comunicazione degli idiomi" (espressione della tradizione, non di Paolo, ma che ha le sue radici nel modo di parlare di Paolo): se Gesù è uno solo come Figlio umanato, crocifisso, morto, risorto, allora possiamo attribuire delle proprietà dell'umanità all'unica persona di Gesù anche se le nominiamo con un nome che indica la sua divinità; si può fare anche l'opposto, cioè attribuire una proprietà divina a Gesù anche se lo si nomina con un'espressione che connota l'umanità. Così Paolo dice: "se l'avessero conosciuta la sapienza, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria", "il secondo uomo viene da cielo" (parola umana per indicare Gesù che viene dal cielo). Qui c'è la fonte della comunicazione degli idiomi.
- Nei titoli in Paolo emerge già il binomio Gesù Cristo, al punto che dimentichiamo che Cristo è un titolo, non un nome o cognome. Questo inizia già con Paolo: abbina Gesù con Cristo tanto che pare una sola realtà e mette in relazione persona e missine. È il titolo più citato da lui.
- "Signore" emerge nella nostra relazione con Gesù: Paolo scrivendo alle comunità, formando i cristiani nella fede, usa l'espressione "il nostro Signore"; usa anche "Figlio", ma meno spesso degli altri.
- "Salvatore" ha un ruolo maggiore rispetto ai vangeli; "mediatore" (non mediatore TRA, ma mediatore DI: non è un intermediario, lui è in se stesso mediatore). "Primogenito", cioè l'Unigenito, il Figlio unico. Questi titoli hanno anche un significato soteriologico.

2.2.1.2 Soteriologia paolina

- Vediamo la doppia finalità indicata in Gal 4,4-5, cioè salvezza dal peccato e adozione filiale (divinizzazione secondo la tradizione successiva). È in relazione alla pienezza dei tempi, Dio invia suo figlio, nato da donna per riscattarci dal peccato e portarci all'adozione filiale.
- Salvezza dal peccato: abbiamo diversi elementi; il fatto che Gesù è morto per noi, cioè in nostro favore, anche a causa di noi, dei nostri peccati, ma anche attraverso varie espressioni: "al nostro posto" (idea di sostituzione"), "colui che non conobbe peccato lo fece peccato per noi", "colui che era benedizione di Dio lo fece maledizione per noi" (dice un'idea di sostituzione).

- L'idea di espiazione e di sacrificio è poco presente nel corpus paulinum: la troviamo una sola volta.
- Invece è molto presente il vocabolario che lui ricava dalla soteriologia della liberazione dell'AT (Esodo): salvezza concepita come liberazione, come affrancamento dello schiavo, come redenzione e riscatto dello schiavo: "Lytroō, apolytrōsis, antilytron. Agorazō, exagorazō. Ruomai, eleutheroō. Katallasein, apokatalassein, katallagē. Aphienai, aphesis." Riconciliazione e liberazione sono le due idee più presenti in paolo (le ritroveremo in Tommaso d'Aquino)
- Gioco tra la giustificazione dell'empio peccatore, gratuitamente data mediante la fede che accoglie il dono (giustificazione per la fede) e il giudizio secondo le opere: entrambi gli aspetti stanno in Paolo e non si contraddicono perché la giustificazione iniziale è un dono gratuito di Dio che non dipende dai nostri meriti antecedenti. Una volta che si è accolto nella fede il dono della giustificazione offerta da Cristo sulla croce, dobbiamo come cristiani manifestare i frutti della fede ricevuta e accolta; su questi frutti, le opere, saremo giudicati perché manifestano il frutto della nostra conversione.
- Importanza della **dimensione ecclesiale**, sia a livello del singolo cristiano ("Cristo vive in me e io vivo in Cristo") e anche a livello dell'intero corpo della Chiesa (testa e corpo, Cristo e noi)
- Poi c'è l'idea di pleroma, pienezza escatologica: la Chiesa è l'anticipazione della pienezza finale dell'umanità riconciliata con Dio. la pienezza di cristo testa e corpo insieme.
- Salvezza universale e libertà: troviamo sia l'idea che Dio vuole che tutti gli uomini siano salvi, sia d'altra parte Dio che riserva la salvezza sempre nell'impegno della libertà umana nell'accoglienza di questo dono di una salvezza universale; siamo come nella logica biblica (dentro una logica di alleanza,) così che la presenza della parusia è accompagnata da una richiesta di conversione e di uso della libertà per accogliere il dono di Dio.

2.2.2 La Lettera agli Ebrei

- Gioco tra affermazione della divinità (fortemente nel cap. 1), e l'umanità di Gesù (a partire dal cap. 2). Pensiamo al prologo della lettera: presenta Gesù come "irradiazione della gloria", "impronta della sostanza di Dio"; nel cap. 1 si applicano a Gesù titoli o citazioni dell'AT che parlano di Dio. A partire dal cap. 2 si sprofonda nella sofferenza, nell'esperienza della morte e l'autore sottolinea tutto quello che c'è di comune tra Gesù e noi: "è simile in tutto eccetto il peccato", conosce la sofferenza, la tentazione, è provato, impara l'obbedienza dalle sue sofferenze, si lasci guidare dallo Spirito, il Padre lo risuscita. Abbiamo questi due aspetti in relazione tra loro.
- È sacerdote come Melkisedech: è il testo del NT che tematizza il sacerdozio di Cristo, che non è secondo la tribù di Levi, non secondo l'ordine di Aronne ma secondo l'ordine di Melkisedech; indica un sacerdozio che non è di questa terra (non viene da questa terra), è eterno, non trasmissibile e sempre vivente. Gesù continua la sua intercessione per noi.
- L'idea del sacrificio molto più sottolineata qui che non in Paolo: la dimensione e il vocabolario sacrificale è molto più presente, in collegamento con la liturgia del Tempio; si insite sull'unicità del sacrificio di Cristo rispetto alla molteplicità dei sacrifici dell'AT: "una volta per tutte", sacerdozio unico, eterno, non trasmissibile, sempre vivente e ha anche come effetto il sacrificio

di una natura unica, fatto una volta sola per sempre a differenza dei sacrifici che si ripetono costantemente nel Tempio.

2.2.3 Le Lettere «cattoliche»

- Sono 7 scritti, abbiamo un patrimonio comune che vi ritroviamo: mostra l'unità nella diversità del NT, c'è un fondo comune, un patrimonio comune nel modo di leggere sia l'identità sia la missione di Cristo nonostante la diversità di sguardi.
- L'annuncio ai morti che sarà chiamato da Ef in poi come discesa agli inferi: l'unico testo esplicito che dice qualcosa su ciò che sarebbe accaduto è 1 Pt.
- L'altra dimensione è l'annuncio dell'anticristo: Cristo in contrasto con la figura dell'anticristo, che per contrasto ci fa capire chi è Cristo. In 1 Gv e 2 Gv ci sono due caratteristi che dell'anticristo: nega che il Padre abbia generato il Figlio e nega l'avvenuta nella carne del Figlio generato. Sono i due criteri che dà Giovanni: la trinità e l'incarnazione. Questo ci permette di capire perché nella tradizione Massimo il Confessore e Giovanni Damasceno vedono nell'Islam una manifestazione dell'anticristo, perché voleva correggere la rivelazione giudeo-cristiana su questi due punti (Dio non genera e non può generare, Dio non viene nella carne). In contrasto vediamo l'importanza della relazione tra il Padre e il Figlio, relazione di generazione, e l'incarnazione.

2.3 L'Apocalisse: rilettura profetica

Ritroviamo tantissimi titoli di Gesù. Due elementi importanti:

- Ap 5,6: insistenza sulla figura dell'agnello; agnello in piedi e sgozzato indica l'unità tra il crocifisso e il risorto, pre-pasquale e pasquale, come Gesù che appare a Tommaso con le ferite aperte (in parallelo all'agnello in piedi come sgozzato).
- Ap 19,21-23: l'accento è sullo sposo e la sposa; c'è l'idea di alleanza come tra sposo e sposa all'inizio, al centro e alla fine della Scrittura (Genesi, Cantico dei Cantici e Apocalisse)

3. Inno ai Filippesi e Prologo di Giovanni

3.1 Fil 2,5-11

Sembra liturgico come origine e pre-paolino (Paolo lo riprende nella sua lettera), potrebbe essere molto antico e risalire al II decennio dopo la morte di Cristo: è molto prezioso perché vediamo con quale velocità la comunità cristiana è stata capace nella sua *lex orandi* (modo di pregare) di esprimere l'identità e la missione di Gesù. È un testo fondamentale perché accompagna tutta la storia della teologia: tutti i dibattiti tornano sull'interpretazione di questo testo.

Lo schema proposto ha due linee possibili:

- Linearità a-b-c: segue la linearità del percorso che comincia dalla preesistenza (a), continua con la discesa, l'abbassamento o l'effusione (b) e poi l'esaltazione (c)
- **Struttura concentrica a-b-a'**: al centro del centro c'è la morte di croce, momento di capovolgimento iniziato dal v. 9 ("e perciò Dio lo sopraesaltò").

Si parte dalla forma di Dio e si finisce al ritorno della gloria verso Dio Padre. Si parte da Cristo Gesù, che ritroviamo alla fine (il titolo "Cristo") quando si parla della resurrezione (esaltazione) appare il titolo "Signore" e il titolo "Figlio" non è presente esplicitamente ma implicitamente nell'espressione "Dio Padre" (padre è concetto relaziona e presuppone il Figlio).

Si comincia con Cristo Gesù a cui si attribuiscono tutte le affermazioni dell'inno: siamo nella comunicazione dell'idioma. All'unica persona di Gesù (allo stesso soggetto), si attribuisce sia la preesistenza in forma di Dio, sia i patimenti e la morte.

I vv. 7-11 mostrano dietro Is 53: l'idea di <u>un abbassamento seguita da un'esaltazione</u> e questo spiega perché i cristiani hanno potuto così rapidamente rendere ragione della fede in Gesù, avevano le precomprensioni veterotestamentarie, ma c'è una novità. È il v. 6: la preesistenza. In Isaia c'è un doppio stadio, qui un triplo. La novità è nel v.6 c'è il fatto di sussistere in forma di Dio, che permetterà di contrastare le eresie che nasceranno attorno alla divinità di Cristo.

La morte in croce è il punto di arrivo dell'abbassamento/effusione e il punto di capovolgimento dell'inno (v. 9).

- **v. 6**: forma di Dio sussistendo e forma di Dio assumendo: intendiamo la parola forma nel seno ontologico, collegato con il verbo "sussistere" e "l'essere uguale a Dio", siamo nel campo dell'essere; d'altra parte c'è un parallelismo nel testo tra forma di Dio e forma di servo, la quale indica la condizione, la natura o essenza umana, mentre la forma di Dio va intesa come una condizione, essenza, natura divina.
- **v. 7**: "spogli se stesso" si può dire anche come "svuotò se stesso". Importante è anche la traduzione "<u>effuse se stesso</u>", poiché nella tradizione sia orientale e sia latina si sono accorti che nel Cantico 1,3 c'è l'espressione "profumo che si effonde è il tuo nome" e il verbo greco è lo stesso, cioè *kenou* = spandere, versare (profumo, lacrime, sangue). Così il versetto può essere capito non solo come uno "svuotamento" (lasciar posto in sé come servo, come lo interpreta Ireneo), ma anche come "pienezza" che si effonde e invece di svuotarsi si effonde e riempie lo spazio nel quale si esprime (l'aroma riempie la casa, l'incenso riempie le cappelle).

Questa interpretazione è sostenuta sia nell'interpretazione orientale (Origene, Eusebio di Cesarea, Cabassinas), sia dai latini (Gregorio Magno, San Bernardo). Così si può connettere meglio il v. 6 con il v. 7. Nel v. 6 infatti abbiamo "privilegio non considerò l'essere uguale a Dio": capiamo che lungi da considerare la sua uguaglianza con Dio un privilegio da tenere per sé, lui lo effonde, cioè lo comunica assumendo la forma di **servo** affinché gli uomini possano diventare anche loro profumo di Cristo. Questa interpretazione dà un'altra visione della *kenosi*: non solo svuotamento, ma anche pienezza che si comunica, si effonde.

Versetto centrale: idea di umiliazione e obbedienza, legata alla morte di croce, cioè quella del servo-schiavo.

Questo tema dell'umiliazione è molto classico nella prospettiva biblica, quello dell'obbedienza, che sarà un tema importante per la fede <u>di</u> Gesù (non in Gesù, ma ascolto umile, obbedienza fino alla morte di croce). C'è qui il capovolgimento dell'inno: perciò Dio lo sopraesaltò e gli comunica il nome (tipicamente un modo di dire Dio), l'adorazione di tutte le realtà (celesti, terrene e sotterranee), la confessione di tutte le lingue di Gesù Cristo che riconduce verso la gloria del Padre.

5. (Pensate/sentite (<i>phroneite</i>) in voi ciò che in Cristo Gesù)			
A.	a		
	b	preda/privilegio non considerò	
	c	l'essere uguale a Dio (to einai isa theō)	
B.	a	7. ma se stesso svuotò [cfr. Is 53,12]/effuse se stesso [cfr. Ct 1,3] ² (heauton ekenōsen)	
	b	forma di servo (morphēn doulou) assumendo/prendendo/ricevendo (labōn)	
	c	in similitudine agli uomini (en homoiōmati anthrōpōn) divenuto (genomenos)	
	d e in figura/aspetto/comportamento (schēmati) trovato (heure		
	uomo		
	a	8. umiliò (<i>etapeinōsen</i>) se stesso	
	b	divenuto obbediente (hypēkoos) fino alla morte,	
	c	ma morte di croce.	
C.	a	9. E perciò (dio kai) [il] Dio (ho Theos) lo sopraesaltò (hyperypsōsen)	
		[cfr. Is 52,13]	
Α'.	b	e lo gratificò (echarisato) del Nome (to onoma)	
	c	il [nome] sopra ogni nome	
	a	10. affinché nel nome di Gesù	
	b	b ogni ginocchio si pieghi c dei celesti, terreni e sotterranei [cfr. Is 45,23] a 11. e ogni lingua confessi (exomologēsētai) che b Signore (kyrios) Gesù Cristo c verso (eis) la gloria (doxan) di Dio Padre. 5. (Pensate/sentite in voi ciò che in Cristo Gesù)	
	c		
	a		
	b		
	c		
		 A. 6. che in forma di <u>Dio</u> SUSSISTENDO preda/privilegio non considerò l'essere uguale a <u>Dio</u> 	
		 7. ma se stesso svuotò/effuse se stesso, forma di servo ASSUMENDO in similitudine agli uomini divenuto e in aspetto trovato come uomo 	

8. **umiliò** se stesso, divenuto **obbediente** fino alla morte, ma **morte di croce** .

C/A'. 9. **E perciò** [il] **Dio** lo sopraesaltò e lo gratificò del <u>Nome</u>. il [nome] sopra ogni nome

10. affinché nel nome di **Gesù**, ogni ginocchio si pieghi dei celesti, terreni e sotterranei

11. e ogni lingua confessi che <u>Signore</u> Gesù Cristo verso la gloria di **Dio Padre**.

¹ Cfr. ARISTOTELE, Metaph. 1033 b 6, Rusconi (Testi a fronte), Milano 1993, 318.

² Cfr. IRENEO DI LIONE, haer., III, 18, 7, Cerf (SC 211), Paris 1974, 366; GREGORIO DI NAZIANZO, Carm. II, 1, 27, PG 37, 1286; ORIGENE, Com. in Cant., I, 4, 4-5.27-30, Cerf (SC 375), Paris 1991, 222.236-238; Hom. in Cant., I, 4-5, Cerf (SC 37 bis), Paris 1966, 80-82; GREGORIO MAGNO, In Cant., 21, Cerf (SC 314), Paris 1984, 102; BERNARDO DI CHIARAVALLE, Serm. in Cant., 15, 4, Cerf (SC 414), Paris 1996, 334-336; NICOLA CABASILAS, La vie en Christ, III, 3, Cerf (SC 355), Paris 1989, 238-240

3.2 *Gv* 1,1-18

- A. a 1. In principio era (ên) il Verbo (ho logos)
 - b e il Verbo era verso/presso [il] Dio (pros ton theon)
 - c e Dio era il Verbo (theos ên ho logos).
 - a 2. Egli era in principio verso/presso [il] Dio (ho theos).
- B. a 3. Tutto per lui divenne (egeneto)
 - b e senza di lui nulla divenne (egeneto) di ciò che è divenuto (gegonen).
 - a 4. In lui vita era,
 - b e la vita era la luce degli uomini.
 - a 5. La luce nelle tenebre splende
 - b e le tenebre non la afferrarono/compresero/catturarono ($katalamban\bar{o}$).
- C. a 6. Divenne (egeneto) un uomo mandato da Dio:
 - b il nome suo Giovanni.
 - a 7. Egli venne come testimone
 - b affinché testimoniasse a proposito della luce
 - c affinché tutti credessero per lui.
 - a 8. Non era quello la luce,
 - b ma affinché testimoniasse a proposito della luce.
- D. a 9. Era la luce la vera,
 - b che illumina ogni uomo
 - c venendo/che viene (*erchomenon*) verso il mondo.
 - a 10. Nel mondo era
 - b e il mondo per lui divenne (egeneto)
 - c e il mondo non lo conobbe ($gign\bar{o}sk\bar{o}$).
 - a 11. Verso le cose sue venne,
 - b e i suoi non lo riceverono (*paralambanō*).
 - a 12. Quanti pero lo accolsero (lambanō),
 - b diede loro potere di divenire (genesthai)
 - c figli/prole di Dio (tekna theou),
 - d a coloro che credono verso il suo nome,
 - a 13. i quali (var: il quale) non da sangui
 - b né da volere di carne,
 - c né da volere di maschio,
 - d ma da Dio sono stati generati (var: è stato generato) (*gennaō*).
- E. a 14. E il Verbo carne divenne (egeneto)
 - b e piantò la sua tenda in noi
 - c e contemplammo (theaomai) la sua gloria,
 - d gloria come di unigenito (monogenēs) dal Padre
 - e pieno di grazia e di verità.
- F. a 15. Giovanni testimonia a proposito di lui e ha gridato/grida dicendo:
 - b «Questi era colui di cui dissi:
 - c colui venendo dietro a me avanti a me è divenuto (gegonen)
 - d perché prima di me era».
- G. a 16. Perché dalla sua pienezza
 - b noi tutti ricevemmo (lambanō)
 - c e grazia su/per grazia.
 - a 17. Perché la Legge per Mosè fu data,
 - b la grazia e la verità per Gesù Cristo divenne (egeneto).
 - a 18. Dio nessuno l'ha mai visto:
 - b Unigenito Dio (monogenēs Theos) essendo (ōn) verso il seno del Padre
 - c quello lo spiegò (exēgeomai).

- 14. E il Verbo carne divenne e piantò la sua tenda in noi e contemplammo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità.
- 15. Giovanni testimonia a proposito di lui e ha gridato/grida dicendo: «Questi era colui di cui dissi: colui venendo dietro a me avanti a me è divenuto perché prima di me era».
- 16. Perché dalla sua pienezza, noi tutti ricevemmo, e grazia su/per grazia.
- 17. Perché la Legge per Mosè fu data, la grazia e la verità per Gesù Cristo divenne.
- 18. Dio nessuno l'ha mai visto; Unigenito Dio essendo verso il seno del Padre quello lo spiegò.

Commentiamo solo i versetti 14-18. Il prologo parte dall'immanenza (cioè Dio in sé) e va verso l'economia della salvezza, secondo uno schema discendente: parte dalla preesistenza, arriva all'incarnazione, comunicazione della grazia e della rivelazione del Padre agli uomini tramite Gesù cristo. Si parte da una pienezza fontale in Dio «In principio Dio era il verbo» e si giunge alla pienezza comunicata a noi uomini. La meditazione del prologo non è perciò una meditazione astorica (come a volte si dice) ma tutto il contrario: medita l'irruzione personale di Dio nella storia con il versetto: «Il verbo carne divenne»; e articola anche i due testamenti: ciò che è stato dato da Mosè, ci è dato da Gesù cristo è il compimento della storia.

- **v. 1** All'inizio (In principio era il Verbo) il contesto fa capire che si tratta di una <u>pre-esistenza</u> <u>eterna,</u> espressa nell'inno con la parola "Logos" e "unigenito" (*monoghenes*), applicato solo a Gesù per indicare che si tratta di una filiazione tipica e non solo adottiva o semplicemente elettiva.
- **v. 12**: Giovanni ha detto che coloro che accolgono la venuta del Verbo, lui dà potere di diventare prole di Dio (*tekna Theou*) o figli di Dio; questo è importante perché è detto prima del v. 14 sull'incarnazione, cioè prima si pone la finalità, cioè la condivisione della filiazione divina agli uomini e poi ciò tramite il quale questa filiazione divina verrà comunicata, cioè l'incarnazione.

La <u>finalità di filiazione divina</u> (divinizzatrice) domina nel testo, ma con qualche accenno alle tenebre fa capire anche che a motivo del peccato ci sarà anche una dimensione, finalità redentrice di questa incarnazione.

Così arriviamo al versetto essenziale che ci dice: «Il Verbo carne divenne»: così sono in ordine in greco. È uno shock accostare due realtà apparentemente così lontane, il Verbo (Dio) e la carne. Aumenta l'effetto perché usa la parola "divenire" per questa relazione Verbo-carne; mentre in tutto l'inno il verbo "essere" è collegato alla realtà divina, il verbo "divenire" è sempre legato alla creazione: ci vuole indicarci che il Verbo entra nel divenire della creazione, entra nella realtà della storia, facendo sua questa realtà della carne (Il Verbo carne divenne).

La finale dell'inno ci riporta a Dio Padre, a questa opera di rivelazione del Padre operata dall'Unigenito Dio.

v. 21: Dio nessuno l'ha mai visto, Unigenito Dio essendo verso il senso del Padre quello lo spiegò (ne fece l'esegesi).

Da ricordare quando si parla della triplice grazia di Cristo fatta dai medievali a partire dall'esegesi di questo testo: grazia dell'unione secondo l'ipostasi (v. 14), l'umanità di Gesù è piena di grazia e verità (la chiameranno grazia singolare) e perché lui ha una pienezza di grazia nella sua umanità la può comunicare a noi (perché della sua pienezza noi tutti ricevemmo e grazia su grazia).

3.3 La Tradizione, ermeneutica della Scrittura

Tutto ciò può essere visto come interpretazione dei versetti centrali dei testi precedenti.

Come interpretare la forma di Dio? In che senso Gesù è forma di Dio? **In che senso Gesù è Verbo di Dio?** È la questione della sua divinità, considerata dal <u>Concilio di Nicea I</u>.

In che senso possiamo riconoscere la forma di servo, la **forma umana**, la realtà della carne? Cosa implica la carne? È il **corpo solo o anche l'anima umana?** È la questione della sua umanità, affrontato dal <u>Concilio di Costantinopoli I</u>.

Stabilita la pienezza della divinità e la pienezza dell'umanità, come queste due realtà si articolano l'una all'altra? Sarà il compito di interpretare la parola "assunse", "divenne": in che senso? Questa **articolazione tra umano e divino** sarà il compito dei <u>Concili di Efeso, Calcedonia, Costantinopoli</u> II, Costantinopoli III e Nicea II.

Questi concili non sono altro che l'interpretazione della Scrittura, in particolare dei versetti centrali dei due testi visti prima.

SEZIONE III – VENUTA DI CRISTO NEI CUORI

Verbo ispirato (secondo Avvento)

È la venuta intermedia di Cristo, chiamata da Bonaventura "Verbo ispirato"

SOTTOSEZIONE 1 – VENUTA DI CRISTO NEL TEMPO DELLA CHIESA DEI PADRI (II-VIII SECOLO)

1. Transizione: dall'exitus al reditus

Abbiamo considerato fino ad ora il movimento di exitus del Figlio venendo dal Padre, venendo nel mondo e poi ritornando al Padre per riportare tutta la realtà della creazione al Padre.

1.1 Due versanti del cammino trinitario storico-salvifico

In questo versante del *reditus* possiamo scorgere una certa appropriazione trinitaria dei vari momenti della venuta di Cristo nel tempo della Chiesa

- Prima epoca quella dei Padri: appropriata alla persona del Padre, globalmente è un tempo di fondamento della fede. Se vogliamo fare una appropriazione scritturistica sarebbe la Torah e i Vangeli.
- Il secondo, tempo della Chiesa dei maestri: può essere appropriato alla persona del Verbo, del Logos, poiché è un tempo di meditazione sapienziale della fede, non ci sono più determinazioni essenziali, ma una rilettura sapienziale. Per questo lo possiamo anche appropriare ai sapienziali e alle lettere del NT.
- L'epoca detta dei teologi (XV-XXI sec) si può appropriare alla persona dello Spirito: tempo
 molto più sconvolto, messa in crisi esterna e interna a partire dal XVI secolo e così collegarlo
 con la letteratura profetica; è forse il tempo che stiamo vivendo in questi anni lo possiamo
 collegare all'unico libro propriamente profetico del NT, cioè l'Apocalisse.

1.2 Una cerniera: la Chiesa apostolica

Abbiamo già riflettuto quando abbiamo detto che il mistero della Pentecoste era messo nella sezione precedente. Questo mistero da una parte scaturisce direttamente dal mistero della Pasqua, cioè trovava il suo posto nella sezione precedente, d'altra parte corrisponde al tempo apostolico che è anche il tempo di redazione del NT che contempla la venuta di Cristo nell'unità della carne e nel corpo ecclesiale. Ora con la morte dell'ultimo apostolo entriamo propriamente nel tempo postapostolico, che istituisce una cesura rispetto alla sezione precedente.

1.3 Un quadruplice mistero nel cammino di reditus

C'è un quadruplice mistero, un cammino di duemila anni di *lex orandi*, *lex credendi* e *lex vivendi*. Sono misteri che i primi accompagnano tutta la storia della Chiesa e gli ultimi forse sono più collegati al tempo che stiamo vivendo.

1.1.1 La Chiesa, «piccolo resto»

Primo mistero: la Chiesa come piccolo resto; 1 Rom 9,11: Paolo contempla la Chiesa come quella che riunisce grazie a Cristo riunisce in sé Israele e le nazioni, questo per lui è un tratto essenziale di ciò che Gesù ha operato, ha riconciliato questi due gruppi e li ha riuniti nel corpo della sua Chiesa. Ma c'è un mistero nella storia, poiché da una parte la Chiesa non ha mai rappresentato che una piccola parte di Israele e una piccola parte delle nazioni; la Chiesa nonostante il mandato missionario, nonostante duemila anni di evangelizzazione è rimasta minoritaria, un piccolo resto, forse non ne aveva avuto consapevolezza nelle epoche perché non si conosceva la grandezza del mondo, ma è rimasto così. Sembra che la Chiesa continui a rivivere i misteri vissuti da Israele nell'AT: la fedeltà di Dio da una parte e l'infedeltà dei membri della Chiesa dall'altro, l'esperienza dell'esilio, la sconfitta croce, cioè la Chiesa sembra continuamente rivivere questi misteri che visse Israele come piccolo resto.

1.1.2 Presenza delle altre religioni

Secondo mistero: presenza delle altre religioni. Non solo perché subito dopo la distruzione del tempio è nato il giudaismo, maggior parte degli ebrei non hanno riconosciuto Gesù come Messia di Israele, ma anche perché le religioni orientali precedenti a Cristo sono rimaste così. Nel giudaismo eterodosso è nato l'Islam, che si oppone al cuore della rivelazione cristiana (cioè la Trinità e l'incarnazione). Quindi nonostante il dinamismo missionario che sembra in questo momento sospeso e messo in crisi dal pluralismo, la presenza delle altre religioni continua fino ad oggi.

1.1.3 «Apostasia silenziosa» e «grande tribolazione»

Terzo mistero: **apostasia silenziosa** (Lc 18,8) e **grande tribolazione** (Ap 7,14). Apostasia silenziosa di molti cristiani (cfr. Giovanni Paolo II): secolarizzazione, dell'ateismo moderno è una realtà post-cristiana che ha profondamente segnato la vita di tantissimi cristiani, specialmente in Europa, che fa rinascere la domanda di Lc 18,8: «Il Figlio dell'uomo quando verrà troverà la fede sulla terra?». E poi il mistero della "grande tribolazione" di cui ci parla l'Apocalisse: consideriamo in questo quello che sta vivendo la chiesa dal XXI secolo, Chiesa umiliata dalla rivelazione pubblica dell'infedeltà dei suoi membri da una parte, e una Chiesa che ha difficoltà a far sentire la sua voce dall'altra (pensiamo adesso al momento del Covid, facciamo fatica a riuscire ad esprimere uno sguardo di fede su quello che sta succedendo).

1.1.4 Il divampare del male

Mistero del divampare di male: Gregorio di Nissa, finite le persecuzioni, pensava il male vinto sulla croce come un animale moribondo che dà i suoi ultimi colpi prima di morire definitivamente. Noi nel XX e XXI secolo siamo segnati dall'idea del male radicale che ha segnato il secolo scorso mettendo in gioco tanti battezzati e adesso sembra essere entrare fino al midollo del corpo ecclesiale.

Guardini dice: con la morte di Gesù l'umanità ha commesso una specie di secondo peccato originale che fa che la sua situazione da questo punto di vista sembra aggravata rispetto a quello che era prima. La visione è contrastata perché comunque: "coraggio ho vinto il mondo".

Ma l'uomo, che esistette dopo questo rifiuto, era diverso da quello al quale il Signore aveva dapprima parlato. Ora era l'uomo, sul quale gravava la colpa della morte di Gesù, la seconda colpa originale, colui, dal quale il Regno si era ritratto, e che si trovava nella durezza di una storia non trasformata. (R. GUARDINI, *Il Signore*, 131).

Ma l'Apocalisse non ci promette che andremo verso una fraternità universale sempre maggiore, ma piuttosto ci descrive una lotta che si intensifica dopo la morte e risurrezione di Cristo. È quello che stiamo sperimentando nel secolo scorso e in questo.

2. II-VIII secolo: la Chiesa dei Padri

2.1 Dall'esperienza condivisa alla confessione di fede

2.1.1 Dal frammento alla pienezza: preesistenza e ricapitolazione

Consideriamo come si è passati poco a poco dal frammento di verità intravista nella figura di Gesù alla pienezza della confessione, dalla cristologia implicita alla cristologia esplicita, considerando che probabilmente è stata al percezione che Gesù operava una ricapitolazione della storia dell'umanità (come storia di salvezza), la consapevolezza che lui aveva una missione salvifica universale che ha portato poi ad affermare più chiaramente la sua preesistenza eterna, considerando che uno non può svolgere la ricapitolazione, la salvezza se non proviene da una pienezza iniziale, cioè una preesistenza in Dio che sia propriamente divina. C'era già una certa intuizione anteriore alla sua risurrezione nel cuore e nella mente dei discepoli, e sulla base di questa intuizione anteriore si è imposta questa consapevolezza della sua pre-esistenza divina che rende possibile la sua opera di ricapitolazione e di salvezza.

2.1.2 Dall'«economia» all'«immanenza»: Figlio, Verbo e Immagine

- Passiamo dall'economia di salvezza (Dio che si rivela nella storia) all'immanenza (cioè nel senso teologico di Trinità in sé).
- Gesù è apparso nel mondo come Figlio, **Figlio di Maria** (Is 9,5: un bambino è nato per noi, ci è stato dato un figlio), quindi una figura filiale umana, da qui possiamo risalire al fatto che ci rivela la sua identità di Figlio del Padre eterno.
- Il riconoscimento che Gesù pronuncia parole di autorità, si fa percepire che lui è propriamente la **Parola del Padre**, il Verbo del Padre.
- Dalla consapevolezza che in Gesù si ritrova l'uomo a immagine e somiglianza di Dio in tutta la chiarezza, fa capire che lui rivela in quel modo la sua identità di essere **immagine del Padre**.
- Così i tre titoli, che nella Tradizione diventeranno i maggiori per la seconda persona della Trinità: Figlio, Verbo e Immagine, sono radicati nell'esperienza di un Gesù che si è rivelato come Figlio, come colui che porta in prima persona la Parola del Padre e come colui che esprime l'immagine restituita della sua nitida umanità.

2.2 Paternità e discernimento teologico

Discernimento fa capire l'espressione Padri della Chiesa. Essi si sono trovati davanti a <u>due</u> pericoli:

- ellenizzazione della fede e la giudaizzazione della fede, due forme di riduzione del mistero di Cristo; sono delle lectio facilior, cioè delle comprensioni di Cristo più accettabili per la mente umana.
- Contro questi conflitti di interpretazione i Padri hanno voluto salvare il <u>paradosso di Cristo</u> dello scandalo della croce scegliendo la *lectio difficilior* (la lettura più difficile) per salvaguardare la rivelazione che Gesù aveva fatto di sé stesso e di suo Padre. Cioè, Cristo non va misurato dalle categorie mondane, è lui la misura di ogni cosa: impone alla nostra intelligenza la sfida di una *lectio difficilior*, non di una *lectio facilior*.
- Notiamo l'uso abbondante che ne hanno fatto dell'argomento soteriologico in cristologica: chi deve essere Cristo nella sua identità divina e umana per esser nostro salvatore? I dibattiti cristologici spesso si risolvono alla luce dell'argomento soteriologico. In questo senso loro operano un discernimento teologico e perché l'hanno fatto a loro è stato riconosciuto il titolo di "Padri della Chiesa".

2.3 Un triplice atto di tradizione (autorivelazione e testimonianza)

Atto radicato nell'autorivelazione "tradere" è consegnare, trasmettere. Dio si è consegnato al mondo in Cristo: la prima traditio è quella che fa Dio di se stesso in Gesù Cristo nella sua autorivelazione; poi c'è la catena di testimoni del Risorto come fondamento della tradizione.

2.3.1 Determinazione del canone (II-IV secolo)

Di questo triplice atto della tradizione, il **primo atto** riguarda la <u>determinazione del canone della Scrittura</u> ed è stato realizzato per l'essenziale tra il II e il IV secolo: che cosa è scrittura canonica, riconosciuta autentica e ispirata e cosa non lo è (gli apocrifi)? Questa determinazione del canone è molto importante come atto di tradizione, perché si vedrà che prendere in considerazione la totalità della Scrittura e non solo alcuni libri, brani o versetti è la migliore garanzia contro **l'eresia** (=scelta, fare una scelta; si sceglie nella Scrittura ciò che permette di costruire un Cristo a mia immagine). Invece il proprio del pensiero che abbraccia tuta la realtà di Cristo è di prendere la totalità della Scrittura, così com'è indicato da Ireneo.

[La gnosi vera», cioè la fede cristiana, implica] una custodia senza falsificazione delle Scritture, una trattazione completa di esse, senza addizioni né sottrazioni, une lettura senza inganno (IRENEO DI LIONE, *haer.*, IV, 33, 8, SC 100**, 818-820).

2.3.2 I Simboli di fede

Un **secondo atto** di tradizione da fare sono <u>i simboli di fede</u> che nascono dalla liturgia battesimale e perciò hanno una struttura trinitaria e intendono riassumente il nucleo della fede; studieremo i due più importanti: simbolo (credo) apostolico e simbolo niceno-costantinopolitano.

2.3.3 Definizioni dogmatiche

Le contestazioni della fede hanno portato i concili ecumenici, oltre simbolo (che di per sé dovrebbe avere tutte le risposte sufficienti su identità e missione di Cristo e della Trinità). Così come l'interpretazione è stata contestata, si è dovuto procedere ad alcune **definizioni dogmatiche** e questo hanno fatto i concili ecumenici che studieremo.

3. Eresia e «riduzionismo» teologico

Abbiamo detto che **eresia** significa etimologicamente scelta e quindi riduzionismo teologico (eresia per noi non è eretico, persona che va condannata e bruciata sul rogo, ma scelta), una scelta, nella figura di Cristo si scelgono alcuni aspetti e se ne tralasciano altri.

Nel fondo di ogni eresia c'è l'idea che c'è un abisso tra il concetto di Dio e il concetto dell'uomo, lo stesso abisso che il mistero dell'incarnazione mostra essere varcato da Dio. Questo abisso è così profondamente presente nella mente umana che si cerca sempre nell'eresia o da porre una distanza tra Dio e l'uomo o alla rovescia di assorbire la realtà umana in Dio. Queste scelte possono vertere su:

- <u>Umanità di Gesù</u>: si nega una dimensione del paradosso, quella umana.
 - o docetismo: l'umanità è un'apparenza, Gesù sembra umano ma non lo è; (contro la quale reagisce Gv nelle prime due lette e Ignazio di Antiochia)
 - o gnosi: nega l'idea che la carne fosse salvifica (vs Ireneo e Tertulliano);
 - o apollinarismo: contro la realtà dell'anima umana di Gesù (vs Cappadoci, Ambrogio, Costantinopoli I)
- <u>Divinità Gesù</u>: si nega la divinità, per rendere le cose più razionali;
 - o adozionismo: Gesù adottato da Dio: solo umano
 - o arianesimo: pone Gesù come intermedio tra Dio e l'uomo (vs Atanasio e Nicea I)

• Relazione divinità-umanità:

- o *nestorianesimo*: oppone una divisione tra divinità e umanità, mettendole quanto più a distanza (vs Cirillo, Efeso, Costantinopoli II),
- o per confusione: *monofisismo* (vs Leone Magno, Calcedonia e Costantinopoli II), *monoteismo* e *monoenergismo* (vs Massimo il Confessore, Costantinopoli III), *iconoclastia* (vs Giovanni Damasceno e Nicea II)

L'eresia riduce sempre il mistero di Cristo, non affronta la *lectio difficilior* nel suo paradosso, quindi o negando la sua divinità o la sua umanità, o creando una divisione tra le due, o assorbendo l'umanità nella divinità. I primi 7 concili ecumenici e i Padri della Chiesa sono intervenuti per salvare il mistero di Cristo.

CAP. 1 – FONDAMENTI, DIFESA, ESPLICITAZIONE DELLA FEDE (II-III SECOLO)

Come Cristo viene in questo tempo della Chiesa a noi? C'è un momento dove più propriamente si pongono i fondamenti: è il tempo dei Padri apostolici (in realtà post-apostolici); si rivolgono alle comunità cristiane.

C'è un momento di difesa: è quello dei Padri apologisti; i primi si rivolgono alle comunità cristiane, i secondi si rivolgono agli altri, cioè ebrei o pagani.

C'è un tempo di esplicitazione o di sintesi: si rivolge alle comunità cristiane o a chi è fuori.

Prima bisogna accogliere la rivelazione, poi si fa la difesa e poi la si dispiega e la si esplicita nelle prime grandi sintesi.

1. Fondamenti della fede: i «Padri apostolici» o l'accoglienza del Logos

➤ **Ignazio di Antiochia**: a livello cristologico è il più cristologico, ha esplicitato maggiormente la cristologia tra i Padri. In esso troviamo già una chiara confessione della <u>divinità di Gesù</u>, della linea della Scrittura, trattato in Fil 2, Gv 1 con l'idea della pre-esistenza eterna del Verbo, della sua filiazione divina, lascia emergere il <u>monoteismo trinitario cristiano</u>.

Ma Ignazio deve anche lottare contro il **docetismo** (*dokein*=sembrare): un'eresia che considerava che Gesù era il Figlio ma aveva preso solo un'apparenza umana per mostrarsi, manifestarsi senza essere veramente uomo, era una teofania di Dio sotto apparenza umana, ma non realmente uomo. Ignazio lotta fortemente contro i docetisti, insistendo con il termine "veramente":

il nostro Signore, che è veramente della stirpe di Davide secondo la carne, Figlio di Dio secondo la potenza e la volontà di Dio, divenuto veramente da una vergine [...] veramente inchiodato per noi nella carne sotto Ponzio Pilato ed Erode il tetrarca [...] ha veramente sofferto, e si è anche veramente risuscitato [...] anche dopo la sua risurrezione era nella carne (IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Smyrn.*, 1, 1 – 3, 1; 7, 1, Cerf (SC 10bis), Paris 1958, SC 10bis, 154-156; 160).

C'è una forte confessione dell'umanità che accompagna la forte confessione della divinità. È un modo per confessare questo rapporto divino-umano:

«Uno solo è il medico, carnale e spirituale, generato e non generato, Dio divenuto carne, vera vita nella morte, da Maria e da Dio, prima passibile e poi impassibile, Gesù Cristo, Signore nostro» (IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Eph.*, 7, 2; 20, 2; cfr. *Pol.*, 3, 2, SC 10bis, 74-76; 90; 172-174).

Siamo all'inizio del II secolo, Ignazio cerca di esprimere l'unità di Gesù Cristo nella diversità della natura divina e umana, quella che più tardi si dirà unità della persona e le due nature, usa la comunicazione degli **idiomi.**

Pastore di erma: testo di interpretazione discussa, si parla di una cristologia del "nome",
 "cristologia angelica" o dello "Spirito"; sono tipi di cristologie presenti all'inizio, ma dietro le

quali non si deve pensare troppo in fretta che si tratti di una negazione della divinità di Gesù. Il nome infatti era una delle parole per dire Dio nell'AT, "l'angelo del Signore" indica una teofania divina, "Spirito" richiama l'unto del Signore.

È una cristologia in ambito ebraico e apocalittico, che ha le sue espressioni ma non esclude necessariamente la divinità di Gesù.

2. Difesa della fede: i Padri apologisti o l'apologia del Logos (1Pt 3,15)

• Importante è <u>la preesistenza del Logos e finalità soteriologica dell'incarnazione</u>: è un elemento chiaro nella loro cristologia, Cristo si è incarnato, ha preso le nostre infermità per guarirci:

Il *Logos* [...] è divenuto uomo per noi, per aver parte anche alle nostre infermità, e così guarircene. (GIUSTINO, *Apol.*, II, 13, 4, San Clemente – ESD (SC ital. 10), Bologna 2011, 384-386).

- Per Clemente alessandrino emerge l'idea della finalità divinizzatrice della filiazione divina che dà senso all'incarnazione del Figlio, cioè è affermazione chiara della preesistenza del Logos e della finalità soteriologica della sua incarnazione.
- Altra cosa notevole è il ricorso **all'argomento profetico** davanti agli ebrei (tratto dal compimento delle profezie dell'AT)
- La distinzione delle **due venute di Cristo**: nell'umiltà della carne e nella gloria alla fine dei tempi, è un argomento decisivo per affrontare la contestazione ebraica che non vuole riconoscere Gesù come Messia perché avrebbe dovuto portare pace e felicità dei tempi messianici, non vediamo che questa pace e felicità sia già realizzata nel mondo.

I padri della Chiesa rispondono all'obiezione distinguendo le due venute:

- la prima si fa nell'umiltà, nella morte, nella sofferenza;
- la seconda sarà nella gloria. Is 53 ad es. indica la prima venuta nella carna; altri testi che parlano della realizzazione piena dei tempi messianici si riferiscono alla seconda venuta della gloria, che anche noi cristiani aspettiamo.
- Idea del **seme del Logos**: è sparso in tutto il mondo, in tutta la realtà; ma il titolo di seme chiama il suo compimento nel Logos integrale che è Gesù. Ci sono scintille di verità, elementi veri nei filosofi greci, ma l'unica vera filosofia è data dell'unico Logos integrale che è Gesù Cristo, al quale questi elementi di verità vanno ricondotti.

3. Esplicitazione della fede: le prime «sintesi» e il dispiegamento del Logos

Entriamo nel tempo delle prime sintesi. I padri apologisti si rivolgono agli ebrei e ai pagani, che contestano la fede cristiana. Qui siamo in un tempo in cui si nutre la fede delle comunità cristiane con una sintesi e si continua a rispondere agli altri, specialmente alla gnosi.

3.1 Tre sintesi

3.1.1 Ireneo di Lione (ca. 140-200)

Egli parla della **Gnosi**: ha una dimensione astorica attraverso la quale concepisce la salvezza spirituale dell'uomo; è la questione della carne intesa come tutta la realtà corporea, che implica la temporalità e la storia; c'è una dimensione astorica della gnosi e quindi Ireno nella su sintesi insisterà molto sulla dimensione <u>storica della salvezza</u>.

- La gnosi pone delle questioni soteriologiche che hanno ripercussioni cristologiche:
- Chi può essere salvato? La risposta della gnosi sarebbe: solo gli iniziati ai misteri gnostici.
- Che cosa può essere salvato? Non tutta la realtà dell'uomo, corpo-anima-spirito, ma solo la dimensione più alta, cioè lo spirito.
- Come ci si può salvare? Attraverso la conoscenza (principale ma non unica risposta).

Difronte a questo Ireneo reagisce con la sua grande sintesi:

- Conferisce tutta la **storia della salvezza**, partendo dalla creazione, già fatta nel Verbo dal primo Adamo;
- poi tutto il <u>movimento delle economie salvifiche</u> (le varie alleanze), che portano poi al grande momento della ricapitolazione (si riprende Paolo in Ef) come una scorciatoia di tutta la storia umana; ma non è solo una ricapitolazione che riassume perché porta anche l'unica novità di Gesù (come dirà Damasceno) come secondo Adamo: Gesù ricapitola in sé tutta la storia della creazione già fatta nel Verbo in vista di Cristo, che ha attraversato tutte le economie per arrivare questa ricapitolazione. È tutto ordinato per la trasmissione del dono della filiazione divina. Ireneo ha quindi una dimensione storico-salvifica della storia, della venuta di Cristo (prospettiva di Begasse).
- Cristologia dell'unzione trinitaria battesimale: al momento del battesimo Cristo contempla il Padre che unge, il Figlio che è unto e l'unzione dello Spirito. Ciò gli permette, senza negare la preesistenza eterna, di riuscire a pensare la storicità di Cristo nella sua vita. Se c'è una cristologia interamente centrata sul momento dell'incarnazione, dell'unione secondo l'ipostasi, tutto sembra dato all'inizio e non si capisce cosa sia dato in gioco nella vita storica di Gesù. Ma se si unisce a questa cristologia dell'incarnazione una cristologia dell'unzione trinitaria ordinata alla missione di Gesù, si capisce che poco a poco Gesù compie la sua missione messianica guidato dallo Spirito e si può prendere in considerazione la storicità di Cristo.

Testi di riferimento

Il Signore abbracciò la condizione umana e si manifestò nel mondo che era suo. La natura umana portava il Verbo di Dio, ma era il Verbo di Dio che sosteneva la natura umana (IRENEO DI LIONE, *haer.*, V, 19, 1, Cerf (SC 153), Paris 1969, 248-250)

[Il Signore] ha portato ogni genere di novità, portando se stesso (IRENEO DI LIONE, *haer.*, IV, 34, 1, SC 100**, 846)

Il Figlio di Dio non ha cominciato in questo momento, poiché esiste da sempre presso il Padre. Ma quando si è incarnato e si è fatto uomo, ha ricapitolato in se stesso la lunga storia degli uomini e ci ha procurato la salvezza con una scorciatoia (IRENEO DI LIONE, *haer.*, III, 18, 1, SC 211, 342)

Se la carne non dovesse essere salvata, il Verbo di Dio non si sarebbe fatto carne [...] e il Signore non avrebbe ricapitolato tutto questo in sé, se non fosse stato fatto anche lui di carne e sangue conformemente all'opera modellata alle origini, salvando in sé alla fine ciò che al principio era perito in Adamo (IRENEO DI LIONE, *haer.*, V, 14,1, SC 153, 182.186)

Se non è nato, non è neanche morto; e se non è morto, non è risuscitato dai morti (IRENEO DI LIONE, *Dem.*, 39, Cerf (SC 406), Paris 1995, 136)

Nostro Signore Gesù Cristo, a motivo della sua immensa dilezione, si è fatto ciò che siamo per fare di noi ciò che egli è (IRENEO DI LIONE, *haer.*, V, pref., SC 153, 14)

Tale è la ragione per la quale il Verbo si è fatto uomo e il Figlio di Dio figlio dell'uomo: è perché l'uomo, mescolandosi al Verbo e ricevendo l'adozione filiale, diventi figlio di Dio (IRENEO DI LIONE, *haer.*, III, 19,1, SC 211, 374)

Lui, il vero Dio che ha abitato nell'uomo e si è fatto Figlio dell'uomo, per preparare l'uomo a conoscere Dio e preparare Dio ad abitare nell'uomo, secondo il beneplacito del Padre (IRENEO DI LIONE, *haer.*, III, 20, 2, SC 211, 392)

3.1.2 Tertulliano (ca. 160-225)

• In Tertulliano troviamo la stessa idea che dà il primato al nuovo Adamo sul primo Adamo: (visione ripresa da GS 22) quando Dio plasma l'uomo ha in vista già il nuovo Adamo, Gesù. Non si deve pensare l'incarnazione in funzione del primo uomo, ma viceversa, la creazione in vista dell'incarnazione, il primo Adamo in funzione del nuovo Adamo. Questo fonda la dignità eccelsa dell'uomo.

• Tertulliano davanti a Marcione risponde:

Se tu non rifiuti l'incarnazione né in quanto è impossibile né in quanto è pericolosa per Dio, non resta altro che tu la rifiuti e l'accusi perché è indegna di Dio [...] Questo oggetto naturale di venerazione, tu lo disprezzi, Marcione: ma tu, come sei nato? Tu odi l'uomo alla sua nascita: e come puoi amare qualcuno? [...] certamente Cristo ha amato l'uomo [...] Per amor suo discese, per amor suo ha predicato, per amor suo si è sottomesso ad ogni umiliazione fino alla morte, e alla morte di croce. Ha amato [...] colui che ha redento con così gran prezzo. [...] Ha amato [...] insieme con l'uomo, anche la sua nascita, anche la sua carne: niente può essere amato separato da quello per mezzo del quale esiste (TERTULLIANO, *Carn.*, IV, 1-3, *Opere dottrinali 3/2.a*, Città Nuova (Scrittori cristiani dell'Africa romana 3/2.a), Roma 2010, 352-355).

- Se la carne è indegna di Dio, significa che c'è una visione negativa della realtà del corpo e della carne, la stessa di <u>cui tu sei composto</u>. Come puoi amare te stesso e amare gli altri? Dio invece ha amato questa carne tanto da volerla farla sua e questo fonda la dignità dell'umanità, permette di amare te stesso e di amare gli altri.
- Tertulliano sottolinea fortemente il ruolo della carne nella salvezza:

La carne è cardine della salvezza (<u>caro est cardo salutis</u>) [...] quando per mezzo della salvezza l'anima è legata a Dio, è proprio la carne a fare in modo che l'anima possa essere scelta da Dio. [...] è la carne che viene lavata perché si purifichi l'anima, è la carne che viene unta perché l'anima sia consacrata, è sulla carne che si fa il segno, perché l'anima sia difesa, è la carne che riceve l'ombra della imposizione delle mani, perché poi anche l'anima sia illuminata dallo Spirito, è la carne che si ciba del corpo e del sangue di Cristo, perché anche l'anima possa essere nutrita di Dio (13 TERTULLIANO, *Res.*, 8, 2-3, in *Opere dottrinali 3/2.b*, 284-285).

- La carne è cardine della salvezza, e questo è messo sempre in gioco nei sacramenti attraverso la forma e la materia dei sacramenti.
- L'incarnazione è ordinata al mistero pasquale, è opinione dei Padri della Chiesa, perché Cristo è nato? È nato per poter morire e risorgere, cioè vivere il mistero pasquale per noi. Così non si oppone l'incarnazione e mistero pasquale: l'incarnazione considera l'intera vita di Cristo, culminante nel mistero pasquale.
- Tertulliano ha qualcosa nel vocabolario di suo proprio: la <u>distinzione tra l'unicità della persona</u> <u>e la duplicità delle nature</u>. È un'idea che già in Ireneo e Ignazio c'era, ma Tertulliano ha termini propri:

Vediamo un duplice stato (*status*), non confuso ma congiunto, in una sola persona (*non confusum sed coniunctum in una persona*), Gesù Dio e uomo (*Deum et hominem Iesum*) [...] <u>E a tal punto resta salva la proprietà dell'una e dell'altra sostanza</u> (*salua est utriusque proprietas substantiae*) (TERTULLIANO, *Prax.* 27, 11, in *Opere dottrinali 3/2.b*, 536-537).

• I termini: status, substantia, confusum... emerge la parola persona per dire unità, stato per dire la duplicità; si dice congiunto ma non confuso (poi unito e non confuso). Sono salve le proprietà di ambedue le sostanze, per la tradizione "nature". Sono formule che ritroveremo nel Concilio di Calcedonia.

3.1.3 Origene (ca. 185-250)

Schema exitus-reditus; si ispira a questo schema per pensare al:

- taxis, cioè l'ordine trinitario,
- le tre ipostasi del Padre del Figlio e dello Spirito nell'unico Dio.
- Movimento Figlio-Spirito: generato e spirato dal Padre, c'è una forma di exitus nella Trinità immanente eterna (Dio in sé),
- ma anche nella storia della salvezza (Trinità economica), nell'economia divina dell'incarnazione destinata a riportarci al Padre.

Origene dice che il Figlio è generato dal Padre, come ordine ontologico (un <u>certo subordinazionismo</u>), ma riconosce che il Figlio è **veramente Dio** (è importante per confutare Ario).

Troviamo anche in lui le espressioni sulle due nature (*physis*) e l'idea dell'anima umana di Cristo: è uno dei primi a dire sull'umanità di Cristo che "carne" è nel senso biblico, cioè la totalità dell'uomo, ovvero non solo la corporeità ma anche l'anima umana (Cristo era dotato di un'anima veramente umana).

3.2 Simbolo degli apostoli

La forma più tardiva è:

Credo in Dio Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, e in Gesù Cristo, suo Figlio unico, Signore nostro, il quale fu concepito di (*de*) Spirito Santo, nato da (*ex*) Maria Vergine, patì sotto Ponzio Pilato, (fu) crocifisso, morto e sepolto, discese agli inferi (*ad inferna*), il terzo giorno risuscitò dai morti, ascese ai cieli, siede alla destra di Dio Padre onnipotente,

di là verrà a giudicare vivi e morti. (Simbolo degli Apostoli, DH 30)

Soffermiamoci sulla parte cristologica:

- All'inizio l'articolo cristologico inizia con "Credo in Gesù Cristo, suo unico Figlio, Signore nostro": comincia con Gesù e fa di questo Gesù l'oggetto della fede nostra, ciò che avevamo visto nascere nel IV vangelo, la fede in Gesù. Alla fede in Gesù (nome che significa "Dio salva") è seguito il nome di tre titoli cristologici della Scrittura che la tradizione ha maggiormente ritenuto, cioè Cristo, suo Figlio unico e Signore nostro.
 - <u>Cristo</u> è usato in apposizione a Gesù, Gesù Cristo, come avevamo già visto in Paolo, per collegare l'identità e missione di Gesù.
 - o <u>Figlio</u>: considera l'identità personale di Gesù in relazione alla sua origine, al Padre, per questo "Figlio suo", e si aggiunge "unico", per distinguere questa filiazione da quelle elettive e adottive di cui parla l'AT. Figlio suo e Figlio unico è una ripresa del *monoghenes*, *unigetinum* di Gv 1.
 - o <u>Signore</u>: considera l'identità personale di Gesù in relazione a noi (nostro). La relazione dell'origine (Figlio suo) precede quella per noi (Signore nostro).

Con questo linguaggio biblico si può già rispondere alla linea adozionista: <u>Gesù **non** è un figlio adottivo del Padre</u>, Gesù è il Cristo, suo Figlio unico del Padre e Signore nostro, cioè affermazione chiara della sua divinità.

- Vediamo che non c'è un vero movimento discendente, come vedremo per il simbolo di Nicea-Costantinopoli, perché si parte da Gesù Cristo e si comincia a descrivere la sua vita. Iniziando dal suo concepimento di Spirito Santo, nascita da Maria vergine e passando senza transizione alla sua sofferenza e alla sua resurrezione, in un movimento piuttosto ascendente. Così appare ciò che sarà una costante delle definizioni di fede anche per la riflessione cristologica, centrata su due avvenimenti:
 - o incarnazione, da una parte
 - o mistero pasquale dall'altra

e salta, non dà nessun riferimento, né alla vita nascosta né alla vita pubblica.

- ➤ Si inizia con "concepito di Spirito santo, nato da Maria vergine"; riprende il concepimento verginale affermato dai due vangeli dell'infanzia.
- L'espressione "nato da Maria vergine" è per evitare la posizione degli gnostici "nato per Maria", nato attraverso Maria, passato come l'acqua in un canale: questo assicura che lui ha ricevuta una vera umanità e l'ha ricevuta da Maria Vergine. Così Maria potrà ricevere il titolo di "Genitrice di Dio, come sta nell'antica preghiera del *sub tuum praesidium* o nell'affermazione di Elisabetta (Madre del mio Signore). Colui che è nato da Maria è Gesù Cristo, quell'unico soggetto a cui sono attribuite tutte le affermazioni del simbolo ed è lui che nasce da Maria vergine e per questo ha il titolo di genitrice di Dio
- ➤ Si passa poi alla **passione** con l'intervento di Ponzio Pilato: ciò significa che la storia profana entra in un simbolo di fede (corrisponde alla logica dell'incarnazione).
- La passione viene dispiegata, considerando la crocifissione, la morte e la sepoltura, e alcuni secoli dopo sarà aggiunta la menzione della "discesa agli inferi" (al plurale, soggiorno dei

- morti) che è discretamente attestato nella Scrittura (non è molto presente), mentre qui nel simbolo degli apostoli compare ma non in quello di Nicea-Costantinopoli.
- ➤ Dopo il richiamo al **terzo giorno** (risuscitò dai morti), c'è l'ascensione alla destra del Padre. Ritorna così la figura del Padre del primo versetto che ricorda l'identità di Gesù è essere suo Figlio, la parte finale allude alla parusia, al suo ritorno nella gloria (ultima sezione del corso).

Così il simbolo egli apostoli rappresenta maggiormente una cristologia ascendente, o dal basso, anche se il fatto che ci sia la menzione dei titoli, che qualificano l'origine (suo Figlio unico) e la menzione dello Spirito Santo indicano anche qualche elemento dall'alto (cristologia discendente)

3.3 Il concepimento verginale di Gesù

> Attestazione scritturistica del fatto:

- o c'è in Mt e Lc in modo esplicito; Mc non ne parla, ma il fatto che fa sempre silenzio su Giuseppe potrebbe indicare di essere al corrente della tradizione del concepimento originale;
- O Gv 1,13, in alcuni manoscritti c'è una versione al singolare "il quale non da sangue né da volere di carne né da volere di uomo ma da Dio è stato generato" e potrebbe indicare il concepimento verginale di Gesù (così l'avremo anche in Gv e Mc attraverso il silenzio).

> **Significato teologico**: che significato teologico ha?

- o Il primo significato è indicare chiaramente <u>l'unita paternità divina</u>: «non sapevate che devo essere delle cose del Padre mio?» È la risposta al momento del ritrovamento del tempio. Il concepimento originale sottolinea l'unica paternità divina e evita il pensiero adozionista.
- O Evidenzia <u>la gratuità</u> e la <u>trascendenza della salvezza</u>: la salvezza procede attraverso l'Incarnazione da un atto gratuito e trascendente di Dio che fa irruzione lui stesso nella storia, il concepimento verginale sottolinea meglio questo aspetto.

Indicare la <u>creazione nuova</u>:

- Parallelo di Paolo tra Adamo e Gesù: Adamo è stato plasmato direttamente da Dio, Gesù è concepito per opera dello Spirito Santo e per questo può operare la ricapitolazione di tutta la storia della salvezza che inizia con la creazione.
- Eva e Maria: attraverso Maria dice Ireneo si opera la ricircolazione della grazia, serviva il "si" di Maria allo Spirito Santo che fa da contrasto al "sì" di Eva al tentatore affinché la grazia possa ricircolare e così che possa essere concepito e nascere Gesù e operare così la ricapitolazione della creazione. È una nuova creazione significata nel momento del concepimento verginale.
- Simboleggia la rinascita dallo Spirito al momento del battesimo: siamo richiamati a rinascere come figli di Dio, rinasciamo dallo Spirito al momento del battesimo e questo è ben simboleggiato dal concepimento verginale di Gesù

> Gerarchia delle verità: (rispetto alla verginità)

- o **Prima** del parto: ha fatto unanimità subito nella Chiesa, perché questa verginità è chiaramente attestata nella Scrittura e perché su questa si poggia il significato teologico di prima. Questo va tenuto come primo livello di verità nella gerarchia di verità.
- Verginità dopo il parto: cioè nessuna relazione con Giuseppe dopo nascita di Gesù, ha avuto subito un largo consenso anche se non è ampiamente attestata nella Scrittura e non impedisce i significati teologica.
- O Verginità **nel** parto: è stata molto discussa nei primi secoli e nell'epoca contemporanea, perché ha un certo sapore gnostico: Gesù sarebbe passato in Maria come il sole attraverso la finestra, senza toccarla. Nella gerarchia delle verità è al terzo posto, anche se la maturazione del pensiero della Chiesa ha portato a considerarle tutte e tre le cose: la Chiesa ritiene la verginità di Maria prima, dopo e durante il parto.

La nascita della carne manifesta l'umana natura, il parto di una Vergine è segno della divina potenza (LEONE MAGNO, *Tomus ad Flavianum*, COD 77.79)

La nascita infatti del Signore secondo la carne, sebbene abbia peculiarità che le fanno trascendere gli inizi della condizione umana, sia perché egli solo è stato concepito ed è nato senza concupiscenza dall'inviolata vergine, sia perché è uscito dall'utero della madre in modo che sia la fecondità partorisse sia la verginità rimanesse; tuttavia la sua carne non era diversa dalla nostra, né gli fu inspirata l'anima in un inizio diverso dagli altri uomini ed essa eccelse non per la diversità della specie, ma per la sublimità della virtù (LEONE MAGNO, *Lettera a Giuliano di Cos*, DH 299)

CAP. 2 – DETERMINAZIONE DELLA FEDE (IV-V SECOLO)

Siamo in due secoli molto importanti per la determinazione della fede in un tempo che segue le persecuzioni, che permette alla Chiesa per la prima volta di radunarsi in concilio ecumenico.

Divinità di Gesù (Nicea I)
Umanità di Gesù (Costantinopoli I)
Divino-umanità di Gesù (Efeso, Calcedonia, Costantinopoli II-III, Nicea II)

Nicea I (Immagine)
Costantinopoli I (anima)
Efeso (unione secondo l'ipostasi)
Calcedonia (Dio/uomo)

Nicea II (immagini)
Costantinopoli III (volontà/operazioni)
Calcedonia (Dio/uomo)

- 1. Nicea I (325): «Il Figlio»
- 2. Costantinopoli II (381): «Ecce homo»
- 3. Efeso (431): «Il Verbo carne divenne»
- 4. Calcedonia (451): «Gesù Cristo, in forma di Dio e di servo»

Importante per capire la logica storico salvifica che c'è tra i 7 concili ecumenici.

3 modi per pensare questi 7 concili

Un **primo modo** di pensare a questi 7 concili ecumenici è:

- o <u>Nicea I</u>: riflettere sulla *divinità di Gesù*. In che senso lui è verbo? In che senso può essere detto in forma di Dio?
- O Costantinopoli I: riflettere su *umanità di Gesù*. In che senso è carne, in che senso in forma di servo?
- o <u>Efeso-Calcedonia-Costantinopoli II-III e Nicea II</u>: come mettere in *relazione umanità e divinità*? Questa è la questione cristologica propriamente detta.

Altra articolazione:

Nicea I (Immagine): riflette sul Verbo, immagine	Nicea II (immagini): riflette sulle icone che possiamo		
propria del Padre	fare di Cristo, rappresentare un'immagine di Cristo perché		
	l'immagine per eccellenza di è fatta carne		
Costantinopoli I (anima): riflette sull'anima umana	Costantinopoli III (volontà/operazioni): riflette		
di Cristo	sulle volontà e operazioni, volontà operazioni umani di		
	cristo sono delle facoltà della sua anima umana		
Efeso (unione secondo l'ipostasi): dovrà riflettere	Costantinopoli II (unione secondo la sintesi):		
sull'unione secondo l'ipostasi, secondo il modo in cui	come il Verbo carne divenne, come è possibile che colui		
Verbo carne divenne (unione secondo l'ipostasi)	che era in forma di Dio assunse in forma di servo (unione		
	secondo la sintesi)		
Calcedonia (Dio/uomo): rifletterà su come si può considerare la natura divina e la natura umana, Dio e l'uomo in			
Gesù Cristo			

La forma è un candelabro a 7 braccia: le cose estreme (Nicea I-II si rispondono), le meno estreme si rispondono, idem quelle ancora meno estreme, al centro abbiamo il IV Concilio, il più importante dal punto di vista cristologico.

Un altor modo è per i 4 primi concili:

- **1. Nicea I (325)**: «il Figlio», espressione giovannea e dei sinottici, deve determinare soprattutto la filiazione divina, in che senso è chiamato "il figlio"?
- **2. Costantinopoli I (381)**: «Ecce homo», bisogna riconoscere la pienezza dell'umanità, non è solo la corporeità umana, ma una corporeità animata da un'anima razionale
- **3. Efeso (431)**: «Il Verbo carne divenne», è la linea di Cirillo di Alessandria, partire dal Verbo e contemplare il movimento dinamico per il quale si unisce a sé l'umanità e così diviene carne
- **4.** Calcedonia (451): «Gesù Cristo, in forma di Dio e di servo», mantiene l'idea dell'unicità di Gesù (come Efeso), ma riflette sulle due nature, che è una riformulazione delle due forme (Dio e servo).

Negli esami a volte gli studenti hanno memorizzato indipendentemente ogni Concilio, non si ricordano quale sia il concilio che parla di quella cosa. **STUDIARE BENE QUESTO SCHEMA!!!**

1. Nicea I (325): «Il Figlio»

1.1 Il pre-concilio: la problematica ariana

Capiamo la problematica ariana.

1.1.1 Fonti

Abbiamo solo di Ario conservate tre lettere, due con una professione di fede e attraverso Atanasio di Alessandria abbiamo conservato una canzone catechetica nella quale aveva racchiuso la sua dottrina. Da storia della Chiesa sappiamo il contesto storico.

1.1.2 Domanda: cristologica, trinitaria, teologica

- La domanda verte sulla **filiazione di Gesù** (il Concilio risponderà su "il Figlio"), sul modo di intendere questa filiazione: è una generazione o una creazione? Questi due termini cerano nella letteratura sapienziale (sapienza personificata). È di tipo ontologico o proviene da una volontà del Padre? È propriamente Figlio o lo è in modo adottivo?
- Che **rapporto questa filiazione ha con il tempo**: generazione, filiazione eterna o è una filiazione anteriore al tempo o è nel tempo?
- Quale **rapporto di filiazione ha con Dio**: lo mette in uguaglianza con Dio, subordinato con Dio? O è stato esaltato a livello divino oppure non lo era propriamente?
- Che **rapporto** aveva **con le creature**? È generato o creato prima delle creature, al momento stesso delle creature, è il primo delle creature?

- La domanda è cristologica: perché cerca di vedere quale statuto Gesù ha rispetto a Dio e alla creazione; lo è anche perché Ario pensava che Gesù non avesse un'anima propriamente umana (uno dei problemi del suo pensiero)
- Domanda trinitaria: considera la relazione tra Padre, Figlio e Spirito Santo, se sono pari o subordinati al Padre
- Domanda teologica: concezione di Dio, monoteismo trinitario oppure no

1.1.3 Il sottofondo: filosofia, teologia, Scrittura

- C'è la filosofia stoico-neoplatonica: lo stoicismo rifletteva sulla presenza del logos divino in tutta la realtà; se letto alla luce del neoplatonismo, cioè la gerarchia che si metteva in Dio e chiamata con il nome di ipostasi (ripreso della teologia trinitaria), partendo da un principio, l'uno che è semplice, perfetto, non conoscibile, immutabile, propriamente Dio e due ipostasi che procedono da lui per emanazione, ma a un livello subordinato che sono il nous e la psiche (intelligenza e l'anima). Il logos degli stoici capito alla luce neoplatonica (come l'intelligenza) può essere considerato come qualcosa che emana dall'uno (che è solo realtà divina), mentre le altre due realtà (in chiave cristiana Logos e Spirito Santo) sarebbero subordinate. Questa chiave stoico-neoplatonica portava allo schema ariano.
- Un altro elemento è teologico: riguarda una sbagliata comprensione dello schema logos/sarx (Gv 1,14). Nel pensiero biblico la sarx/carne rappresenta tutta l'umanità nella dimensione corporea animata razionalmente; invece Ario la concepiva nel senso "corpo": il Logos avrebbe animato direttamente il corpo, senza presenza di un'anima umana. Facendo così tutte le passioni dell'umanità vissuta da Gesù, visto che non c'è anima umana (ma solo logos e corpo), devono essere attribuite al Logos. Questo porta alla conclusione che il Logos deve essere inferiore a Dio, se subisce tante passioni è la prova che è inferiore a Dio
- Schema delle tre ipostasi ripreso da Origene per il Padre, Figlio e Spirito: sembrava un baluardo contro il rischio del modalismo, eresia che considera che Dio è unico (come monoteismo stretto), e Padre, Figlio e Spirito Santo non sono che delle modalità di apparire dell'unico Dio, che non è veramente trinitario. Il pensiero di Origene sembrava poter rispondere a questo rischio. Ma per Origine, pur distinguendo tre ipostasi, pur indicando una certa subordinazione di tipo generativo, considerava che Figlio e Spirito sono pienamente Dio e diceva chiaramente che non c'è un tempo in cui il Figlio non c'era (cosicché Origine è più padre di Nicea che padre di Ario).
- Dibattito attorno alla Scrittura: spiega la posizione di Ario, torna ai testi sapienziali; la Sapienza personificata detta originata e creata, il testo era ambiguo (es Pro 8,22). Altri testi mostrano che Gesù ha conosciuto la crescita, l'apprendimento, il perfezionamento ("cresceva in età, sapienza e grazia"), Gesù dice di ignorare alcune cose (il giorno del giudizio finale), Gesù ha conosciuto delle passioni (il sudore di sangue e il bisogno di essere soccorso da un angelo), Cristo è stato costituito Figlio a causa della sua obbedienza, dice che il Padre è più grande di lui, al giovane ricco che si avvicina dice "perché mi chiami buono, solo Dio è buono" (come se lui non fosse Dio). C'era un dibattito attorno ai versetti della Scrittura.

1.1.4 Il pensiero ariano

L'essenza di Dio per Ario è la *agonnesia*, cioè il fatto di <u>non essere generato</u>, pensiero ripreso da Plotino. Il Figlio per definizione è generato, ma se l'essenza di Dio è essere ingenerato, allora la conclusione è che il Figlio non è Dio: c'è una dissimilitudine tra il Padre e il Figlio: in greco sono *anomoios* (dissimile).

Per Ario il **Figlio** era **in posizione intermedia**, come la seconda ipostasi neoplatonica: il Figlio era una creatura creata in vista della creazione delle altre creature, per cui giocava un po' il ruolo del demiurgo platonico. Ha un inizio temporale, in cui non c'era, è prima delle creature ma in vista di partecipare alla creazione delle creature come il demiurgo.

Così **il Figlio non è né vero Dio né vero uomo**, perché non aveva anima propriamente umana. È un essere che è più un intermediario tra Dio e l'uomo che non propriamente un mediatore di Dio e degli uomini.

1.2 Il Concilio: il dono del simbolo

1.2.1 Preparazione e svolgimento

Si veda storia della Chiesa. Tutti i partiti possibili erano rappresentati al Concilio.

1.2.2 Simbolo di fede

Crediamo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore di tutte le cose visibili e invisibili,

e in un solo Signore Gesù Cristo, il Figlio di Dio,

- a. <u>generato</u> dal Padre <u>unigenito</u>, cioè dalla sostanza del Padre,
- Dio da Dio, luce da luce,
 Dio vero da Dio vero,
- generato non creato,
 della stessa sostanza del Padre (homoousion tō Patri),
 per il quale tutte le cose divennero, quelle nel cielo e quelle nella terra;
- egli per noi gli uomini e per la nostra salvezza,
- e. disceso
- f. e incarnato (sarkōthenta), inumanato (enanthrōpēsanta),
- g. avendo sofferto
- h. e risuscitato il terzo giorno,
- [e] salito in cieli,
- j. venendo a giudicare vivi e morti;

e nello Spirito Santo

Crediamo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore di tutte le cose visibili e invisibili, e in un solo Signore Gesù Cristo, il Figlio di Dio (ton huion tou theou),

- a. generato (*gennēthenta*) dal Padre (*ek tou patros*) unigenito (*monogenê*), cioè (*toutestin*) dalla sostanza del Padre (*ek tês ousias tou patros*),
- b. Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero,
- c. generato non creato (*gennēthenta ou poiēthenta*), della stessa sostanza del Padre (*homoousion tō Patri*), per il quale tutte le cose divennero, quelle nel cielo e quelle nella terra;
- d. egli per noi gli uomini e per la nostra salvezza,
- e. disceso
- f. e incarnato (sarkōthenta), inumanato (enanthrōpēsanta),
- g. avendo sofferto
- h. e risuscitato (anastanta) il terzo giorno,
- i. [e] salito in cieli,
- j. venendo a giudicare vivi e morti;e nello Spirito Santo.

La struttura del simbolo è importante

Tutte le affermazioni sono dette di Gesù Cristo, sia le cose della divinità si quelle che riguardano l'umanità.

- La prima parte del simbolo (a-b-c) riguarda l'identità trinitaria del Figlio di Dio e perciò riguarda direttamente il dibattito nato con Ario. Per essere più precisi a-b) riguardano la relazione di origine del Figlio dal Padre: la parola "dal" è ricorrente (generato dal Padre, dalla sostanza del Padre, Dio da Dio, Dio vero da Dio vero...), si insiste sulla relazione di origine dal Padre; mentre c) riguarda invece l'identità sostanziale del Figlio con il Padre e la sua relazione di contrasto con la creazione: è "della stessa sostanza del Padre", "generato, non creato". Le lettere d-a-c seguono l'opera di salvezza seguendo prima uno schema discendente e poi ascendente
- La **prima riga**: già è iniziata la risposta ad Ario attraverso espressioni scritturistiche: crediamo "in un solo Signore, Gesù Cristo, il Figlio di Dio", cioè Gesù (=Dio salva) immediatamente è abbinato con il titolo Cristo (secondo Paolo e simbolo apostoli), il titolo di Signore e con l'articolo determinativo "il Figlio di Dio". Così subito si è già risposto ad Ario, collocando Gesù nella sfera di Dio (Signore, Gesù Cristo, il Figlio di Dio).
- A partire da a) si considera la sua <u>relazione di origine</u> dicendo che "generato dal Padre" e si recupera "monoghenes"=unigenito che appariva alla fine del prologo del IV Vangelo. "Generato dal Padre unigenito": indica una filiazione unica, non elettiva o adottiva e in quel momento per la prima volta intervengono termini ellenisti, cioè Gesù proviene "dalla sostanza del Padre", ha veramente la sua fonte nell'essere stesso del padre.
- Si ritorna al linguaggio della Scrittura: "Dio da Dio, luce da luce", si parla di una generazione immateriale come quella della luce; "Dio vero da Dio vero": perché Ario avrebbe al limite potuto accettare in senso metaforico "Dio da Dio", ma non avrebbe accettato "Dio vero da Dio vero"; è inserito per togliere ogni ambiguità ("Dio da Dio" non è in senso metaforico)

- Punto c: considera la <u>relazione con la creazione</u>; la letteratura sapienziale esitava a parlare della sapienza personificata e Ario faceva il gioco dicendo ogni tanto che era "generato" o ogni tanto che era "creato". Per evitare l'ambiguità si precisa "generato non creato": uno è della sfera divina e uno è della sfera della creazione. Per salvaguardare il senso del termine scritturistico si ricorre all'espressione ellenistica "della stessa sostanza del Padre" = omousion to Patri. Espressione che non è chiara nel contesto dell'epoca ma che intende indicare che Gesù è in comunione ontologica con il Padre, al modo in cui Fil 2,6 dice che sussiste in forma di Dio, o in al modo in cui Gesù dice in Gv "Io e il Padre siamo una cosa sola", cioè Gesù Verbo incarnato è tanto Dio quando lo è il Padre. Omousios non era chiaro e poteva dare confusione ma il contesto a-b-c indica che questo è il senso che si intendeva dare al termine: "generato non creato" ma ha partecipato alla creazione (come indica il prologo a Gv o il prologo alla Lettere agli ebrei)
- Si entra nella parte in cui c'è la **finalità soteriologica**: "per noi uomini e per la nostra salvezza". È possibile che nella prima espressione "per noi uomini" si intendesse la <u>finalità ultima</u>, cioè la <u>filiazione divina o divinizzazione</u>, mentre "per la nostra salvezza" si intendesse una <u>finalità penultima dell'incarnazione</u>, cioè la <u>salvezza dal peccato</u> (sono interpretazioni possibili, perché i documenti del concilio sono andati perduti).
- Il **movimento discendente** è avviato: si è **incarnato e umanato**, si usa Gv 1,14 con lo <u>schema logos-sarx</u>, ma aggiungendo come sinonimo "*inunamato*" = "*antropos*"; si evita di pensare la carne senza anima (come Ario), ma l'uomo completo anima-corpo.
- Come nel simbolo degli Apostoli <u>si salta la vita nascosta e la vita pubblica</u>, per arrivare alla <u>passione</u> che è poco evocata (dicendo solo "*sofferto*") e si comincia il **movimento ascendente** con la <u>resurrezione</u> il terzo giorno, la <u>salita in cielo</u>. Si evoca la <u>parusia</u> con il ritorno nella gloria.

Così attraverso questo simbolo si è risposto alle quattro domande di ario

- 1. Come intendere <u>la generazione</u>, <u>la filiazione</u>? Il concilio dice che **è una generazione propria**, in senso unica, immateriale; **Gesù proviene dalla sostanza del Padre**.
- **2.** <u>Rapporto al tempo o eternità</u>: se è generato dal Padre, è Dio da Dio, Dio vero da Dio vero allora stiamo parlando di **una generazione eterna**.
- 3. <u>In quale rapporto sta con Dio</u>: è **della stessa sostanza del Padre**, esprime in linguaggio concettuale ciò che diceva la Scrittura "Signore, Cristo, **Dio vero da Dio vero, luce da luce**" va inteso partecipante all'essere steso di Dio.
- **4.** Quale <u>relazione</u> dobbiamo mettere <u>tra Gesù e la creazione</u>: partecipa all'opera della creazione, ma non è una creatura perché **"generato non creato"**.

1.2.3 Anatematismo

La **confusione** esiste ancora in quel momento tra i termini. "**Ipostasi**" è messo come sinonimo di "**sostanza**" e questo è problematico. Se si dice che è "della stessa sostanza del Padre" intendendo la sostanza come "ipostasi" allora siamo davanti a una comprensione di una sola ipostasi, una sola sussistenza in Dio e siamo in una visione modalista. Se si intendono tre ipostasi, si hanno tre sostanze,

quindi un <u>triteismo</u>. C'è confusione tra ipostasi e sostanza e questo rende complessa la recezione del concilio.

Coloro invece che dicono: «Era un tempo quando non era $(\hat{e}n)$ »,

- e «Prima di essere generato ($genn\bar{e}th\hat{e}nai$) non era ($\hat{e}n$)»
- e che diventò (egeneto) da ciò che non è,
- o (dicono) essere, da un'altra **ipostasi** (hypostasis) o sostanza (ousia)
- o creato (*ktiston*) [-!] o trasformabile (*trepton*) o mutevole (*alloiōton*)
- il Figlio di Dio

li anatematizza la Chiesa cattolica (CONCILIO DI NICEA I, Simbolo di fede, DH 125)

1.2.4 Commento

➤ De-ellenizzazione del dogma: il concilio cerca di operare una de-ellenizzazione del dogma. L'eresia ariana legata a una visione stoico-platonica rischiava di leggere il dogma alla luce di questa filosofia; perciò il concilio deve salvare la rivelazione biblica giudeo-cristiana e paradossalmente lo fa usando il linguaggio greco ("dalla stessa sostanza del Padre" e "della stessa sostanza del Padre"). Si usa il linguaggio della cultura greca per rispondere al rischio di ellenizzazione concettuale della fede.

Nicea non è l'ellenizzazione, ma la deellenizzazione o la liberazione dell'immagine cristiana di Dio fuori dal vicolo cieco e dalle divisioni in cui l'ellenismo la trascinava. Non sono i Greci che hanno fatto Nicea, è Nicea che ha superato i filosofi greci (A. GRILLMEIER, citato in B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Edizioni Paoline (Biblioteca di cultura cristiana 2), Cinisello Balsamo (MI) 1987, 100)

➤ Inculturazione della fede: siamo in fede nata in ambito semitico che si trova nel contesto della cultura greca; l'inculturazione che si opera deve accompagnarsi a un'inculturazione che fa emergere la novità cristiana ed è proprio questo che riesce a fare il concilio. Una cultura però che resiste alla novità cristiana (lo vediamo con Ario), è una cultura ellenica che resiste alla novità della rivelazione cristiana, resiste allo scandalo dell'incarnazione e della croce

Un'inculturazione della fede è autentica solo se essa ha reso conto, nel linguaggio della cultura esaminata, della differenza specifica del cristianesimo nei confronti degli schemi di pensiero e dei valori veicolati da questa cultura. Questo non avviene mai senza difficoltà, né senza l'esperienza di una resistenza di questo spazio culturale alla singolarità cristiana. Superare la soglia di questa resistenza è un atto di conversione, grazie al quale una cultura nuova scopre nella verità la posta in gioco del mistero di Cristo (B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 100-101)

Termine isolato = termine ambiguo: è il problema del simbolo di Nicea che usa un solo termine, "omousios" in modo isolato, senza metterlo in rete con altri termini tecnici; per di più è un concetto ambiguo già nella tradizione greca, e isolato nel simbolo ha una dimensione ambigua; per questo la ricezione del concilio sarà difficile.

Il torto di Nicea [...] fu quello di introdurre una sola radice del linguaggio filosofico (*ousia*, *homoousios*) e in una forma non sufficientemente elaborata. Un termine lasciato da solo è sempre ambiguo, perché viene privato dello spazio semantico normale nel quale è inserito dalla nascita e che gli conferisce senso grazie al gioco delle corrispondenze e delle opposizioni (B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, 103).

1.3 Il post-concilio: ricezione faticosa e contributo patristico

1.3.1 Una ricezione travagliata

La ricezione del concilio fu faticosa; emergono quttro correnti che si dividono nella Chiesa:

- Anomei (anomoios): ritengono che il Figlio è dissimile al Padre, sono gli ariani radicali e intransigenti (riprendono "anomoios" di Ario).
- Omei (homoios): sono ariani moderati che riconoscono che comunque c'è una similitudine tra
 il Figlio e il Padre, ma non ne precisano il senso, dicono "homoios" ma non dicono su quale
 aspetto c'è questa similitudine.
- Omeusiani (homoios kath'ousian): non vogliono dire "della stessa sostanza" come Nicea, perché temono una lettura modalista di questa espressione; preferiscono dire "è simile secondo la sostanza".
- **Omousiani** (*homoousios*): tengono l'"homoousios" "della stessa sostanza" (veramente identico) e non solo simile secondo la stessa sostanza.

Tra il terzo e quarto gruppo c'è un dibattito linguistico ma si rendono conto che in realtà tengono la stessa fede e per queste si uniranno tra di loro e così la posizione del Concilio di Nicea alla fine riuscirà a prevalere.

1.3.2 Contributo patristico

- Atanasio: a causa di Ario ha dovuto riflettere più profondamente su cosa succede nella generazione in Dio, generazione del Figlio da parte del padre
 - O Comunicazione totale dell'ousia, dell'essenza/natura, dell'essere divino dal Padre al Figlio, ma non una comunicazione delle proprietà: se il Padre genera il Figlio, glo comunica tutto l'essere divino, ma uno è il Padre e l'altro il Figlio (la proprietà personale che distingue il Padre dal Figlio non è trasmessa). Così capiamo la distinzione: uno genera, l'altro è generato; uno è Padre, l'altro è Figlio; è così senza creare subordinazione dell'uno rispetto all'altro, perché Dio ha comunicato tutto il suo essere al Figlio tranne il fatto di essere Padre.
 - O Argomento soteriologico: se volgiamo che la salvezza sia intesa come partecipazione alla natura divina (una comunicazione con la natura divina o divinizzazione) allora bisogna che Gesù Cristo sia propriamente il Figlio eterno pienamente Dio fatto uomo, solo così potrà comunicarci quello che è, mentre l'intermediario ariano non potrà farlo
- **Basilio di Cesarea**: distingue più chiaramente ciò che non riuscirà a fare il Concilio Nicea, cioè l'*ousia* dall'ipostasi (teologia trinitaria)
 - o Ousia-ipostasi: una sola ousia in Dio, per questo siamo monoteisti e non triteisti;
 - o *Ipostasi*: in questa unica *ousia* possiamo distinguere tre modi di sussistere, cioè tre ipostasi; ci permette di non essere modalisti.

In quel momento la distinzione è fatta e chiara tra *ousia* e *ipostasi* a livello trinitario, mentre non è ancora chiaramente operata a livello cristologico (avverrà più tardi nella storia)

2. Costantinopoli I (381): «Ecce homo»

"Ecce homo": Non si tratta più di riflettere sulla filiazione divina su Gesù ma di riflettere sulla sua umanità. Il concilio approfondirà il concilio di Nicea e nel post-concilio due documenti risponderanno direttamente ad Apollinare, mentre Costantinopoli I risponde indirettamente.

2.1 Il pre-concilio: Apollinare di Laodicea

Per **Apollinare di Laodicea**, un avversario di Ario, credeva fermamente nella divinità di Cristo, ma aveva la stessa visione di Ario sul fatto che **non c'era proprio un'anima o almeno un'anima razionale umana in Gesù**. Era il Verbo che animava direttamente il corpo di Gesù, non c'era necessità di un'anima razionale umana con le sue facoltà di memoria, intelligenza e volontà.

I Padri rispondono:

- ➤ Ciò che non è stato assunto non è sanato (principio soteriologico importante): se Cristo non ha assunto una vera anima umana, non ha guarito veramente l'anima umana; è attraverso l'anima umana (sede delle facoltà spirituali di memoria, intelligenza e volontà) che l'uomo ha peccato, quindi se c'è qualcosa che deve esse guarito innanzitutto è l'anima umana. Cristo deve assumere l'anima umana per poter guarire l'anima umana.
- ➤ Un uomo è composto di anima e corpo: questo fa l'essere dell'uomo; se Gesù ha un copro umano a non un'anima umana allora ci troviamo davanti a un vero uomo e non possiamo più parlare di Incarnazione (così tocchiamo radicalmente il mistero dell'Incarnazione).
- > Discesa agli inferi: il Verbo non può scendere come tale agli inferi, nemmeno il corpo, perché è nel sepolcro. Se non c'è anima umana, chi è scesa agli inferi?

Dice Apollinare:

• Una natura del Verbo incarnato: intende dire una sola realtà concreata, non distingueva tra natura, ipostasi e persona. I discepoli di Apollinare, dopo la sua condanna, faranno circolare questa espressione sotto il nome di Atanasio e a causa del prestigio di Atanasio alcuni Padri riprenderanno questa espressione (come Cirillo), anche se non giusta letteralmente. La giusta espressione è: una ipostasi del Verbo incarnato (ma come vedremo, "due nature").

Quel che non è stato assunto non è stato sanato (ORIGENE, *Heracl.*, 7, Cerf (SC 67), Paris 1960, 71: «L'uomo non sarebbe stato salvato tutto intero, se [il Salvatore] non avesse rivestito l'uomo tutto intero»; GREGORIO DI NAZIANZO, *Lettera 101*, 32, Cerf (SC 208), Paris 1974, 51: «Perché ciò che non è stato assunto non è stato salvato; ma ciò che si unisce a Dio, questo rimane salvato»)

2.2 Il Concilio: l'approfondimento del Simbolo

2.2.1 Svolgimento

Vedere Storia della Chiesa

2.2.2 Simbolo di fede

Approfondisce il simbolo di Nicea.

Crediamo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore di tutte le cose visibili e invisibili, e in un solo Signore Gesù Cristo, il Figlio di Dio,

- a. l'unigenito (ton monogenê),
 - il generato (ton gennēthenta) dal Padre prima di tutti i secoli,
- b. [...] Luce da luce, Dio vero da Dio vero,
- c. generato non creato, della stessa sostanza del Padre, per il quale tutte le cose divennero, [...]
- d. d. egli per noi gli uomini e per la nostra salvezza,
- e. disceso dai cieli
- f. e incarnato dallo (ek) Spirito Santo e Maria la Vergine e inumanato,
- g. **crocifisso per noi** (hyper hēmōn) **sotto Ponzio Pilato** e avendo sofferto e **fu sepolto**
- h. e risuscitato il terzo giorno, secondo le Scritture
- i. e salito in cieli e siede alla destra del Padre
- j. e di nuovo venendo con gloria a giudicare vivi e morti
- k. e il suo regno non avrà fine e nello Spirito Santo ecc

(CONCILIO DI COSTANTINOPOLI I, Simbolo di fede, DH 150)

"secondo le Scritture": Cfr. il *Midrash Genesis Rabba* 56,1 su Gen 22,4 in *Midrash Rabba: Genesis 1*, Soncino Press, London – New York 1983, 491, che riflette sul senso biblico dell'espressione «il terzo giorno». Essa compare, in effetti, nei momenti chiave della storia biblica: il sacrificio di Isacco (Gen 22,4); la salvezza delle dodici tribù di Israele nel primo incontro tra Giuseppe e i suoi fratelli (Gen 42,18); il dono della *Torah* e la teofania del Sinai (Es 19,16); le spie che preparano l'entrata del popolo nella terra promessa (Gs 2,16); i tre giorni di Giona nel ventre del pesce (Gn 2,1); il ritorno dall'esilio (Esd 8,15); la salvezza da parte di Ester del popolo minacciato di essere sterminato (Est 5,1); la risurrezione dei morti (Os 6,2).

Apollinare mette in questione l'umanità di Gesù, quindi il simbolo mette l'accento sull'umanità di Gesù.

- Si aggiunge a proposito dell'Incarnazione che è stato incarnato "dallo Spirito Santo e da Maria vergine".
- Mentre Nicea I parlava solo della sofferenza, si precisa che è stato "crocifisso per noi sotto
 Ponzio Pilato" (di nuovo l'irruzione storia profanane simbolo), si precisa che è sepolto (per
 indicare la realtà della morte). Della resurrezione si aggiunge che "è resuscitato il terzo giorno
 secondo le Scritture" (come indicava già San Paolo).
- "Siede alla destra del Padre, di nuovo verrà nella gloria a giudicare i vivi e i morti": è la seconda venuta. Si aggiunge: "il suo regno non avrà fine". Mentre Nicea I indica piuttosto l'alfa di Gesù (Dio da Dio, Dio vero da Dio vero, Luce da Luce), Costantinopoli I aggiunge l'omega di Gesù. L'espressione "il suo regno non avrà fine" è aggiunta per contrastare la posizione di un modalista che pensava che il regno di Cristo finirebbe al momento della parusia, quando Cristo rimetterebbe il regno nelle mani del Padre (si intende a indicare che non è così).

2.3 Il post-concilio: Lettera sinodale e Tomus Damasi (382)

Nel post-concilio si risponde più direttamente all'eresia apollinarista. Nella lettera sinodale mandata al papa Damaso si indica:

- Terminologia trinitaria è chiaramente fissa ormai:
 - o Unita: si dice con "ousia/physis"
 - o Distinzione: si distingue con "prosopon/hypostasis"
- Si precisa che Gesù aveva anima razionale

Nel Tomus Damasi (documento del papa Damaso) si riprende quanto prima: Gesù ha anima razionale, perché deve salvare la nostra anima (argomento soteriologico)

Una sola divinità, potenza e sostanza (ousia) del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, in una uguale dignità eguale e in un potere coeterno, in tre perfettissime ipostasi (hypostasis), cioè in tre persone (prosōpon) perfette; in modo che non abbia spazio né la follia di Sabellio che confonde le ipostasi e sopprime le proprietà personali, né prevalga la bestemmia degli eunomiani, degli ariani, dei pneumatochi, i quali dividono la sostanza (ousia) o natura (physis) e la divinità e aggiungono all'increata, della stessa sostanza (homoousios) e coeterna Trinità una natura posteriore, creata o di diversa sostanza. Conserviamo anche intatta la dottrina dell'umanazione del Signore e non accettiamo un'economia della carne senz'anima (apsychon), senza intelligenza (anoun), imperfetta, ben sapendo che il Verbo di Dio, assolutamente perfetto prima dei secoli, è divenuto perfetto uomo negli ultimi tempi per la nostra salvezza (Lettera dei vescovi a papa Damaso, COD, 28; la condanna è confermata dal Canone I del Concilio)

Anatematizziamo coloro che dicono che invece che nell'anima razionale e intelligibile dell'uomo il Verbo di Dio si è trattenuto nella carne umana, sebbene lo stesso Figlio e Verbo di Dio non sia stato nel suo corpo al posto dell'anima razi8nale e intelligibile, bensì assunse senza peccato e salvò l'anima nostra (cioè razionale e intelligibile) (DAMASO, Tomus Damasi, DH 159)

3. Efeso (431): «Il Verbo carne divenne»

Entriamo nel concilio di Efeso. Nicea doveva stabilire la filiazione divina, Costantinopoli I doveva stabilire la piena umanità di Gesù Cristo, con Efeso inizi la questione propriamente cristologia: come articolar le due cose, come mettere in relazione la realtà divina e la realtà umana nell'unica persona di Gesù Cristo? Come interpretare "il verbo carne divenne"? Cosa significa "divenne"?

Davanti a questa domanda, come colui che era in forma di Dio ha potuto assumere la forma di servo, ci sono due grandi tentazioni della mente umana:

- Separare o dividere al massimo le due, farne due realtà giustapposte l'una all'altra; sarà la tendenza della cristologia divisiva o il dualismo cristologico
- L'altra tendenza è di confondere la realtà divina e quella umana in Gesù Cristo, considerando che quella umana è stata assorbita da quella divina: è la tentazione del monofisismo (una sola natura) o monismo cristologico

La prima tentazione è quella che sarà affrontata al concilio di Efeso (cristologia divisiva o dualismo cristologico). La seconda tentazione sarà affrontata al concilio di Calcedonia (monofisismo o monismo cristologico).

3.1 Alessandria, Antiochia, «Roma»: tre scuole teologiche

Prima di entrare nel pre-concilio propriamente detto, il dibattito della theotokos, Maria come genetrice di Dio, vediamo le tre scuole di Alessandria, Antiochia e Roma. Bisogna capire l'impostazione propria di ognuna di queste scuole per comprendere il dibattito.

Abbiamo tre scuole teologiche, cioè tre modi diversi per intendere l'unità divino-umana di Gesù Cristo; le rivediamo dal punto di vista cristologico.

3.1.1 Scuola di Alessandria

- La scuola di Alessandria cerca di rendere ragione a "<u>il Verbo carne divenne</u>", cioè riflette sull'atto per il quale il Verbo, come unico soggetto, assume e fa propria la carne al punto che Giovanni ha potuto dire che in un certo senso "divenne carne". L'incarnazione tocca direttamente la sua realtà di Verbo.
- È attenta all'<u>unità del soggetto Gesù Cristo</u>: per esprimere questa unità lo fa <u>con l'espressione</u> <u>dell'ipostasi</u>, cioè un'espressione ontologica che rimanda all'ipostasi del Verbo, del figlio per dire che ciò di colui di cui parliamo è proprio del Verbo nel suo processo di incarnazione del verbo in cui si è personalmente coinvolto nel divenire carne.
- Pur essendo di abito greco, cerca di prendere con tutta serietà lo <u>scandalo dell'incarnazione</u>, che suppone che all'apice della storia il Verbo si è coinvolto personalmente nella storia, facendosi uomo e quindi è un avvenimento che tocca la sua realtà di Verbo.
- È una <u>cristologia unitiva</u>: mette l'accento su Gesù Cristo come Verbo divenuto carne, sull'unità del soggetto e potremmo dire che è una <u>cristologia espressiva</u>: così come il Verbo è l'espressione eterna del Padre, così Gesù Cristo è l'espressione nel tempo del Verbo quando si incarna, cioè il Verbo si esprime nell'uomo Gesù Cristo.

3.1.2 Scuola di Antiochia

- La scuola di Antiochia si occupa invece di "piantò la sua tenda in noi": in questa espressione si mette più a distanza la realtà divina, il suo coinvolgimento implicazione nell'incarnazione, perché è un'espressione dell'AT (Sir), quindi la divinità è percepita come qualcosa che viene ad ai tre nell'umanità, ma che è meno direttamente coinvolga nel processo dell'incarnazione di quanto lo affermi "il Verbo carne divenne".
- Accentua la <u>separazione delle nature</u>, mette più distanza tra la realtà divina e la realtà uana quando considera Gesù Cristo.
- È più ellenistica, ha un'alta concezione di Dio e vuole preservare la dignità di Dio nel coinvolgimento nelle realtà umane, nelle condizioni di sofferenza e di morte. La loro preoccupazione non è tanto di esaltare l'umanità di Gesù quanto di mettere la sua divinità un po' al riparo degli avvenimenti dell'umanità che potrebbero intaccare la divinità di dio.
- È una <u>cristologia più dualista</u>, perché separa le due nature, mette l'umanità più a distanza dalla divinità e quindi può portare a una <u>cristologia più divisiva</u>, che potrebbe rischiare di impostare in Gesù Cristo due soggetti, uno accanto all'altro giustapposti.

3.1.3 Scuola latina («Roma»)

• È una scuola che pone, con Tertulliano, pone l'<u>unità del soggetto</u> che indica <u>con l'espressione</u> <u>"persona"</u> (valore importante in ambito latino, vocabolario usato dal diritto umano per indicare la persona giuridica, l'unità del soggetto).

- Con Tertulliano abbiamo visto che si sottolinea abbastanza la <u>differenza di nature</u>: Tertulliano usava "status" (vecchia traduzione delle due forme di Fil 2,6-7) e "sostanza" a significare "natura" (differenza delle nature).
- Ha un punto in comune con Alessandria, cioè l'accento sull'unità del soggetto, e uno con Antiochia, cioè l'accento sulla distinzione delle nature. Porterà a una <u>cristologia distributiva</u>, da non confondere con la cristologia divisiva: la cristologia distributiva mantiene l'unità del soggetto, però è portata a dire che alcune cose le vive in quanto Dio e altre in quanto uomo (si dirà che Gesù conosce tutto in quanto Dio, ma non tutto in quanto uomo: Gesù prega in quanto uomo e non in quanto Dio). Questa cristologia porterà ad alcune difficoltà in futuro.

I due protagonisti principali del Concilio di Efeso, Cirillo di Alessandria e Nestorio di Costantinopoli appartengono alle due scuole di Alessandria e di Antiochia. Nelle loro precomprensioni ermeneutica, nel loro modo di approcciare la figura di Gesù Cristo abbiamo due impostazioni diverse, qui è bene conoscere le impostazioni delle scuole.

Quanto alla scuola di Roma, a Efeso appoggerà la linea di Alessandria mentre a Calcedonia farà più da mediazione tra Alessandria e Antiochia.

3.2 Il pre-concilio: la questione della Theotokos

Theotokos = genetrice di Dio, è la traduzione più fedele al greco; se si dice "madre di Dio" può essere inteso che Maria è madre ella divinità di Gesù (come se Maria fosse divina). Il termine greco usa un verbo che significa partorire: Maria è colei che ha partorito Gesù Cristo, il Verbo umanato, uscito dal suo grembo; in questo senso può essere detta "genetrice di Dio" e in questo senso si può dire "gentrice di Dio".

3.2.1 I due principali protagonisti: Nestorio e Cirillo di Alessandria

Si vedano bene anche i testi delle lettere.

3.2.1.1 *Nestorio*

- Nestorio <u>confonde i termini concreti e astratti</u> e confondono la comprensione della lettera.
 Quando legge che il verbo ha sofferto nella carne che ha fatto sua, Nestorio capisce che Cirillo vuol dire che la divinità ha sofferto e risponde che la divinità non può soffrire, che è impossibile.
 La non comprensione della distinzione tra termini e astratti e termini concreti sarà importante per il malinteso tra i due
- Nestorio <u>non è sempre chiaro</u>, ogni tanto sembra affermare un soggetto, a volte due soggetti. Lo fa con l'<u>espressione "proposon"</u>, che significa "volto" (ciò che permette di cogliere l'unità della persona), ma è usata anche per "maschera" di teatro e poteva essere inteso nel senso più debole: Gesù come Verbo che è venuto mettendo la maschera di teatro umana per recitare la partita di un uomo senza esserlo veramente. "Propsopon" poteva essere più debole e Nestorio ogni tanto lo usava al singolare (una persona) e ogni tanto al plurale (due persone), c'era un'ambiguità: realmente afferma uno o due soggetti? C'è una cristologia divisiva oppure no? Insiste molto sula separazione delle due nature, sul tener la divinità a distanza dall'umanità e dalle sue passioni

- Nestorio preferisce <u>"congiunzione"</u>, meno forte di "unione"; perché possono essere due cose una accanto all'altra giustapposte non unite. Preferisce parlare di un'unica generazione, la generazione eterna.
- Nestorio <u>rifiuta le appropriazioni</u>, rifiuta di attribuire al Verbo incarnato le passioni dell'umanità e <u>non ammette la comunicazione delle proprietà</u> (qui c'è il passaggio decisivo della sua lettera). Qui vediamo il problema della scuola antiochena che ha un concetto altissimo di Dio e giudica che tutto questo non è degno di Dio. L'idea che il Verbo possa essere associato per appropriazione all'allattamento (ha ricevuto il latte dal seno di Maria), ha partecipato alla crescita (cresceva in età, sapienza e grazia), ha avuto paura, bisogno del soccorso di un angelo, circoncisione, sacrificio, sudore di sangue, la fame... per Nestorio sono cose indegne di Dio; le mette più a distanza dalla persona del Verbo, rifiuta le appropriazioni e le passioni dell'umanità, la comunicazione delle proprietà.
- Nestorio preferisce dire che <u>Maria è "genetrice di Cristo"</u>, perché vuole evitare tutti gli elementi di appropriazione troppo esplicita dell'umanità e delle sue passioni alla persona del Verbo. Preferisce dire che Maria ha partorito Cristo piuttosto che dire che ha partorito il Verbo umanato e che quindi ha partorito Dio

3.2.1.2 Cirillo di Alessandria

- II lettera a Nestorio: Cirillo sa <u>distinguere molto bene i termini concreti dai termini astratti</u>; se usa il Verbo intende indicare l'ipostasi (termine concreto) se parla della natura divina intende indicare l'essenza comune del padre, del figlio e dello spirito (termine astratto). Nelle citazioni i termini astratti sono in grassetto, i termini concreti sono in sottolineato
- Nella II Lettera di Cirillo <u>insiste nell'unicità del soggetto Gesù Cristo</u>, che chiama <u>con il termine "ipostasi"</u>, termine caricato di senso ontologico, termine che indica l'ipostasi del Verbo, del Figlio che è coinvolto e implicato nell'incarnazione e fa che in Gesù Cristo troviamo l'unico soggetto del verbo umanato. <u>L'incarnazione si è giocata a livello dell'atto di sussistenza del Verbo, ha una valenza propriamente ontologica</u>. Pur sottolineando l'unità del soggetto con il termine di ipostasi, si distinguono le nature: la differenza non è cancellata al momento dell'unione, al momento in cui il Verbo fa sua e si appropria della carne.
- Cirillo per esprimere l'atto di incarnazione parla di <u>"unione secondo l'ipostasi"</u>, per dire che questa unità si fa veramente a livello ontologico della sussistenza del Verbo, quindi lo implica veramente. Parla di una <u>doppia generazione</u>: eternamente generato dal Padre (come afferma Nicea) e generato nel tempo da Maria, cioè partorito come Verbo incarnato da Maria.
- Cirillo <u>insiste sull'appropriazione</u>: il Verbo si è appropriato, ha fatto proprio l'umanità e lo ha fatta per noi. La sua passione è per noi: il Verbo non solo è nato da Maria, ma ha sofferto, è morto e risorto (la <u>comunicazione delle proprietà</u>). L'appropriazione è per noi: ha veramente fatto sua l'umanità con le sue passioni, così si può attribuire all'unico soggetto del Verbo incarnato la sofferenza, la passione e la morte di Gesù.
- Cirillo conclude con la lex orandi che <u>Maria</u> può essere chiamata "genetrice di Dio", perché ha partorito il Verbo incarnato: colui che esce dal grembo di Maria è il verbo incarnato. Perché Maria ha partorito il Verbo incarnato e poiché tale Verbo è il Figlio divino eterno umanato, per questo Maria può essere chiamata "genetrice di Dio". Se non diciamo questo, allora colui che vive la vita

nascosta o pubblica non può essere detto verbo quanto, né che ha sofferto, né che è morto in croce... crolla tutta la salvezza

3.2.2 Il dibattito dottrinale tra Cirillo di Alessandria e Nestorio

Le fonti sono dagli scambi epistolari: la seconda lettera di Cirillo a Nestorio, la risposta di Nestorio e la terza lettera di Cirillo.

Cirillo di Alessandria

Maria Theotokos

II lettera a Nestorio

- Distinzione dei termini concreti e astratti
- Unico soggetto [ipostasi] e distinzione delle nature
- Unione secondo l'ipostasi e doppia generazione
- Appropriazione per noi (passione) e comunicazione delle proprietà
- Genitrice di Dio

III lettera a Nestorio

- Paradosso di Cristo
- Chi nasce (I) e chi muore (XII)?
- Confusione di termini
 - «Unione secondo la natura/naturale»

Nestorio di Costantinopoli Maria Christotokos

II lettera a Cirillo

- Confusione dei termini concreti e astratti
- Uno/due soggetti (?) [prosopon] e separazione delle nature
- Congiunzione secondo la persona e unica generazione
- Rifiuto dell'appropriazione (passione) e della comunicazione delle proprietà
- Genitrice di Cristo

3.2.2.1 Primo scambio epistolare

Vedi sopra

3.2.2.2 II Lettera di Cirillo a Nestorio

Non diciamo che la **natura** (*physis*) del Verbo si sia incarnata mutandosi, né che fu trasformata in un uomo completo, composto di anima e di corpo. Diciamo che il Verbo, unendosi secondo l'ipostasi (*henōsas heautō kath'hypostasin*) una carne animata da un'anima razionale, è divenuto uomo in modo indicibile e incomprensibile e si è chiamato figlio dell'uomo, non soltanto per volontà né per condiscendenza, e nemmeno assumendone soltanto il personaggio (*prosōpon*). Diverse sono le **nature** (*physis*) che si sono incontrate in una vera unità (*henotēs*), ma dalle due risulta un solo Cristo e Figlio: la differenza (*diaphora*) delle **nature** non è soppressa dall'unione (*henōsis*), ma al contrario la **divinità** e **l'umanità** formano (*apoteleō*) per noi un solo Signore e Figlio e Cristo, grazie al loro concorso indicibile e ineffabile nell'unità (*henotēs*).

Pur avendo la sussistenza prima dei secoli ed essendo stato generato dal Padre, egli è stato generato anche secondo la carne da una donna; ma ciò non significa che la sua divina **natura** abbia avuto principio nella santa Vergine, né che abbia avuto bisogno di una seconda nascita dopo quella dal Padre [...]: ma poiché per noi e per la nostra salvezza, unendosi secondo l'ipostasi l'umana **natura**, è uscito da una donna, così si dice che è nato secondo la carne. Infatti non è stato generato prima dalla Santa Vergine un uomo qualsiasi sul quale poi sarebbe disceso il Verbo: ma unito [alla carne] fin dal seno della madre, è detto aver preso su di sé la generazione carnale, in quanto si è appropriato la generazione della propria carne. Così diciamo che egli ha sofferto ed è risuscitato, non che il Verbo di Dio abbia sofferto nella sua propria **natura** le percosse, i fori dei chiodi e le altre ferite, perché la **divinità** è impassibile [...]; ma dal momento che il corpo che è

diventato il suo proprio ha sofferto tutto questo, si dice [...] che è lui [il Verbo] che ha sofferto per noi: l'Impassibile era nel corpo che soffriva. Ed è con identica modalità che noi pensiamo a proposito della sua morte.

Confesseremo un solo Cristo e un solo Signore, non adorando l'uomo con il Verbo, col pericolo di introdurre una parvenza di divisione dicendo «con», ma adorando un unico e lo stesso [Cristo], perché il suo corpo non è estraneo al Verbo, e con quel corpo siede vicino al Padre; e non sono certo due figli a sedere col Padre, ma uno, secondo l'unione con la propria carne. Se noi rigettiamo l'unione secondo l'ipostasi, perché impossibile o indegna, arriviamo a dire che vi sono due figli: è necessario distinguere e dire che da una parte l'uomo è stato solo onorato col titolo di Figlio, e che, d'altra parte, il Verbo di Dio ha per natura il nome e la realtà di filiazione. Non dobbiamo perciò dividere in due figli l'unico Signore Gesù Cristo. Ciò non gioverebbe per nulla alla fede ancorché alcuni parlino di unione delle persone: poiché la Scrittura non dice che il Verbo ha unito a sé la persona di un uomo, ma che «è divenuto carne» (Gv 1,14). Dire che il Verbo è divenuto carne non significa altro che egli ha partecipato, come noi, alla carne e al sangue (cfr. Eb 2,14): ha fatto suo il nostro corpo, è uscito come un uomo da una donna, senza rinunciare al suo essere Dio (cfr. Fil 2,6) né alla generazione dal Padre, ma rimanendo, anche nell'assunzione della carne, quello che era.

Essi non dubitarono di chiamare genitrice di Dio (*Theotokos*) la santa Vergine, non certo perché la **natura** del Verbo o la sua **divinità** avesse avuto origine dalla santa Vergine, ma perché nacque da lei il santo corpo dotato di anima razionale, a cui il Verbo è unito secondo l'ipostasi, si dice che il Verbo è nato secondo la carne.

(CIRILLO DI ALESSANDRIA, *II Lettera a Nestorio*, COD 40-44. Negli estratti di questa lettera e della seguente, abbiamo scritto in **nero grassetto** i termini astratti (natura, divinità, umanità), che indicano la «natura» o «essenza», e in normale sottolineato i termini concreti (Gesù, Cristo, Figlio, Unigenito, Verbo, Signore, Dio), che indicano la «persona» o «ipostasi».)

3.2.2.3 II Lettera di Nestorio a Cirillo e prime condanne

In esso loderò la separazione (*diairesis*) delle **nature** in ragione dell'**umanità** e della **divinità** e la loro congiunzione in una sola persona (*eis henos prosōpou synapheia*) e anche il fatto che tu confessi che il Verbo non ha bisogno di una seconda nascita dalla donna e che la **divinità** è incapace di sofferenza.

Non bisogna pensare che la **divinità** del Figlio è recente o che essa è soggetta a soffrire nel corpo, ma questo si riferisce alla carne congiunta alla **natura** della **divinità**. Per questo il Cristo si nomina signore di Davide e suo figlio quando dice: «[...] Come mai allora Davide nello Spirito lo chiama Signore, dicendo: ha detto il Signore al mio Signore: Siedi alla mia destra» (Mt 22,42-44)? È totalmente figlio di Davide secondo la carne, ma Signore secondo la **divinità**. È cosa buona e conforme alla tradizione evangelica confessare che il corpo è il tempio della **divinità** del Figlio, un tempio unito secondo una suprema e divina congiunzione al punto che la **divina natura** si appropria ciò che appartiene a questo tempio. Ma sotto il termine appropriazione della carne attribuire [al Verbo] le proprietà della carne congiunta, cioè dico la natività, la passione e la morte, significa [...] sbagliare secondo i pensieri dei greci o essere malato dalla follia di Apollinare, di Ario e di altre eresie, o piuttosto è qualcosa di più grave.

Necessariamente coloro che si lasciano attirare da questo termine di appropriazione dovranno dire che il Dio Verbo è stato associato per appropriazione alla lattazione e ha partecipato alla crescita che avviene a poco a poco e alla paura al momento della passione e al bisogno del soccorso angelico (cfr. Lc 22,43). E passo sotto silenzio la circoncisione, il sacrificio, il sudore (cfr. Lc 22,44), la fame, tutte cose che attaccate e attribuite alla **carne** per causa nostra sono adorabili, ma [attribuite] alla sua **divinità** sono menzogne. (NESTORIO, *II Lettera a Cirillo*, COD 44-50)

3.2.2.4 III Lettera di Cirillo e Dodici anatematismi

Terza lettera da Cirillo a Nestorio: ha un linguaggio meno preciso. Questa lettera è più ambigua, invece di aiutare Nestorio a capire il senso del pensiero di Cirillo, complicherà e impedirà la sua comprensione.

All'inizio Cirillo ritorna sul paradosso di Cristo con delle espressioni dialettiche difficili da capire, Cirllo pur essendo greco con un'alta concezione di Dio <u>vuole prendere sul serio lo scandalo dell'incarnazione e della croce</u>, come fa Alessandria. Dice: "lo stesso Figlio unigenito generato da Dio, anche se essendo impassibile secondo la propria natura, ha sofferto nella sua carne per noi secondo le Scritture, ed era crocifisso nel corpo, facendo sue, senza soffrire, le sofferenze della sua propria carne": cosa vuol dire soffrire senza soffrire?

Ma dice che <u>la divinità come tale non può soffrire, ma</u> a partire dal momento in cui <u>il Verbo ha scelto di diventare uomo, di vivere questa kenosi,</u> lo svuotamento e l'effusione dell'umanità, da quel momento non rifiuta di sperimentare ed essere coinvolto in ciò che è vissuto dallo stesso Gesù Cristo in quanto Verbo umanato.

Nei 12 anatematismi, ne consideriamo alcuni:

- Primo anatematismo: è interessante perché torna sulla nascita
- <u>Ultimo anatematismo</u>: torna sulla morte; ritroviamo la logica: se non possiamo affermare che colui che nasce da Maria è il Verbo umanato allora non possiamo dire che tale verbo umanato, ha vissuto, ha sofferto, è morto, è risorto per noi. Le cose sono collegate: se non si può fare l'appropriazione all'inizio non si può fare alla fine.

Nella struttura degli anatematismi il primo parla della nascita e l'ultimo della morte.

Nel primo anatematismo:

I. Se qualcuno non confessa che l'Emmanuele è Dio in verità e che perciò la santa Vergine è **genitrice di Dio** perché ha generato carnalmente il Verbo [che è] da Dio «divenuto carne» (Gv 1,14), sia anatema.

Troviamo un bel riassunto della posizione di Cirillo con anche gli influssi che lo hanno segnato (Cirillo ha commentato come teologo il libro di Isaia con la profezia dell'Emanuele e del servo sofferente, ha commentato il prologo di Giovanni e la lettera ai Filippesi di san Paolo). Troviamo il termine di "Emanuele Dio-con-noi", importante in Is e ripreso da Mt: lui è Dio in verità e perciò la vergine che partorisce l'Emanuele, Dio-con-noi, lo genera nel tempo carnalmente, colui è veramente Dio divenuto carne (Gv 1,14). Per questo Maria può essere detta genetrice di Dio. Così la questione della theotokos è una questione cristologica prima di essere mariologica.

Prendiamo l'**ultimo anatematismo**, il 12:

XII. Se qualcuno non confessa che il **Verbo di Dio ha sofferto nella carne**, **è stato crocifisso nella carne**, **ha gustato la morte nella carne** (cfr. Eb 2,9), ed è divenuto il «primogenito dei morti» (Col 1,18; Ap 1,5), perché è vita e vivificante come Dio, sia anatema

Cirillo sa dire ciò che la scuola di Antiochia (non solo Nestorio, ma anche Teodoreto di Ciro) non oserà mai dire. Se si prende sul serio lo scandalo dell'incarnazione del Verbo, si deve affermare che il Verbo di Dio ha sofferto nella carne, è stato crocifisso nella carne, ha gustato la morte nella carne. È l'unico soggetto a cui si deve attribuire la sofferenza, la morte e la risurrezione.

Il problema di questa lettera è la **confusione di termini**, nella quale anche Cirillo in parte cade. Non cade nel problema perché in questa lettera *invece di parlare di "unione secondo l'ipostasi"* (come nella II lettera), parla di "unione secondo la natura" e di "unione naturale". Crea confusione perché si dà a pensare a Nestorio che Cirillo sarebbe monofisita, riconoscerebbe una sola natura in Gesù, confonderebbe la realtà divina e la realtà umana, il che è inaccettabile. Cirillo usa

"unione secondo natura" come sinonimo di "unione secondo ipostasi", perché usa "natura" come sinonimo di "ipostasi", ma purtroppo questa confusione di linguaggio non aiuterà l'intesa tra Cirillo e Nestorio.

Unito secondo natura (*henōtheis kata physin*) e non mutato affatto in carne, abitò in essa come l'anima dell'uomo abita nel proprio corpo.

Confessiamo anche che lo stesso Figlio unigenito generato da Dio, anche se essendo impassibile secondo la propria natura, ha sofferto nella sua carne per noi secondo le Scritture, ed era crocifisso nel corpo, facendo sue, senza soffrire, le sofferenze della sua propria carne: «Per la grazia di Dio gustò la morte per tutti» (Eb 2,9).

Quanto alle espressioni del nostro Salvatore nel Vangelo, noi non le attribuiamo a due diverse ipostasi o persone.

- I. Se qualcuno non confessa che l'Emmanuele è Dio in verità e che perciò la santa Vergine è **genitrice di Dio** perché ha generato carnalmente il Verbo [che è] da Dio «divenuto carne» (Gv 1,14), sia anatema.
- II. Se qualcuno non confessa che il Verbo [che è] da Dio Padre è stato **unito secondo l'ipostasi** alla carne e che egli è **un solo** Cristo con la **propria** carne e **lo stesso** [...] Dio e uomo allo stesso tempo, sia anatema.
- III. Se qualcuno a proposito dell'unico Cristo divide **le ipostasi** dopo l'unione, **congiungendole** con una semplice **congiunzione** secondo la **dignità**, l'**autorità** o la **potenza**, e non piuttosto con l'incontro secondo un'**unione naturale** (*kath'henōsin physikēn*), sia anatema.
- IV. Se qualcuno distribuisce a **due persone** o a **due ipostasi** le espressioni contenute nei Vangeli e negli scritti degli apostoli, che siano state dette dai santi su Cristo, o da lui di se stesso, e alcune le attribuisce come a un uomo considerato a parte dal Verbo [che è] da Dio, altre invece come degne di Dio al solo Verbo [che è] da Dio Padre, sia anatema.
- V. Se qualcuno osa dire che il Cristo è un **uomo portatore di Dio** (*theophoron*), e non piuttosto è Dio in verità, come Figlio unico e **per natura**, in quanto «il Verbo carne divenne» (Gv 1,14) e partecipò a nostra somiglianza della carne e del sangue (cfr. Eb 2,14), sia anatema.
- VI. Se qualcuno dice che il Verbo [che è] da Dio Padre è Dio o Padrone del Cristo, e non confessa piuttosto che **lo stesso** è Dio e uomo nello stesso tempo, poiché «Il Verbo carne divenne» (Gv 1,14) secondo le Scritture, sia anatema.
- VII. Se qualcuno afferma che Gesù, come uomo, è stato mosso dal Dio Verbo e che la gloria dell'Unigenito gli è stata attribuita, come a un altro sussistendo a parte di lui, sia anatema.
- VIII. Se qualcuno osa dire che **l'uomo assunto** deve essere co-adorato col Verbo di Dio, con-glorificato e con-chiamato Dio, come un altro con un altro infatti l'aggiunta di «con» ci forza a pensare questo e non onora, piuttosto, l'Emmanuele con un'unica adorazione e non gli attribuisce una unica lode, in quanto «il Verbo carne divenne» (Gv 1,14), sia anatema.
- IX. Se qualcuno dice che l'unico Signore Gesù Cristo è stato glorificato dallo Spirito, come se si fosse servito di una potenza estranea che gli venisse per questi, e che ha ricevuto da lui il potere di agire contro gli spiriti immondi e quello di operare i segni divini tra gli uomini, e non dice piuttosto che lo Spirito per il quale ha operato questi segni è il **suo proprio**, sia anatema.
- X. La divina Scrittura dice che il Cristo è divenuto «sommo sacerdote e apostolo della nostra confessione» (Eb 3,1) e che si è offerto per noi in odore di soavità al Dio e Padre (cfr. Ef 5,2). Perciò se qualcuno dice che il nostro sommo sacerdote e apostolo non è **lo stesso** Verbo [che è] da Dio, quando «divenne carne» (Gv 1,14) e uomo come noi, ma come un altro a parte di lui, un uomo [che è] da una donna; o se qualcuno dice che ha presentato l'offerta anche per sé, e non piuttosto per noi soli infatti non ha bisogno di offerta chi non ha conosciuto il peccato —, sia anatema.
- XI. Se qualcuno non confessa che la carne del Signore è vivificante e che è la carne **propria** del Verbo [che è] dal Dio Padre, ma [pretende che sia] di un altro di lui e **congiunto** a lui solo secondo la dignità, o per

aver ricevuto solo la **divina inabitazione**; se non confessa piuttosto che essa sia vivificante, come abbiamo detto, perché divenuta **propria** del Verbo che può vivificare ogni cosa, sia anatema.

XII. Se qualcuno non confessa che il Verbo di Dio ha sofferto nella carne, è stato crocifisso nella carne, ha gustato la morte nella carne (cfr. Eb 2,9), ed è divenuto il «primogenito dei morti» (Col 1,18; Ap 1,5), perché è vita e vivificante come Dio, sia anatema. (CIRILLO DI ALESSANDRIA, *II Lettera a Nestorio*, COD 50-61)

3.2.3 Problematica teologica e difficoltà del dibattito

Dico io che né il Verbo senza umanità, né il tempio partorito da una donna per quanto non è unito al Verbo, devono essere chiamati Gesù Cristo. Perché è il Verbo che è da Dio unito a un'umanità per un'unione ineffabile in vista dell'economia che s'intende per Cristo. (CIRILLO DI ALESSANDRIA, *inc. unigen.*, 698bc, Cerf (SC 97), Paris 1964, 250)

3.3 Il Concilio: «unione secondo l'ipostasi»

"Unione secondo l'ipostasi" è espressione di Cirillo di Alessandria.

3.3.1 Svolgimento

Non diciamo molto perché si studia in Storia della Chiesa. È uno svolgimento non felice, in parte per un errore psicologico fatto dal papa celestino, perché aveva fiducia in Cirillo e affida a lui la direzione del concilio. Cirillo dirige un concilio che deve decidere quale è la lettera ortodossa, se la sua o quella di Nestorio. Cirillo nel Concilio è giudice e parte in causa, perché deve presiedere o giudicare se la sua lettera o quella dell'avversario è ortodossa. Lo svolgimento è complicato perché gli orientali guidati da Giovanni di Antiochia non sono arrivati in tempo, Cirillo apre il Concilio prima del loro arrivo, sapendo che sono più favorevoli a Nestorio, perché appartengono alla scuola di Nestorio; quando gli orientali arrivano, Cirillo ah già deciso. Allora gli orientali fanno un concilio a parte e tutto finisce senza accordo.

3.3.2 Atto dottrinale

- L'atto dottrinale è semplice: il Concilio di Efeso, a differenza degli altri concili, non definisce un testo proprio di definizione. Si legge la II lettera di Cirillo a Nestorio, si legge la II lettera di Nestorio a Cirillo e si decide quale delle due è ortodossa. Il Concilio approva la II lettera di Cirillo a Nestorio, perché è conforme al simbolo di Nicea. Nicea attribuisce tutte le affermazioni, sia quelle che riguardano la divinità sia quelle che riguardano l'umanità, all'unico soggetto Gesù Cristo ed è quello che ha fatto Cirillo. Quindi la sua lettera è conforme alla fede di Nicea. La II lettera di Nestorio a Cirillo è considerata come non ortodossa.
- ➤ Per la **III lettera di Cirillo**, prudentemente <u>il Concilio non l'ha approvata formalmente</u>, perché c'erano delle espressioni ambigue. Dovremo aspettare Costantinopoli II per vedere come si recuperano affermazioni di questa lettera e avere un'interpretazione autentica.

3.3.3 Giudizio sul Concilio e prospettive contemporanee

➤ Efeso accoglie la novità cristiana: "il Verbo carne divenne", che è la grande novità, l'unica novità sotto il sole (dirà Giovanni Damasceno). Da una parte perché è capace di cogliere questa bontà effusiva del Verbo di Dio, capace di appropriarsi e di esprimersi nei limiti dell'umanità, di fare suoi questi limiti dell'umanità

➤ Il secondo elemento interessante è che cogliendo questa umanità di Gesù a partire dall'atto del Verbo che carne diventa, che fa sua l'umanità, ci aiuterà a riflettere in che modo si può parlare di Gesù come persona divina umanata, visto che l'unione è fatta secondo ipostasi e quindi a livello ontologico del Verbo è stata assunta l'umanità. La persona divina del Verbo è veramente umanata.

Non era impossibile a Dio, nella sua bontà, rendersi capace di sopportare i limiti dell'umanità. (CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Chr. un.*, 736b, SC 97, 378).

3.4 Il post-concilio: unione e disunione

- Ci sono divisioni e poi anche scisma. È un momento di disunione, nasce uno scisma con le chiese nestoriane che dura ancora fino ad oggi, ma c'è anche un bel momento di unione con l'atto di unione che due anni dopo Efeso si fa tra Giovanni di Antiochia e Cirillo di Alessandria, che scrive la lettera sulla pace.
- Atto di unione: non è perché si parla di unione secondo l'ipostasi, ma di unione tra gli antiocheni e Cirillo di Alessandria, è una specie di unione ecumenica.
- Vedremo poi il ruolo che Cirillo ha potuto avere, anche se non lo voleva, sul monofisismo: alcuni
 discepoli di Cirillo hanno interpretato in modo errato il suo pensiero e questo poi poterà al
 Concilio di Calcedonia.

3.4.1 L'Atto di unione e la Lettera sulla pace (433)

Siamo nel 433, bisognava riconciliare i due avversari e questo si fa attraverso l'atto di unione, che è un modello ecumenico nel senso che **Giovanni di Antiochia e Cirillo esprimono la stessa fede**, che condividono, **attraverso due linguaggi diversi che si mettono insieme**. A volte qualcosa tocca non la verità della fede ma le espressioni: ci sono due modi diversi di esprimere la stessa fede. Questo testo è stato probabilmente redatto da Teodoreto di Ciro antiocheno e accettato da Cirillo.

3.4.1.1 Atto di unione

Esporremo [...] ciò che pensiamo e diciamo a proposito della Vergine Genitrice di Dio e del modo dell'umanazione dell'[Unigenito] Figlio di Dio [...] Confessiamo dunque il Signore nostro Gesù, il Cristo, il Figlio di Dio, l'Unigenito, Dio perfetto e uomo perfetto, di anima razionale e di corpo, generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità, alla fine dei tempi lo stesso per noi e per la nostra salvezza da Maria la Vergine secondo l'umanità, della stessa ousia del Padre lo stesso secondo la divinità e della stessa ousia di noi secondo l'umanità.

Perché delle due nature un'unione è diventata, perciò confessiamo un solo Cristo, un solo Figlio, un solo Signore.

Secondo questa nozione di un'unione senza confusione confessiamo la santa vergine Genitrice di Dio per la quale il Dio Verbo si è incarnato e umanato e fin dal concepimento da essa si è/ha unito a sé il tempio preso da essa.

Quanto alle affermazioni evangeliche e apostoliche a proposito del Signore sappiamo che i teologi assegnano le communi come all'unica **persona** e le altre distinte come alle **due nature** : quelle degne di Dio secondo la divinità di Cristo, quelle umili secondo la sua umanità.

Espressioni in rosso: *genetrice di Dio, lo stesso, unione, uno solo, un solo*; questo è il vocabolario tipico di Cirillo, della scuola alessandrina

Espressioni in verde: *due nature, tempio, persona, due nature*; è il linguaggio tipico della scuola antiochena

Si mettono insieme i due linguaggi per esprimere la stessa fede in Gesù Cristo.

Espressioni in blu: *stessa sostanza del Padre, stessa sostanza di noi*; novità dell'atto di unione, che riprende l'espressione di Nicea (della stessa sostanza del Padre, omoousios) e la applica all'umanità.

- È così Dio quanto il Padre e così uomo quanto noi, (secondo la stessa sostanza del Padre secondo la divinità, secondo la stessa sostanza secondo noi). C'è una piccola differenza tra le due espressioni: con "stessa sostanza del Padre" intendiamo che è uguale al Padre nella divinità ma intendiamo anche l'unità numerica della Trinità (tra Padre, Figlio e Spirito Santo, è un solo Dio), mentre quando diciamo "della stessa sostanza di noi secondo l'umanità" intendiamo l'identità specifica, cioè che è tanto uomo come noi, che condivide la stessa natura, fa parte della specie umana però non forma un solo uomo con noi così come forma un solo Dio con il Padre e lo Spirito.
- La **struttura del testo**: parte dalla genetrice di Dio, connessa subito questa unione del Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, Unigenito (termini della Scrittura), lo riconosce subito come Dio perfetto e uomo perfetto, contempliamo la piena realtà della divinità e dell'umanità, perfetta divinità e perfetto uomo con anima razionale e corpo;
- ➤ Passa alla **generazione** e gioca sottilmente con il singolare "generato", anche se ci sono due generazioni: una prima dei secoli, eterna, e l'altra alla fine dei tempi, con valenza escatologica, secondo l'umanità. Dal punto di vista della persona generata c'è una sola generazione; guardando

<u>i modi della generazione ne abbiamo due</u>: eterna prima dei secoli dal Padre, una seconda alla fine dei tempi da Maria, la vergine; la prima è una generazione secondo la divinità, la seconda è secondo l'umanità. Usando il singolare mostra che la generazione si può intendere in senso unico o in senso duplice secondo i punti di vista.

- ➤ Si evita l'espressione "dalle due nature", con la preposizione "ex", perché si vuole evitare una lettura monofisita: prima c'erano due natura, poi quando si uniscono ce n'è solo una; quindi si usa un genetivo "delle due nature" e poi immeditatamente l'espressione cirilliana di "unione da", "senza confusione"; chiarita l'unità, si può usare l'espressione di "tempio", senza esser compresa come semplice abitazione ma veramente compresa come un'assunzione e un far proprio l'umanità.
- ➤ Questo testo non contradice, come potrebbe sembrare a prima vista, il 4° anatematismo della III lettera di Cirillo a Nestorio (IV. Se qualcuno distribuisce a due persone o a due ipostasi le espressioni contenute nei Vangeli e negli scritti degli apostoli, che siano state dette dai santi su Cristo, o da lui di se stesso, e alcune le attribuisce come a un uomo considerato a parte dal Verbo [che è] da Dio, altre invece come degne di Dio al solo Verbo [che è] da Dio Padre, sia anatema.) Qui si dice che le affermazioni a proposito del Signore nei vangeli possono essere attribuite come comuni all'unica persona o come distinte alle due nature, e questo è tradizionale. Cirillo voleva evitare che si attribuissero le proprietà a due persone o a due ipostasi, perché avremmo avuto una vera cristologia divisiva e non una vera incarnazione; per cui non si può dire che la sofferenza è da attribuire a un'ipostasi umana mentre il potere di afre miracoli è dell'ipostasi divina, come se ci fossero due persone; ma non fa difficoltà dire che Gesù Cristo è unico soggetto nel soffrire nella carne che ha assunto e che fa miracoli perché è di natura divina.

Questo testo fa da transizione da Efeso a Calcedonia, nella formula di Calcedonia torneranno espressioni di questo testo.

Esporremo brevemente ciò che pensiamo e diciamo a proposito della Vergine **Genitrice di Dio** e del modo dell'umanazione dell'[Unigenito] Figlio di Dio [...]

Confessiamo dunque il Signore nostro Gesù, il Cristo, il Figlio di Dio, l'Unigenito,

Dio perfetto e uomo perfetto, di anima razionale e di corpo, generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità,

alla fine dei tempi lo stesso per noi e per la nostra salvezza da Maria la Vergine secondo l'umanità,

DELLA STESSA SOSTANZA (homoousios) del Padre lo stesso secondo la divinità e DELLA STESSA SOSTANZA (homoousios) di noi secondo l'umanità.

Perché delle due nature (*duo physeōn*) **un'unione** (*henōsis*) è divenuta, perciò confessiamo **un solo** Cristo, **un solo** Figlio, **un solo** Signore.

Secondo questa nozione di un'**unione** (*henōsis*) **senza confusione** (*asynchytos*) confessiamo la santa vergine **Genitrice di Dio** (*Theotokos*) per la quale il Dio Verbo si è incarnato e umanato

e fin dal concepimento da essa si è/ha **unito** (henōsai) a sé il tempio preso da essa.

Quanto alle affermazioni evangeliche e apostoliche a proposito del Signore sappiamo che i teologi assegnano quelle comuni come all'unica persona (*prosōpon*), e le altre distinte come alle due nature (*duo physeōn*):

quelle degne di Dio secondo la divinità di Cristo, quelle umili secondo la sua umanità.

(CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Lettera sulla pace*, COD 70-74. In **grassetto** sono le espressioni cirilliane; in sottolineato, quelle antiochene; in MAIUSCOLO, le novità.)

3.4.1.2 Lettera sulla pace

Perfetto nella sua divinità e perfetto lo stesso nella sua umanità, ciò che è da intendersi come in una persona. Uno solo infatti è il Signore Gesù Cristo, benché non vada misconosciuta la differenza delle nature che sono misteriosamente unite, come abbiamo detto. Quanto a coloro che sostengono che si è fatta una mescolanza, una confusione e una commistione del Verbo di Dio con la carne, la sua santità si degni di farli tacere.

3.4.2 Cirillo e la nascita del monofisismo

3.4.2.1 Primato dell'unità personale sulla distinzione delle nature

Cirillo dice che la differenza tra le due nature si può percepire in Gesù Cristo solo secondo la contemplazione, solo per atto dell'intelligenza e della mente, ma non intendeva dire che la differenza delle nature non c'è, che essa è un puro essere di ragione o un frutto della mente. Intendeva dire che quando mi trovo davanti a Gesù Cristo la prima evidenza sia a livello ontologico che fenomenologico è l'unita del soggetto Gesù Cristo Verbo umanato; solo per un atto della mente quando vedo come questo Gesù agisce posso riconoscere in lui la presenza di Dio, la realtà divina e la realtà umana, ma c'è un primato della unita personale sulla distinzione delle nature, a livello ontologico e fenomenologico. Solo per un atto della mente posso scorgere e discernere la presenza della divinità e dell'umanità: in questo senso si parla di distinzione secondo le due nature. È un'intuizione geniale ed estremamente preziosa, che è stata malintesa, come se Cirillo avesse negato la differenza delle nature, ma così non è (si vedano i testi precedenti)

3.4.2.2 «Una natura incarnata di Dio Logos»

Seconda espressione: ha usato l'espressione di "natura incarnata di Dio Logos": bisogna sapere che i discepoli di Apollinare dopo la sua condanna avevano messo i suoi testi sotto il nome di Atanasio e Cirillo credeva che davvero fossero di Atanasio, per il quale aveva un grande e giusto rispetto. Così l'interpretazione reverenziale faceva usare questa espressione (pensando che venisse da Atanasio), mentre sappiamo che "una natura di Dio Logos incarnata" era di Apollinare. Cirillo la usa ma come sinonimo di "una ipostasi di Dio Logos incarnata", in collegamento con l'immagine del roveto ardente. Il roveto brucia senza consumare, e così quanto il Verbo assume l'umanità non consuma l'umanità; Cirillo non intende dire "una sola natura incarnata" ma "una sola ipostasi di natura incarnata", purtroppo per questa ambiguità di linguaggio alcuni suoi discepoli lo leggeranno come monofisismo, una sola natura in Gesù Cristo che porterà al Concilio di Calcedonia.

Cirillo vuole segnalare che dopo l'unione, questa differenza non è immediatamente e sperimentalmente constatabile e che ci vuole un'operazione dell'intelligenza per distinguere ancora le realtà che l'*henōsis* ha così strettamente legate senza tuttavia distruggere la diversità reale delle nature o essenze. (F. LOOFS, citato in CIRILLO DI ALESSANDRIA, SC 97, 125-126, nota 3).

4. Calcedonia (451): «Gesù Cristo, in forma di Dio e di servo»

4.1 Il pre-concilio: la questione monofisita

Nasce nel tempo successivo a Efeso (tra Efeso e Calcedonia ci sono solo 20 anni, il post-Efeso coincide con il pre-Calcedonia).

4.1.1 Il monofisismo di Eutiche e il Sinodo di Costantinopoli (448)

- Eutiche è un discepolo o vuole esserlo di Cirillo ma interpreta male la sua espressione <u>"una natura del Verbo incarnato"</u>; non lo interpreta come sinonimo di <u>"ipostasi del Verbo incarnato"</u>, non capisce che per Cirillo che quando il Verbo assume la carne, non la consuma ma la mantiene; non capisce che per Cirillo nella II lettera la differenza delle nature non è cancellata al momento dell'unione; intende "una natura del Verbo incarnato" (preso dal falso Atanasio-Apollinare) non nel senso che l'umanità sarebbe stata assorbita dalla divinità come una goccia d'acqua nell'oceano.
- Così c'è con Eutiche un'**ellenizzazione della fede**: il concetto di Dio è così grande che davanti ad esso l'umanità ha poco peso e quando umano e divino si si uniscono, l'umanità è assorbita nella divinità.
- Condannato nel concilio di Costantinopoli, presieduto da Flaviano di Costantinopoli. La condanna avviene in virtù della II lettera di Cirillo a Nestorio e la lettera sulla pace. <u>Flaviano propone da dire che Cristo è da due nature in un'ipostasi o persona</u>:

Confessiamo che il Cristo è da due nature dopo l'umanazione in un'ipostasi o persona, confessando un solo Cristo, un solo Figlio, un solo Signore. (FLAVIANO DI COSTANTINOPOLI, ACO, II, 1, 1, p. 114, 1. 8-10)

Ma anche questa formula è troppo per Eutiche, che non la accetta e afferma che:

Dissi che [fu] da due nature prima dell'unione, ma dopo l'unione e l'incarnazione non dissi più due nature, ma una. (EUTICHE, ACO II, 1, 1, p. 143, l. 10; p. 144, l.18-20; COD 81)

In questo senso Eutche sbaglia due volte: prima dell'unione non ci sono due nature (una sola, quella divina) e dopo l'unione non ce n'è una (la divina) ma due (umana e divina).

Durante il sinodo, **Basilio di Seleucia**, discepolo di Cirillo propone:

Adoriamo il nostro Signore Gesù Cristo conosciuto in due nature. (BASILIO DI SELEUCIA, ACO II, 1, 1, p. 117, 1. 22)

Questa formula "due nature" ricorda l'espressione di Cirillo che diceva che le due nature le possono conoscere solo in un secondo tempo, per atto della mente, per atto contemplativo, mentre la prima evidenza ontologica e fenomenologica è l'unità della persona. Conosco Gesù Cristo, ma lo conosco in due nature, si riconosce la presenza della divinità e dell'umanità

4.1.2 Leone Magno: Tomus ad Flavianum e Lettera a Giuliano di Cos

Scrive a Flaviano di Costantinopoli a sostegno della sua posizione contro Eutiche, perché riconosce in Eutiche una specie di nuova forma di docetismo, che non rispetta la realtà dell'umanità di Gesù.

Questa lettera è il **Tomus ad Flaviuanum**, poi manda una lettera a Giuliano di Cos, che sarà suo rappresentante a Calcedonia.

- Incarnazione: ha una <u>finalità soteriologica</u> che indica con l'espressione **"riparazione dell'uomo"**, riparazione nel senso di restaurazione dell'uomo. L'uomo è ferito e guastato, deve essere riparato, cioè restaurato. Questo lo ritroveremo nella teologia medievale, riparazione come restaurazione o ricreazione dell'uomo
- Peccato: visto con Basilio di Seleucia, anche se Cristo ha assunto tutto della nostra natura, eccetto il peccato, questo non rende la sua natura umana dissimile alla nostra. Significa che il peccato non fa parte della natura umana; lo avevamo visto con Gen 1,3: la natura umana è stata creata molto buona d Dio, il peccato interviene dopo come uso traviato della libertà umana, ma non fa parte della natura umana; così che Cristo pur essendo sena peccato non è diverso dall'uomo come natura umana.
- Mantenimento delle proprietà delle due nature: già visto in Tertulliano, al momento dell'unione delle due nature, ogni natura mantiene le sue proprietà. Così che Cristo è pienamente dio e pienamente uomo, non c'è una specie di mescolanza o di terza realtà, c'è nell'unione misteriosamente un mantenimento di tutte le proprietà di ognuna delle due nature.
- L'abbassamento di Fil 2,7 non deve esser visto come una manifestazione dell'impotenza di Dio, ma tutt'altro come espressione della sua misericordia, forma di espressione della potenza divina, capace di abbassarsi e di assumere la forma della creatura, di farla sua, espressione di grande potenza motivata dalla sua misericordia nei nostri confronti.
- Ritroviamo nella lettera di Leone l'idea che **l'assumere si fa senza il consumere** (vista con Cirillo in riferimento al roveto ardente, che brucia senza consumare): <u>assumere l'umanità non significa consumarla, ma significa portarla alla sua pienezza</u>.
- Troviamo anche, più problematico, **elementi di una cristologia distributiva**: il Verbo opera ciò che è del Verbo e la carne esegue ciò che è della carne; siamo <u>quasi al limite di parlare di due soggetti di azione</u> (che sarebbero il Verbo e la carne), non siamo molto lontani da una cristologia divisiva. È molto attento di dire che alcune cose: come il Verbo risplende per i miracoli, la natura umana è sottomessa alle ingiurie. Questa cristologia distributiva è problematica quando si dice che di Gesù si può dire una certa cosa in quanto Dio e altre cose in quanto uomo. Ma in Gesù tutto è teandrico, divino e umano.
- Una persona di Dio dell'uomo: ritroviamo l'espressione in Basilio di Seleucia "conosciuta in due nature".
- Riprendendo Agostino dice **che la natura umana non preesisteva all'incarnazione**: nell'atto stesso in cui il Verbo assume la carne si crea l'umanità per farla sua, non preesisteva. Capiamo perché Eutiche sbagliava due volte: <u>prima dell'incarnazione la sua natura umana non c'era (c'era solo la divina che preesisteva) e nell'atto stesso dell'incarnazione ha creato questa umanità che <u>ha fatto sua</u>; non è vero che prima dell'incarnazione che ci sono due nature (c'è solo una) e <u>non è vero che dopo ce n'è una</u>.</u>

La proprietà di ciascuna delle due nature è salva e concorre a formare una persona. (Cfr. TERTULLIANO, *Prax.*, 27, 11, *Opere dottrinali 3/2.b*, 536-537; AGOSTINO D'IPPONA, *c. s. Arrian.* 8, PL 42, 688)

[...] Per poter annullare il debito della nostra condizione, una natura inviolabile si unì a una natura capace di soffrire perché, come esigeva la nostra condizione, un identico «mediatore di Dio e degli uomini, l'uomo Cristo Gesù» (1Tm 2,5) potesse morire secondo una natura, non potesse morire secondo l'altra. Nella

completa e perfetta natura di vero uomo, quindi, è nato il vero Dio, completo in ciò che è suo, completo in ciò che è nostro. Diciamo nostro ciò che il creatore mise in noi dal principio e ha assunto per ripararlo.

Egli prese la «forma di servo» (Fil 2,7) senza la macchia del peccato, elevando ciò che era umano, senza abbassare ciò che era divino; perché quell'annientamento per cui egli da invisibile si fece visibile e, pur essendo creatore e signore di tutte le cose, volle essere uno dei mortali, fu condiscendenza della misericordia non mancanza di potere (*inclinatio miserationis, non defectio potestatis*).

Ogni forma agisce in comunione con l'altra ciò che le è proprio: e cioè il Verbo operante ciò che è del Verbo, e la carne eseguendo ciò che è della carne.

Quantunque nel Signore Gesù Cristo una persona sia di Dio e dell'uomo (*dei et hominis una persona*), altro è il motivo per cui in entrambi l'oltraggio è comune, altro quello per cui è comune la gloria [...] Proprio per questa unità di persona, che va conosciuta nelle due nature (*in utraque natura intellegendam*), si legge che il Figlio dell'uomo discese dal cielo, mentre il Figlio di Dio assunse la carne dalla Vergine da cui è nato; e d'altra parte si dice ch*e il Figlio di Dio fu crocifisso e sepolto, anche se non ha subito questo nella divinità, per la quale egli è l'unigenito coeterno e consustanziale al Padre, ma nell'infermità della natura umana (LEONE MAGNO, *Tomus ad Flavianum*, COD 77-82)

La nostra natura non è stata certo assunta nel senso che sia stata prima creata, poi fu assunta, ma nel senso che fu creata per la stessa assunzione (*ut ipsa adsumptione crearetur*). (LEONE MAGNO, *Lettera a Giuliano di Cos*, DH 296-299)

4.1.3 Il «latrocinio» di Efeso (449)

Si riferisce a una specie di concilio che si è tenuto a Efeso nel 449 che ha riabilitato Eutiche e condannato Flaviano di Costantinopoli. Quando Leone Magno ha saputo questo non era contento, ha fatto sapere che per lui non era un concilio ma un latrocinio e non ha voluto riconoscerlo, quindi non fa parte dell'elenco dei concili. Ha cercato un accordo attorno alla sua lettera a Flaviano.

4.2 Il Concilio: la scelta della lectio difficilior

Ha fatto la scelta della lectio difficilior.

4.2.1 Lo svolgimento del Concilio

Vedere Storia della Chiesa.

4.2.2 La definizione di fede

- Per arrivare alla definizione di fede il concilio **riparte dalla tradizione anteriore**, da Nicea, da Costantinopoli II, dalla II lettera di Cirillo, dalla sua lettera sulla pace a Giovanni di Antiochia e dalla lettera di Leone a Flaviano. È interessante come questo modo: **si accoglie il documento posteriore a motivo della conformità con il documento anteriore**: la lettera di Leone a Faviano sarà accolta positivamente dal concilio perché è conforme agli scritti di Cirillo (II lettera a Nestorio e lettera sulla pace), e Cirillo è stato considerato ortodosso in virtù della sua fedeltà al simbolo di Nicea. È questo il modo di procedere dell'**argomento di tradizione**: si chiama <u>la gerarchia discendente dei documenti</u> (Nicea I, Costantinopoli I, lettere di Cirillo, lettera di Leone Magno).
- ➤ <u>"Definizione"</u> in greco significa limite, frontiera, ma anche orizzonte. Ed è così questa definizione di Calcedonia: da una parte indica <u>una frontiera, un confine tra l'ortodossia e l'eterodossia o eresia, d'altra parte apre un orizzonte alla nostra riflessione cristologica. Proprio</u>

dell'eresia è di restringere il campo della riflessione, di perdere degli alimenti della ricchezza del mistero di Cristo, facendo delle scelte. Il proprio della dottrina ortodossa, del dogma, è di mantenere aperto l'orizzonte alla riflessione cristologica, la più ampia possibile.

Seguendo i santi padri all'unanimità noi tutti insegniamo a confessare

- (1) uno e lo stesso Figlio il Signore nostro Gesù Cristo,
- (2) perfetto lo stesso nella divinità e perfetto lo stesso nell'umanità, Dio veramente e uomo veramente lo stesso, di anima razionale e corpo, della stessa ousia del Padre secondo la divinità e della stessa ousia di noi lo stesso secondo l'umanità, secondo tutto simile a noi eccetto il peccato, prima dei secoli dal Padre generato secondo la divinità, ma negli ultimi tempi lo stesso per noi e per la nostra salvezza da Maria la Vergine, la Genitrice di Dio, secondo l'umanità
 - (1) uno e lo stesso Cristo Figlio Signore Unigenito
- (2) [in due nature senza confusione né mutamento senza divisione né separazione conosciuto, per niente soppressa la differenza delle nature a causa dell'unione, salvata anzi la proprietà di ciascuna natura e verso una persona e una ipostasi concorrendo] non verso due persone distribuito o diviso
 - (1) ma uno e lo stesso Figlio Unigenito Dio Verbo Signore Gesù Cristo

come un tempo hanno insegnato i profeti e poi lo stesso Gesù Cristo e infine come ci ha trasmesso il simbolo dei padri.

(CONCILIO DI CALCEDONIA, Definizione di fede, DH 301-302)

- 4.2.3 L'interpretazione della definizione di fede
- "seguendo i santi padri": è l'argomento di tradizione:
- insegniamo a confessare": siamo non al simbolo di fede, ma alla riflessione sulla fede.
- Alla fine "come hanno insegnato i profeti e lo stesso Gesù Cristo e infine il simbolo dei Padri": i riferimenti sono l'AT (profeti), il NT (Gesù Cristo) e la riflessione della Chiesa (Padri e simboli); i simboli di fede sono considerati nell'antichità come un riassunto della Scrittura (AT e NT).
- La formula che stiamo per studiare grammaticalmente è una sola frase e non è causale. La definizione di fede di Calcedonia intende innanzitutto puntare sull'unità del soggetto Gesù Cristo: rimane nella linea di Efeso. Questo è già indicato nel linguaggio stesso, nella grammatica perché si sceglie di scrivere una lunga definizione di fede in una sola frase, per cogliere in un solo colpo tutto il mistero di Cristo nella sua unità, senza spezzarlo in vari segmenti, in varie sezioni. Quindi una sola frase indica già l'accento sull'unità.
- ➤ Un altro elemento che conferma: **la formula inizia dall'unità** "uno e lo stesso Figlio il Signore nostro Gesù Cristo"; "uno e lo stesso" è espressione presente molto nella tradizione, ma specialmente sottolineata da Cirillo di Alessandria.

- ➤ Al cento della definizione di fede troviamo di nuovo questo accento sull'unità: "uno e lo stesso Cristo Figlio Signore Unigenito".
- Alla fine della definizione di fede troveremo di nuovo questo accento sull'unità: "uno e lo stesso Figlio Unigenito Dio Verbo Signore Gesù Cristo". Questo conferma ciò che già la grammatica ci indicava: siamo nella linea profondamente cirilliana nella definizione di Calcedonia che punta a sottolineare l'unità di Gesù cristo. Per questo la formula parte dall'unità, passa per l'unità al centro e ritorna alla fine sull'unità, "sempre uno e lo stesso Gesù Cristo".
- ➤ Poi il modo di pensare la **distinzione di Gesù Cristo**, la realtà dell'umanità e quella della divinità, va pensato come **interiore all'unità**, esattamente secondo il modo di procedere visto con Cirillo, che diceva: la prima evidenza ontologica e fenomenologia è l'unità di Cristo, solo in un secondo tempo per un atto della mente sono capace di discernere in lui la presenza del divino e dell'umano, che è interiore alla sua unità e non mette in questione questa unità fondamentale.
- La formula <u>in due momenti parla della distinzione</u>; la struttura include la distinzione dentro l'unità (1=unità della persona, 2=distinzione delle nature). Si parla della distinzione come interiore all'unità e questo la struttura della formula ce lo dice.

Ripercorriamo i paragrafi della distinzione, riconoscendo gli accenti delle scuole romana, antiochena e alessandrina. Guardiamo il primo dei due paragrafi:

perfetto lo stesso nella divinità e perfetto lo stesso nell'umanità, Dio veramente e uomo veramente lo stesso, di anima razionale e corpo, della stessa ousia del Padre secondo la divinità e della stessa ousia di noi lo stesso secondo l'umanità, secondo tutto simile a noi eccetto il peccato, prima dei secoli dal Padre generato secondo la divinità, ma negli ultimi tempi lo stesso, per noi e per la nostra salvezza, da Maria la Vergine la Genitrice di Dio, secondo l'umanità

- "perfetto lo stesso nella divinità e perfetto lo stesso nell'umanità": viene dalla Lettera sulla pace di Cirillo di Alessandria. Nell'atto di unione c'era scritto "Dio perfetto e uomo perfetto"; siccome Dio e uomo sono termini concreti, c'era un piccolo rischio, che possano essere interpretati nel senso di una cristologia divisiva, due soggetti (Dio e uomo). Per questo Cirillo sottilmente nella sua lettera sulla pace, nella quale approvava l'atto di unione, aveva leggermente cambiato i termini: non diceva più "Dio perfetto e uomo perfetto", come se fossero due soggetti perfetti in Cristo, ma aveva detto "lo stesso Gesù Cristo, perfetto nella divinità e perfetto nell'umanità": vuol dire che è la persona che è perfetta, ed è perfetta nella divinità e nell'umanità, l'unica persona è perfetta. Calcedonia riprende la formula cirilliana della lettera sulla pace che reinterpretava in modo più giusto la formula dell'atto di unione.
- "Dio veramente e uomo veramente lo stesso": insiste sulla veracità dell'umanità di Cristo, come Ignazio di Antiochia, che lottava contro il docetismo (coloro che pretendevano che l'umanità di Gesù era solo un'apparenza); Ignazio ribadiva costantemente questo avverbio "veramente": lui è veramente nato, ha veramente sofferto, è veramente stato crocifisso, è veramente morto, è veramente risorto. Ciononostante affermava anche che era veramente il Signore. Qui nella formula di Calcedonia ritroviamo questo forte accento: "Dio veramente e uomo veramente", ma si tratta dello stesso, della stessa persona.
- "di anima razionale e corpo": <u>Ario</u> aveva negato la presenza in Gesù Cristo di un'anima razionale, aveva un concetto sbagliato dello schema logos-sarx e proprio per questo concludeva che il Verbo doveva essere inferiore al Padre visto che doveva attribuire immediatamente la Verbo

tutte le passioni. Poi in una linea tutt'altra <u>Apollinare</u> sottolineava la divinità di Gesù, ma pensava che il Logos animava direttamente la carne (il corpo), non c'era posto per un'anima razionale umana sede di memoria, intelligenza e volontà. Il concilio riprende queste affermazioni viste chiaramente per la prima volta nella lettera sinodale del 382 invitata da Papa Damaso e nel Tomus Damasi, l'affermazione dell'anima razionale e del corpo; già Origene aveva sottolineato l'importanza dell'anima umana di Cristo.

- "della stessa ousia del Padre secondo la divinità e della stessa ousia di noi lo stesso secondo l'umanità": la prima parte ("della stessa ousia del Padre secondo la divinità") è stata affermata per la prima volta al concilio di Nicea, pur dicendo che era un'espressione che aveva ancora allora qualche ambiguità, ma che intendeva dire che il Figlio era tanto Dio quanto lo era il Padre. L'espressione "della stessa ousia di noi lo stesso secondo l'umanità" è un secondo homoousios secondo noi viene, che si trova per la prima volta nell'atto di unione, ha posto questo parallelismo tra homoousios secondo divinità e umanità; i due termini dovevano essere intesi in senso analogico, perché nel primo caso (consustanziale al Padre) si tratta di identità numerica (un solo numerico) e nel secondo caso (consustanziale a noi) va inteso come identità specifica (Gesù è della stessa specie di noi ma non è un solo uomo con noi).
- "secondo tutto simile a noi eccetto il peccato": viene dalla Lettera agli Ebrei e poi ripreso sia da Basilio di Seleucia sia da Leone Magno, che conferma che il peccato che non fa parte della natura umana (perché se facesse parte della natura umana, Gesù non avendolo, non sarebbe davvero totalmente uomo come noi).
- "prima dei secoli dal Padre generato secondo la divinità, ma negli ultimi tempi lo stesso": è l'idea che c'è in un certo senso <u>una sola generazione</u>, perché si usa il singolare "generato" ma d'altra parte <u>una doppia modalità di generazione</u> (prima dei secoli, negli ultimi tempi). Questo era stato formulato chiaramente nell'atto di unione. Il singolare "generato" si riferisce alla persona, che è sempre la stessa, ma secondo la modalità generativa si può parlare al plurale di generazioni (prima dei secoli, eternamente; alla fine dei tempi, in senso escatologico).
- " "per noi e per la nostra salvezza": espressione comparsa per la prima volta in Nicea; il "per noi" si può intendere indicando la finalità soteriologica ultima (quella della filiazione divina), mentre "per la nostra salvezza" potrebbe essere inteso nel senso della salvezza dal peccato; c'è una doppia finalità soteriologica. Paolo indica a proposito dell'incarnazione la doppia finalità (quella ultima, adozione a figli; penultima, il riscatto dal peccato).
- "da Maria la Vergine la Genitrice di Dio, secondo l'umanità": abbiamo riflettuto sul concepimento verginale di Maria, genetrice di Dio; richiama il dibattito sulla theotokos.

Si riprende il grande fiume della tradizione. In questo paragrafo ci si sofferma di più sull'umanità, con frasi più lunghe rispetto sulla divinità. Si capisce perché considerando il momento storico: anche se c'è sempre l'avversario nestoriano (cristologia divisiva) e l'avversario monofisita (la cristologia di Eutiche), l'avversario immediato è quest'ultimo, per cui l'umanità sarebbe assorbita dalla divinità. Allora <u>il Concilio risponde al monofisismo</u>, sottolineando di più la parte dell'umanità. Si spiega il perché in questo paragrafo è ci si sofferma di più sulla piena umanità di Gesù, perché bisogna contrastare l'eresia del momento, che è quella del monofisismo.

Vediamo il **secondo paragrafo**, che rifletto sulla distinzione in Gesù sempre dal di dentro interiore dell'unità. Il paragrafo più nuovo rispetto alla tradizione precedente. La parte tra parentesi quadre è

stata un'aggiunta fatta da una commissione su richiesta dell'imperatore durante il Concilio. Infatti si potrebbe senza questo leggere molto bene: uno è lo stesso Figlio Signore Unigenito, non verso due persone distribuito o diviso. Si legge perfettamente. Poi è stato introdotta questa aperte che è la parte più nuova del Concilio.

[in due nature senza confusione né mutamento, senza divisione né separazione conosciuto, per niente soppressa la differenza delle nature a causa dell'unione, salvata anzi la proprietà di ciascuna natura e verso una persona e una ipostasi concorrendo] non verso due persone distribuito o diviso,

- Dopo aver richiamato di nuovo l'unità: uno è lo stesso, si comincia con "in due nature" non "da due nature". Non dicono "per le nature" come aveva detto l'atto di unione, non dice "e due nature" come se persona/ipostasi da una parte e natura fossero realtà paragonabili e giustapposte (ci sarebbe la persona e le nature). Si dice "IN due nature". Perché non si dice "DA due nature"? perché l'avversario monofisita direbbe che sarebbe d'accordo e dire che dopo diventerebbe una per indicare la permanenza della realtà umana e divina in Gesù non solo durante tutta la sua vita durante l'incarnazione ma anche nel risorto e anche oggi nella gloria, c'è la realtà dell'umanità glorificata: è sempre e per l'eternità in due nature. Per indicare questa permanenza delle due nature, che fanno parte del suo essere divino-umano per l'eternità si preferisce la formula "IN due nature" invece "DA due nature".
- "in due nature il Verbo conosciuto": espressione vista in <u>Basilio di Seleucia</u> e <u>Leone Magno</u>. "Conosciuto": la possiamo intendere a partire da <u>Cirillo di Alessandria</u>, cioè per un atto secondo della mente, atto di contemplazione per cui si può discernere la presenza delle due realtà, concettualmente si usa la natura (ma non è la prima evidenza ontologica e fenomenologica, che è quella dell'unità).
- "senza confusione né mutamento": si usa contro l'eresia del monofisismo di <u>Eutiche</u>, che confondeva oppure poteva far capire come mutamento, la natura umana assorbita dalla divinità sarebbe mutata, oppure interpretata come confusione (dalle due nature ne nasce una terza)
- "senza divisione né separazione": è contro Nestorio, cioè contro la cristologia divisa;
- "per niente soppressa la differenza delle nature a causa dell'unione": espressione che proviene dalla <u>II Lettera di Cirillo a Nestorio</u>; il Concilio riprende proprio la parola di Cirillo in favore della distinzione delle nature.
- "salvata anzi la proprietà di ciascuna natura": Tertulliano, Leone Magno (tradizione latina) aveva insistito su questo mantenimento delle proprietà; la comunicazione delle proprietà degli idiomi non può dire che la natura divina trasferisce proprietà all'umana e viceversa, ma significa che attribuisco le proprietà alla stessa persona, ma ciascuna natura rimane ciò che è, senza scambi di proprietà.
- "verso una persona e ipostasi concorrendo": "persona" riprende la tradizione antiochena e Tertulliano con Leone Magno, "ipostasi" si rifà ad Alessandria. L'espressione "ipostasi" ha uno spessore ontologico più grande, significa ciò che sta sotto; "persona" ha qualcosa più soggettivo, esterno a livello di manifestazioni. Usando la congiunzione "e" il concilio sembra indicare che i due concetti si illuminano a vicenda, c'è da riconoscere una realtà ontologica che si manifesta attraverso le sue proprietà

• "non verso due persone distribuito o diviso": si aggiunge questa precisazione, anche se dalle espressioni precedenti era già chiaro, perché <u>Nestorio</u> usava ogni tanto il singolare e il plurale a proposito della parola "persona", si precisa quando si dice "persona" si parla di una persona unica.

Il concilio evita le due lectiones faciliores

- Monofisismo: è più semplice il pensare che l'umanità è stata assorbita nella divinità perché mi trovo davanti a un Gesù molto più facile da accogliere veramente.
- È più facile mettere la <u>distanza tra natura umana e natura divina</u>, quasi come due soggetti separati; è più facile da pensare per la mente umana

Il concilio dice né l'uno né l'altro, ma indica il modo dell'uno. Usa le parole "persona" e "ipostasi" ma non sarà "unione secondo ipostasi"; usa la parola "unione" cirilliana, ma non "secondo l'ipostasi" non si pronuncia su queste cose. Quindi <u>è una definizione che pone dei limiti, delle frontiere, dei confini ma apre l'orizzonte alla nostra riflessione teologica.</u>

Si dice spesso per questo che Calcedoni ha qualcosa di sintesi, perché raccoglie la tradizione precedente, unifica il linguaggio e chiarisce il linguaggio cristologico (come lo era 70 anni prima in trinitaria):

- "ousia" per indicare la distinzione della stessa ousia del Padre e della stessa ousia di noi;
- "physis" è per in dicare anche le due nature.
- "persona" e "ipostasi" indicano tutte e due l'unità del soggetto, quindi i termini sono chiariti.

Quindi c'è un punto di arrivo con la chiarificazione dei termini. Ma c'è anche un punto di partenza: ha escluso le lectiones faciliores, preferisce la lectio difficilior ma lascia aperto il campo per la riflessione cristologica sul mistero di Cristo.

4.2.4 Terminologia trinitaria e cristologica

4.2.4.1 Termini concreti e astratti

Bisogna distinguere i termini concreti dai termini astratti.

Termini concreti = quelli che indicano la sostanza completa; ad esempio "tale uomo" (es. Pietro)

- o *Protè ousia* (essere): prima ousia (da einai = essere), indica la sostanza concreta individuale, composta di materia e di forma (es. la sostanza individuale di Pietro)
- o *Hypostasis* (sostrato/supposto): stare (stasi) sotto (ipo), indica anche la sostanza individuale composta di materia e forma, in questo senso è sinonimo di ousia
- Prosopon = persona: ha origine etimologica diverso, etimologicamente prosopon significa
 "viso", "volto", indicava la maschera che gli attori mettevano in teatro per recitare il
 proprio personaggio (significa anche "personaggio"). Indica anche la sostanza individuale
 di materia e forma; ha origine etimologica meno ontologica ma Boezio la preciserà come
 sostanza individuale di natura razionale
- Esempio: al nostro corso abbiamo 123 sostanze individuali, ipostasi, persone

Termini astratti = quelli che indicano l'essenza, la natura, la forma; cioè non pià "tale" uomo ma "l""uomo in genere, ci riferiamo alla classe (la specie, l'identità specifica considerata dal termine astratto).

- o Abbiamo l'ousia seconda, deutera ousia secondo Aristotele;
- È sinonimo di *physis*, come natura, ciò che nasce, ciò che è generato; finisce per indicare l'essenza comune di una serie di sostanze concrete individuale; ousia usata a Nicea era ambigua: era la prote ousia o la deutera ousia?
- o Morphe: rimanda a Fil 2,6, "forma di Dio, forma di servo" o eidos per indicare la specie
- o Esempio: abbiamo 1 essenza, natura, forma, specie umana cui appartengono le 123 sostanze individuali, ipostasi, persone al nostro corso.

Quando si parla della sostanza concreta, con l'esempio di "tale" uomo Pietro e poi quando si parla a livello astratto della essenza, della natura, della forma, della specie, con la formula dell'identità specifica.

Sostanza concreta = *tale* uomo Pietro

- [Prōtē] Ousia (essere)
 - = sostanza individuale
 - = composto materia/forma
- Hypostasis (sostrato/supposito)
 - = sostanza individuale
 - = composto materia e forma
- Prosopon = persona (volto/maschera)
 - = sostanza individuale (materia/forma)
 - + di natura razionale (Boezio)

Essenza/natura/forma = l'uomo La classe (specie: identità *specifica*)

- [Deutera] Ousia
- *Physis* = natura
- [Morphē (Fil 2,6-7)/eidos]

TP1008
123 sostanze individuali/ipostasi/persone

TP1008 1 essenza, natura, forma, specie umana

4.2.4.2 Terminologia trinitaria

Vediamolo ora a livello di terminologia trinitaria

• Per dire l'unità in Dio, come abbiamo visto con la lettera sinodale del 382 e già con il lavoro di Basilio di Cesarea usiamo "ousia" o "physis", per dire da una parte l'unità di essenza o natura divina, ma per dire di più: in Dio non troviamo tre individui della specie Dio (Padre, Figlio e Spirito Santo, come Pietro Paolo e Giovanni sono individui della specie umana). In Dio l'unità è molto più stretta: crediamo non solo in una unità di sostanza, ma di una unità di Dio, perché siamo monoteisti. L'unità quindi che intendiamo è molto più forte, è identità non solo specifica (specie divina) ma un'identità numerica (un solo Dio).

- Nella distinzione si usano le parole "hypostasis" e "proposon". Come dice Basilio sono <u>tre</u> modi distinti di sussistere dell'unico Dio, che si distinguono tra di loro per le loro relazioni e per la loro origine, per natura ed essenza sono ugualmente Dio tutti e tre
 - o Il Padre si distingue in quanto genera il Figlio e spira lo Spirito
 - o Il Figlio si distingue in quanto è generato dal Padre
 - o Lo Spirito si distingue in quanto procede dal Padre e da/per il Figlio

Quindi ipostasi ci aiuta a parlare di Dio, come tre modi distinti di sussistere. Alla fine così diciamo "un solo Dio in tre persone o in tre ipostsi"

- o ousia e physys per indicare l'unità, come unità numerica
- o Ipostasi e persona per indicare la distinzione: come <u>tre modi divini distinti di sussistere</u> <u>dell'unico Dio, che si distinguono solo per le relazioni di origine</u> (un solo Dio in tre persone).

Aggiungiamo che <u>l'omoousisios di Nicea</u> dobbiamo intenderlo al minimo al livello dell'ousia seconda, della deutera ousia: sono della stessa essenza divina, ma questo non basta. Dobbiamo intenderlo in qualche modo <u>al livello dell'ousia prima, cioè come sostanza concreta: crediamo in un solo Dio, c'è un'identità numerica. Non dobbiamo invece intenderla a livello della sussistenza: il Verbo, il Figlio ha un modo di sussistere distinto dal Padre, quindi la realtà della Trinità è sui generis e si vede che i concetti che ci offre la filosofia greca mostrano anche i loro limiti o sono provocati a modificarsi in qualche modo per adeguarsi al linguaggio teologico sulla Trinità.</u>

- Ousia/physis: unità
 - l'unita di essenza o natura divina
 - l'unità di Dio: un solo Dio
 - Identità numerica
- Ipostasi/persona: distinzione
 - Padre, Figlio, Spirito
 - Tre modi divini distinti di sussistere (origine/relazione)
 - In quanto Padre che genera e spira
 - In quanto Figlio generato dal Padre
 - In quanto Spirito che procede dal Padre e dal/per il Figlio
- → Un solo Dio in tre persone/ipostasi



4.2.4.3 Terminologia cristologica

Vediamo ora a livello cristologico, fissata al momento del Concilio di Calcedonia

Quando si tratta di Gesù Cristo è l'ipostasi o la persona che dice l'unita, davanti a Gesù ci
troviamo davanti a una sola sostanza concreta e individuale che deve rimandare anche alla
realtà dell'ipostasi del Verbo umanato. Il concetto di persona o di ipostasi ci permette di
indicare l'unità in Gesù Cristo.

- Le parole "ousia" e "physys" ci aiutano a indicare la distinzione la presenza nell'unico Gesù
 Cristo di una realtà divina e di una realtà umana, natura divina e natura umana.
- Cosi diciamo nel caso di Gesù "una persona ipostasi in due nature".
- <u>"della stessa ousia del Padre"</u> indica l'identità numerica mentre "della stessa ousia di noi" si riferisce all'identità specifica.
- Ipostasi/persona: unità
 - Un solo Gesù Cristo
- [Ousia]/physis: distinzione
 - Della stessa ousia del Padre (identità numerica) e della stessa ousia di noi (identità specifica)
 - In due nature conosciuto
- → Una persona/ipostasi in due nature



4.2.4.4 Terminologia trinitaria vs cristologica

Mettiamo insieme le due terminologie

Teologia trinitaria

- Ousia/physis: unità
 - l'unita di essenza o natura divina
 - l'unità di Dio: un solo Dio
 - Identità numerica
- Ipostasi/persona: distinzione
 - Padre, Figlio, Spirito
 - Tre modi divini distinti di sussistere (origine/relazione)
 - In quanto Padre che genera e spira
 - In quanto Figlio generato dal Padre
 - In quanto Spirito che procede dal Padre e dal/per il Figlio

Cristologia

- Ipostasi/persona: unità
 - Un solo Gesù Cristo
- [Ousia]/physis: distinzione
 - Della stessa ousia del Padre (identità numerica) e della stessa ousia di noi (identità specifica)
 - In due nature conosciuto

Un solo Dio in tre persone/ipostasi

Una persona/ipostasi in due nature

I concetti che in trinitaria ci aiutano a parlare dell'unità sono "ousia" e "physys", che sono quelli che in cristologia ci permettono di parlare della distinzione delle due nature.

Mentre il termine che aiuta a parlare della distinzione in trinitaria (tre ipostasi, tre persone) è quello che in cristologia ci aiuta a esprimere l'unità di Gesù, visto che Gesù è l'ipostasi del Figlio, del Verbo umanato in un solo Gesù Cristo.

4.2.5 Giudizio sul Concilio e prospettive posteriori

- Mettiamo in evidenza la dinamicità della formula che possiamo leggere alla luce di Fil 2,6-11 e Gv 1,1-18. Abbiamo una struttura 1-2-1-2-1 che evita di avere una visione troppo statica della formula di Calcedonia ma è capace di capire la sua dimensione dinamica, che è più nella linea di Efeso (cioè l'atto del Verbo che carne divenne, poi posso percepire la distinzione come interiore all'unità).
- Questo è importante per riconoscere Gesù come mediatore di Dio e degli uomini (1Tm 2,5), cioè non come intermediario al modo ariano tra Dio e noi, come se fosse un po' tra le due cose, ma è mediatore di Dio e degli uomini perché è pienamente in forma di Dio e in forma di servo, è l'uno e l'altro; quindi in se stesso si fa mediatore di Dio e degli uomini.
- Calcedonia ci fornisce un criterio di discernimento utile per tutta la teologia, perché nel caso di Gesù Cristo, l'unione è più stretta di quella che noi avremo mai con Dio, perché è unione secondo l'ipostasi (è personalmente il figlio di Dio umanato). Se anche in questo caso le proprietà della umanità e della divinità sono mantenute, cioè è pienamente uomo e pienamente Dio umanato e reciprocamente pienamente Dio nella sua espressione dell'umanità, vuol dire che più l'uomo si unisce a Dio, più è rispettata e portata a compimento e a pienezza la propria umanità. È ciò che vediamo nella vita dei santi: più un uomo è unito a Dio, più splende la sua umanità, più la sua umanità raggiunge la pienezza (questo si vede al massimo in Dio). L'incontro tra Dio e l'uomo non si fa a danno dell'uomo, ma si fa a promozione dell'uomo. Questo è importante per la risposta all'ateismo umanistico che pensa che per poter far affiorare l'uomo bisogna negare Dio, come se fosse un concorrente. La figura di Gesù ci ha rivelato il contrario, come Gaudium et Spes 22 afferma. È interessante anche per il legame tra natura e grazia: se c'è pienezza dell'umanità e della divinità, c'è una logica di alleanza tra Dio e l'uomo che sarà la logica della salvezza e la logica della cooperazione della nostra libertà con la grazia di Dio.

4.3 Il post-concilio: la tunica lacerata

4.3.1 Lo scisma monofisita

A partire da Efeso si propongono scismi che continuano fino ad oggi: dopo Efeso lo scisma delle chiese nestoriane, dopo Calcedonia lo scisma delle chiese monofisite, anche se di recente sono stati firmati degli accordi ecumenici tra la chiesa cattolica e queste chiese.

4.3.2 Unione secondo l'ipostasi e cristologia dell'unzione

• Ireneo sull'unzione trinitaria battesimale: questo pensiero sparisce progressivamente soprattutto dopo l'arianesimo perché si teme che <u>possa essere interpretato come se Cristo non fosse realmente Dio, ma adottato da Dio, inferiore a Dio</u> e avesse ricevuto una missione divina nel momento del battesimo. Quindi si comincia a dire che è la divinità di Gesù che ha unto la sua propria umanità, per questo è scritto "unzione ipostatica": non è un refuso (unione ipostatica), indica questo modo che concepisce che la divinità di Gesù unge la propria umanità e questo si fa

subito, cioè al momento del concepimento. Ma così perde non solo la dimensione pneumatologica e trinitaria dell'unzione battesimale ma anche la possibilità di riflettere sulla storicità della vita di Gesù Cristo, sul suo cammino umano, sul modo in cui lo Spirito lo ha guidato nella sua missione messianica. Abbandonando l'unzione trinitaria battesimale e scegliendo piuttosto una specie di unzione ipostatica, il discorso si posta sulla **triplice grazia**, come vedremo nel Medioevo e abbiamo già anticipato Gv 1,14-16: cioè questa grazia che parte proprio dall'unione ipostatica, secondo l'ipostasi (il Verbo carne divenne), poi contempla la pienezza di grazia singolare Gesù Cristo (pieno di grazia) e poi la grazia capitale che passa da lui a noi (dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia).

- Questo ci permette di riflettere sul **ruolo positivo e negativo delle eresie** sulla fede della Chiesa:
 - o In un <u>modo positivo</u> l'eretico pone delle domande alle quali la Chiesa deve rispondere come ha dovuto farlo a proposito di Ario, di Apollinare, di Nestorio, di Eutiche.... E così l'eresia ha obbligato e costretto ad approfondire la visione di Gesù Cristo; questo è il ruolo positivo che gioca l'eresia, come provocazione alla riflessione della fede.
 - <u>Ruolo negativo</u>: nel momento in cui arriva un'eresia, per paura dell'eresia non si usa più sostenere delle posizioni che prima si sostenevano per timore che possano essere male interpretate; è così per esempio che la ricca riflessione di Ireneo sull'unzione trinitaria battesimale è stata abbandonata per paura delle eresie ed è stata recuperata solo nel XX secolo.

CAP. 3 – PRECISAZIONE DELLA FEDE (VI-VIII SECOLO)

La fede fondamentalmente è già determinata ma bisogna chiarire alcuni particolari ed espressioni. Si farà con tre concili: Costantinopoli II (553), Costantinopoli III (681) e Nicea II (787)

1. Costantinopoli II (553): «Il Signore della gloria crocefisso»

1.1 Il pre-concilio: divisioni e creatività teologica

Il pre-concilio è segnato da un secolo di divisioni nella Chiesa alle quali si cerca di rispondere con una certa creatività teologica destinata a tentare di superare le divisioni teologiche.

1.1.1 Scismi e politica «ecumenica»

- Chiese nestoriane: alcune chiese non hanno accettato il concilio di Efeso, sono le chiese nestoriane che si sono separate dalla grande Chiesa. Loro <u>respingono Efeso e Calcedonia</u>; possiamo interrogarci se la loro cristologia divisiva era reale o verbale che procede da malintesi, ma in ogni caso non hanno accolto i due precedenti concili.
- Chiese monofisite: sono chiese che <u>hanno accettato Efeso ma respingono Calcedonia</u>. Ci chiediamo se la loro teologia sia un miafisismo verbale o se corrisponda realmente a un monofisismo reale (la loro posizione non è quella di Eutiche, ci sono tante sfumature).

Ci troviamo davanti a due realtà ecclesiali che hanno respinto i concili precedenti: nella storia Gesù è segno di contraddizione e proprio a partire dai concili propriamente cristologici si producono questi scismi.

- Grande Chiesa efesina-calcedoniana: ammette tutti e quattro i primi concili;
 - o l'imperatore cerca di reintegrare le chiese nestoriane e le chiese monofisite.
- Tre capitoli: si riferisce a scritti di Teodoreto di Mopuestia, Teodoreto di Ciro e Iba (tre esponenti della scuola antiochena). Le chiese monofisite vogliono la condanna di questi scritti, che considerano di cristologia divisiva. Anche della Grande Chiesa chiedono la condanna di questi Tre capitoli, mentre altri non lo vogliono (in particolare la Chiesa di Roma).

1.1.2 Due correnti nella «Grande Chiesa»?

Nella Grande Chiesa che possiamo individuare due correnti (distinzione a partire dalla fine dell'Ottocento)

- > Calcedoniani: di osservanza stretta
 - Leonzio di Bisanzio: sono legati alla sua figura
 - L'ipostasi di Gesù Cristo appare come l'effetto dell'unione delle due nature che concorre verso una persona, come dice Calcedonia "verso una persona e un ipostasi concorrendo"

- Danno una lettura di Calcedonia più vicina alla scuola antiochena

➤ Neocalcedoniani:

- Leonzio di Gerusalemme
- Considerando <u>l'ipostasi a partire dal movimento di incarnazione dell'ipostasi pre-esistente</u> del Verbo: più che effetto dell'unione è principio e origine dell'unione (il Verbo preesistente unisce a sé la natura umana)
- Danno una lettura di Calcedonia alla luce di Efeso e quindi più vicina alla scuola di Alessandria; capiamo che Costantinopoli II consacra la linea neocalcedoniana

1.1.3 En-ipostasi / In-sussistenza

1.3.1.1 Domande e via di risposta

Si ponevano infatti varie domandi e si cercavano delle vie di risposta.

- ➤ Un'ipostasi può fare sussistere in sé più di una natura? Questo è il problema con Gesù Cristo: l'ipostasi divina fa sussistere la natura divina del Figlio, ma è possibile che faccia sussistere in sé una natura non-divina (umana, creata)?
- ➤ Una natura può sussistere in un'ipostasi di altra natura? Una natura umana, che è una realtà creta, può sussistere in un'ipostasi divina, pur rimanendo se stessa?
- > L'umanità di Gesù Cristo (natura umana) è veramente perfetta se lui non sussiste in un'ipostasi propriamente umana?

1.3.1.2 *Concetti*

Vediamo alcuni concetti:

- Anhypostatos (ente di ragione): nel linguaggio filosofico greco significa <u>una cosa che non gode di sussistenza concreta individuale e quindi vuol dire che non esiste</u>, è un ente di ragione che non esiste realment, perché le nature esistono nelle ipostasi oppure non esistono
- Enhypostatos (ente reale): <u>qualcosa che gode di una sussistenza individuale</u>, quindi è un ente reale. Così si distinguono gli enti di ragione e gli enti reali (per Gesù bisognerà mostrare che è un ente reale non di ragione)
- > **Ipostasi**: sostanza concreta sussistente;
- > **Ipostatico**: indica che una natura può ricevere la sussistenza in una sostanza concreta individuale.
 - Il modo normale è che la natura sussiste in un'ipostasi della stessa natura. Ad es. la natura divina sussiste nell'ipostasi divina del Figlio, o del Padre o del Figlio. La natura umana di Pietro sussiste in un'ipostasi di natura umana di Pietro.
 - C'è un caso unico: è Gesù Cristo. Dobbiamo poter considerare la possibilità che una natura umana sussista in un'ipostasi che sia di altra natura (divina) che faccia esistere

realmente l'umanità di Gesù, facendola sua a livello del suo atto di essere come ipostasi della trinità

1.3.1.3 Modalità dell'ipostatico

Così si sono quattro distinte modalità dell'ipostatico:

- **1. Anhypostatos**: non sussiste, non esiste; si deve evitare di dire questo dell'umanità di Gesù, perché se fosse così significherebbe che l'umanità d Gesù non esiste realmente (docetismo)
- **2. Idiohypostatos**: <u>la natura sussiste nella propria ipostasi</u>; se l'umanità sussiste nell'ipostasi umana di Gesù e la sua divinità sussiste in quella divina, avremo due ipostasi o due persone in Gesù; avremo due ipostasi diverse.
- 3. Heterohypostatos: due sussistenze diverse
- **4. Enhypostatos**: sussiste in un'altra ipostasi; l'ipostasi divina fa sussistere in sé la natura umana; cioè *la natura umana esiste realmente (perché sussiste), e sussiste nell'ipostasi divina*, cioè non in una umana, quindi c'è una sola ipostasi. Si salvaguarda l'unità dell'ipostasi e la duplicità della natura.

Benché non vi sia una natura senza **ipostasi** (*anhypostatos*) o una sostanza **senza persona** (*aprosōpos*) (infatti sia la sostanza sia la natura sono considerate nelle ipostasi e nelle persone), tuttavia non è necessario che le nature unite fra di loro secondo l'ipostasi abbiano ciascuna una **propria ipostasi** (*idian hypostasin*): infatti possono anche concorrere in una ipostasi e non essere **senza ipostasi** e non avere una **ipostasi propria** a ciascuna, ma ambedue una medesima. Infatti, la medesima ipostasi del Verbo, facendo da ipostasi di ambedue le nature, né permette che una di esse sia **senza ipostasi**, né lascia che esse siano di **ipostasi diverse** (*heterohypostatos*) fra loro; e neanche esiste (come) ipostasi ora dell'una ora dell'altra, ma esiste sempre (come) ipostasi di ambedue senza divisione e senza separazione, senza essere divisa in parti e separata, e senza rimanere come una parte qua e una parte là, ma essendo tutta dell'una e tutta dell'altra, indivisibilmente e interamente. Infatti, la carne di Dio Verbo non sussistette con una sua **propria ipostasi**, né diventò un'altra ipostasi in confronto all'ipostasi di Dio Verbo, ma attraverso il suo **sussistere in essa** divenne **sussistente in un'ipostasi** (*enhypostatos*) e non un'ipostasi sussistente per se stessa. Perciò essa non è **senza ipostasi**, e neanche introduce **un'altra ipostasi** nella Trinità (GIOVANNI DAMASCENO, *f. o.*, 53 (III, 9), SC 540, 56-58)

Non esiste una natura che non sussista in un'ipostasi e non è possibile che ciascuna delle due nature sussista in due ipostasi. Giovanni Damasceno esclude l'anhypostatos, l'idiohypostatos, l'eterohypostatos e ha ritenuto valido solo l'Enhypostatos.

1.2 Il Concilio: l'equilibrio efesino-calcedoniano

Si cerca di rileggere il concilio di Calcedonia alla luce di Efeso, con le lettere di Cirillo a Nestorio.

1.2.1 Lo svolgimento

Si veda Storia della Chiesa

1.2.2 I canoni e la loro interpretazione

(CONCILIO DI COSTANTINOPOLI II, DH 421-438)

1.2.2.1 Can. 1: Trinità, creazione e cristologia

- Il primo canone <u>riprende il linguaggio teologico sulla Trinità</u>, che già si era fissato al momento della lettera Sinodale del 382, e articola questo linguaggio alla creazione e alla cristologia.
- Lo articola alla creazione perché applica tre proposizioni diverse alle tre persone divine: creazione dal Padre (fonte e origine), creazione mediante/attraverso/per Gesù cristo (in quanto Figlio), creazione in/nello Spirito (scambio tra il Padre e lo Spirito).
- Se paragoniamo l'inizio e la fine del testo: abbiamo la stessa parola per il Padre e per lo Spirito Santo, mentre per il Figlio inizialmente si dice "Figlio" e alla fine "Signore Gesù Cristo". Questo canone quindi indica l'equivalenza tra l'ipostasi pre-esistente del "Figlio" e l'ipostasi incarnata di "Gesù Cristo".

Chi non confessa del Padre, Figlio e Spirito Santo una sola natura (*physis*) o sostanza (*ousia*), una sola virtù e potenza, Trinità della stessa sostanza (*triada homoousion*), una sola divinità da adorarsi in tre ipostasi (*hypostasis*), cioè persone (*prosōpon*), sia anatema. Perché uno è Dio e Padre, dal (*ex*) quale tutte le cose, e uno Signore Gesù Cristo, per (*dia*) il quale tutte le cose, e uno Spirito Santo, nel (*en*) quale tutte le cose.

1.2.2.2 *Can.* 5, 6, 7: Cirillo vs Nestorio

Questi canoni sono ripresi nella linea di Cirillo contro Nestorio. Vediamo in particolare il can. 7, perché vediamo come il Concilio recupera la famosa espressione discussa di Cirillo, secondo la considerazione intellettuale: si possono distinguere le nature per un atto secondo della mente; collega questo con l'espressione "conosciuto" della formula di Calcedonia.

Così si ricorda che la prima evidenza per noi credenti è l'unicità della persona soggetto Gesù Cristo, solo per un atto della mente possiamo riconoscere in lui la presenza dell'umanità e della divinità. Così si interpreta autenticamente questa formula discussa di Cirillo

C. 7. Se qualcuno, dicendo «in due nature», non confessa che nella divinità e nell'umanità è *conosciuto* il solo Signore nostro Gesù Cristo, così che con questa espressione s'indica la differenza delle nature, dalla quale è divenuta l'ineffabile unione senza confusione, senza che il Verbo passasse nella natura della carne e senza che la carne si trasformasse nella natura del Verbo — ciascuno, infatti, rimane ciò che è per natura anche dopo che è avvenuta l'unione secondo l'ipostasi; ma se costui intende tale espressione come una divisione in parti nel mistero di Cristo; o se, pur confessando nello stesso ed unico Signore nostro Gesù Cristo, Verbo di Dio incarnato, la pluralità delle nature, non afferra *solo secondo la concezione intellettuale* la loro differenza da cui è costituito, che l'unione non sopprime — perché uno è da due, e due per uno —, ma si serve della pluralità delle nature per sostenere che esse sono separate e con una propria ipostasi, costui sia anatema.

1.2.2.3 Can. 8: Cirillo vs Eutiche

È contro Eutiche, si fa l'interpretazione di un'altra espressione di Cirillo: **"una natura incarnata del Verbo"**. Cirillo credeva che fosse un'espressione di Atanasio, ma invece era di Apollinare. Eutiche la aveva interpretata in modo monofisita: dopo l'unione, c'è una sola natura.

Il Concilio recupera e salva la proposta di Cirillo e la interpreta come sinonimo di "una ipostasi incarnata del Verbo".

Se uno confessando che l'unione della divinità e dell'umanità è avvenuta da due nature, o parlando di *una sola natura incarnata del Verbo di Dio*, non intende queste espressioni [nel] senso [...] che, avvenuta l'unione secondo l'ipostasi della natura divina e della natura umana, ne è risultato un solo Cristo; e anzi con questa espressione tenta di introdurre una sola natura o sostanza della divinità e della carne di Cristo, costui sia anatema. Dicendo, infatti, che il Verbo unigenito si è unito secondo l'ipostasi, noi non affermiamo che si sia operata una reciproca confluenza delle nature, ma piuttosto che il Verbo si è unito alla carne pur

rimanendo l'una e l'altra natura ciò che sono. Di conseguenza, uno è anche il Cristo Dio e uomo, della stessa sostanza del Padre secondo la divinità, della stessa sostanza di noi secondo l'umanità [...].

1.2.2.4 Can. 2, 3, 10, 9: paradosso di Cristo

Ci soffermiamo sul can. 10.

"Unus de Trinitate passus est": si riprende una formula dei monaci sciiti, "uno della Trinità è stato crocifisso", che proviene dal 12° anatematismo di Cirillo (*il Verbo ha sofferto nella carne*). <u>Dio nel suo Figlio è stato veramente coinvolto, implicato nell'evento della passione, morte e risurrezione di Gesù; è un modo di prendere sul serio lo scandalo dell'incarnazione e della croce.</u>

C. 10. Se qualcuno non confessa che il Signore nostro Gesù Cristo crocifisso nella sua carne è vero Dio, Signore della gloria e l'uno della santa Trinità, costui sia anatema.

1.2.2.5 Can. 4: «unione secondo la sintesi», ossia secondo l'ipostasi

Riprende l'espressione di Efeso "unione secondo l'ipostasi" (II lettera di Cirillo) e la rende equivalente nell'espressione "unione secondo la sintesi" e "unione secondo la composizione".

Prima dell'incarnazione l'ipostasi del Verbo è ipostasi semplice; unendosi nell'incarnazione, l'ipostasi unisce a sé la natura umana secondo la sintesi o composizione, di modo che l'ipostasi da semplice passa a composta dalle due nature: quella che aveva dall'eternità e quella che ha fatto sua nell'atto dell'incarnazione.

[...] Se non confessa, invece, che l'unione del Verbo di Dio verso la carne animata da un'anima razionale e intelligente sia avvenuta secondo la sintesi/composizione (*kata synthesin/secundum compositionem*), cioè secondo l'ipostasi [...], e di conseguenza [non confessa] una sola ipostasi [composita] (*subsistentiam compositam*) in lui, vale a dire il Signore Gesù Cristo, uno della santa Trinità, costui sia anatema [...] La santa Chiesa di Dio [...] confessa l'unione del Verbo di Dio verso la carne secondo la sintesi/composizione, ossia secondo l'ipostasi. Quest'unione secondo la sintesi/composizione non solo conserva, nel mistero di Cristo senza confusione gli elementi che concorrono, ma non ammette la loro divisione.

I canoni da 12 a 14 condannano i Tre capitoli.

1.2.3 Giudizio sul Concilio e prospettive contemporanee

L'idea dell'ipostasi composta è molto interessante:

- sottolinea meglio l'impatto della realtà umana sul Verbo: è realmente accaduto qualcosa al Verbo al momento dell'incarnazione, alla sua ipostasi che prima era semplice ora è composta perché ha dato sussistenza alla natura umana; l'ipostasi da semplice è divenuta composta, è accaduto qualcosa al Verbo, che è realmente coinvolto e implicato nell'incarnazione
- <u>l'umanità di Gesù è personalizzata</u>, perché proprio è l'ipostasi o persona divina che personalizza la realtà umana; <u>la realtà umana di Gesù non è senza personalità</u>, <u>perché è</u> <u>personalizzata dell'ipostasi del Verbo</u>. Si risponde all'accusa per cui l'umanità assunta sarebbe spersonalizzata

"Uno della Trinità è stato crocifisso": qui abbiamo <u>l'unica e tutta la verità del cristianesimo</u> (Rahner); abbiamo *l'incarnazione e il mistero pasquale come qualcosa che ha implicato Dio nella storia della salvezza*, significa esprimere in modo conciso tutta l'unica verità del cristianesimo.

Perché questo sia possibile ci vuole una certa <u>visione di Dio e dell'uomo</u> che sia <u>de-ellenizzata</u>: perché l'ipostasi divina possa far sussistere in sé una realtà umana e perché una realtà umana possa sussistere senza sparire nell'ipostasi divina, <u>bisogna pensare un Dio capace dell'uomo e un uomo capace di Dio</u> (*Deus capax hominis, homo capax Dei*). Ciò è impensabile senza la creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio.

1.3 Il post-concilio: l'intuizione cirilliana in cristologia

L'eredità che trasmette a noi è la ricchezza dell'intuizione di Cirillo.

Ritorniamo nella distinzione tra le due cristologie

- ➤ Cristologia espressiva: più fedele all'intuizione di Cirillo; si parte *dal primato dell'unità della persona di Gesù Cristo* di fronte al Padre, e solo *in un secondo momento* si considera, per atto della mente, *la distinzione delle nature*;
- senza perdere di vista l'asimmetria tra le due nature e la loro compenetrazione
- si pensa "la ruota nella ruota": il Verbo eterno si esprime pienamente, è generato, si imprime nella realtà umana
- > Cristologia distributiva: si parte dalla dualità delle nature e poi si passa all'unità della persona
- raddoppiamento delle proprietà: due memorie, due intelligente, due volontà, due scienze...
- c'è un faccia a faccia anima/Verbo
- si riflette su <u>Gesù in quanto Dio e in quanto uomo</u>: è complicata quando si deve tornare all'atto unico che va sempre attribuito alla persona (se ne occuperà Costantinopoli III)

2. Costantinopoli III (680-681): «Non ciò che voglio io, ma ciò che vuoi tu»

2.1 Il pre-concilio: monotelismo e mono-energismo

2.1.1 Questione: azione e principio di azione

Distinguiamo bene

- Azione (persona): gli atti sono attribuiti alla persona, è la persona che agisce, che patisce, che parla, che compie un'azione.
 - Ad es. nella preghiera dell'agonia, si fa sentire l'io di Gesù in relazione con il tu del Padre,
 a livello della relazione personale tra Gesù Figlio umanato e il tu del Padre (il pronome "io" è indicativo della persona)

Abba, Padre! Tutto è possibile a *te*: allontana da *me* questo calice! Però non ciò che voglio *io*, ma ciò che *tu* [vuoi]» (Mc 14,35b-36).

- È <u>Gesù</u>, come persona del verbo umanato, che <u>va alla passione</u>, come unico soggetto teandrico (divino-umano); quindi gli atti sono attribuiti all'agente unico soggetto teandrico.

- ➤ <u>Principi di azione (natura)</u>: anche se c'è l'unità dell'azione addebitata alla persona, si possono distinguere due principi di azione insiti nelle due nature?
 - <u>Volontà</u>: intendiamo la *facoltà di volere*, propria della natura
 - Principio di attività: energia/operazione, è principio di attività; non parliamo a livello degli
 atti compiuti, ma ai principi, facoltà di azione presenti come dinamismo intrinseco nelle
 nature

2.1.2 Contesto: dal *Patto d'unione* (633) al *Typos* (647)

Il contesto si rifà a vari documenti:

> Sergio di Costantinopoli/Papa Onorio:

- Per Sergio in Gesù c'è un solo agente
- Considera che se devo parlare di due energie, due operazioni, allora dovrei confessare due volontà o facoltà di volere da cui dipendono poi queste energie; ma considera l'alterità come necessaria contrarietà: se le volontà sono due, necessariamente sono contrarie; ma questo è impossibile in Gesù cristo. Quindi la conclusione che sembra imporsi è che c'è una sola volontà (perché se fossero due, sarebbero contrarie)
- Schema delle due nature: fa evolvere il dibattito verso un'interpretazione dell'agonia, dove si parla della volontà, ma con uno schema ermeneutico delle due nature, intese non più come strumento concettuale per discernere la realtà teandrica di Gesù, ma come uno schema che si impone al racconto dell'agonia. L'agonia colloca Gesù nel rapporto io-tu con il Padre. La lettura che fa Sergio è che si tratta di un dibattito non più tra Gesù e il Padre, ma in Gesù stesso: il Verbo da una parte e la sua umanità dall'altra parte; c'è un faccia-a-faccia tra le due nature in Gesù. Questo schema accompagnerà la controversia e sarà ripreso da Massimo il confessore

Papa Onorio aveva approvato l'idea di una volontà di Gesù e per questo a Costantinopoli III sarà condannato come eretico.

L'espressione due energie [...] avrebbe come conseguenza che si confesserebbero due volontà che si comportano in modo contrario l'una rispetto all'altra, come se da una parte il Dio Verbo avesse voluto compiere la passione salvatrice e, dall'altra parte, l'umanità che sta in lui, avesse resistito alla sua volontà essendole contraria. Facendo ciò, s'introdurrebbero due esseri che vogliono cose contrarie [...] in nessun momento la sua carne, animata da un'anima razionale, ha compiuto il suo movimento naturale separatamente, o di propria iniziativa, in modo contrario al comando del Dio Verbo che le era unito secondo l'ipostasi; questo movimento naturale, l'ha compiuto quando il Dio Verbo lo voleva, come lo voleva e tante volte quante lo voleva (Sergio di Costantinopoli, in Mansi, XI, 533E-536°)

> Sofronio di Gerusalemme/Massimo il Confessore

- Entrambi sostengono invece l'<u>esistenza di due volontà ed energie</u>: si tratta di due facoltà che spettano alle nature, che sono due

2.1.3 Massimo il Confessore (ca. 580-662)

> si parte da due presupposti che si impongono alla sua lettura dell'agonia

- il racconto dell'agonia ci pone Gesù, il suo io, la sua persona di fronte al Padre. Massimo fa un piccolo ragionamento: c'è una sola volontà in tutta la Trinità, c'è una sola natura divina comune al Padre, al Figlio e allo Spirito e quindi una sola volontà nella Trinità. Quindi la volontà di cui si parla nell'agonia non può essere questa volontà trinitaria. Allora significa che è la volontà umana. Così si leggerà l'agonia come un dibattito non più tra Gesù e il Padre, ma in Gesù tra le due volontà (tra le due nature).
- Per Massimo <u>l'umanità di Gesù</u>, come aveva già detto Gregorio di Nazianzo, <u>è totalmente divinizzata dall'unione secondo l'ipostasi</u>, quindi deve essere <u>in un'immediata piena sinfonia con la divinità</u>. Così Massimo è portato a sottolineare il raggiungimento immediato della sinfonia tra le due volontà, mentre sappiamo che il racconto dell'agonia, pur indicando dall'inizio alla fine il desiderio di Gesù di fare la volontà del padre (esse re in sinfonia), mostra il cammino duro, la lotta, il sudore di sangue, la preghiera per raggiungere questa sinfonia. Un po' anche Massimo e il Concilio cercano di sottolineare la sinfonia tra le due volontà, per contrastare Sergio.

> Cambia posizione intellettuale

- In un primo tempo aderiva alla posizione di Sergio, poi grande a Sofonio cambia posizione.
 - In un primo momento è portato a distinguere in Gesù il logos (natura, non nel senso del Verbo eterno) e il tropos (modo concreto di volere): Gesù aveva un logos della natura umana simile al nostro, quindi ha una facoltà di volere razionale esattamente simile come la nostra; ciò che è dissimile tra noi e lui non si gioca a livello del logos, della natura, ma a livello del tropos: il nostro tropos è peccatore, il nostro volere può portarsi su cose non ordinate al nostro fine, mentre Gesù avendo un'umanità divinizzata, ha un tropos innocente. Gesù si distingue da noi per il modo di volere, che è sempre giusto, ma non per la natura.
- Al momento dell'incarnazione Cristo ha assunto il **logos di dignità**
 - Al momento dell'agonia si è appropriato per un motivo economico del <u>logos</u> <u>d'indegnità</u>; se <u>ne fa proprio</u>, non lo assume come tale, per convertirlo, trasformarlo <u>nel suo tropos obbediente</u>. Questo è il movimento della preghiera dell'agonia: per un momento prende il nostro logos di insubordinazione, che vuole fuggire la passione, per convertirlo nel suo tropos di obbedienza ("non ciò che voglio io ma ciò che vuoi tu")
- Distingue in Gesù la presenza della volontà naturale razionale, propria della natura umana, dalla volontà deliberativa o gnomica. Gesù non ha la volontà deliberativa: non è ordinata al fine, ma delibera sulle celte per ordinare i mezzi al fine; questa suppone necessariamente il dubbio, che in Gesù non può esserci, quindi non c'è questa volontà in Gesù. Egli non potrebbe compier vere e proprie deliberazioni.
- Anche il primo movimento dell'agonia potrebbe essere un movimento di per sé positivo: c'è nella natura umana un'adesione all'essere, che è un bene. Lo spavento secondo la natura che Gesù sente all'inizio proviene da questa sua adesione positiva all'essere; finché lui accetta il fatto che andare alla passione è proprio il modo di realizzare per se stesso e per gli altri questa pienezza di essere, al quale aderisce. Il primo come il secondo compimento dell'agonia fanno parte di questa adesione positiva all'essere.

Essere per natura capace di volere non è la stessa cosa che volere, così come essere per natura capace di parlare non è la stessa cosa che parlare. La capacità di parlare è sempre presente, ma [colui che la possiede] non parla sempre. Perché l'una [la capacità di parlare] è dell'ambito dell'essenza e fa parte della ragione della natura, mentre l'altra [il fatto di parlare] è dell'ambito della volontà ed è modellata dalla deliberazione di colui che parla. Il fatto di essere sempre capace di parlare appartiene alla natura, mentre il fatto di parlare in un modo determinato appartiene all'ipostasi. È lo stesso tra «essere capace di volere» e «volere» (Massimo il Confessore, Op. 3, 4, in L'agonie du Christ, Migne (Les Pères dans la foi 64), Paris 2007, 116-117)

C'è infatti uno spavento secondo la natura e un altro contrario alla natura. Lo spavento secondo la natura è la potenza di conservazione nell'essere che suscita un irrigidimento; lo spavento contrario alla natura, è un irrigidimento non conforme alla ragione. Quello che è contrario alla natura, [...] il Signore non l'ha per niente ammesso; ma quello che è secondo la natura, poiché è l'indizio della potenza difensiva dell'essere iscritta nella natura, egli l'ha accettato volentieri per noi, perché è buono [...] tutto ciò che c'è di naturale in Cristo ha anche, legato all'elemento essenziale (*logos*) che ci si trova, il modo (*tropos*) che supera la natura, affinché la natura sia confermata con l'elemento essenziale (*logos*) e l'economia con il modo (*tropos*) (MASSIMO IL CONFESSORE, *Pyrr.*, PG 91, 297 D)

L'ordine della preghiera [dell'agonia] è qui normativo. Da una parte, l'accettazione della passione deve seguire la resistenza alla morte, perché se no, quella resistenza sarebbe il rifiuto di operare la nostra salvezza. Dall'altra parte, la resistenza alla morte deve precedere l'accettazione della passione, senza la quale questa accettazione non sarebbe la nostra salvezza dalla morte e dall'agonia (P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Beauchesne (Théologie historique 69), Paris 1983, 279-280)

2.1.4 Alcune definizioni: volontà, energia, logos, tropos

- ➤ <u>Volontà sensibile</u>: un movimento istintivo (infra-razionale) della sensibilità, tramite la quale la sensibilità cerca il piacere e fugge il dolore. Questo esisteva in Gesù, ma era pienamente ordinata alla ragione, obbediva ad essa.
- ➤ <u>Volontà razionale naturale</u>: potenza appetitiva che tende verso ciò che è conforme alla natura (fine). C'era pienamente in Gesù.
- ➤ <u>Volontà razionale deliberativa/gnomica</u>: facoltà di discernere, giudicare, scegliere i mezzi ordinati al fine. Questo non esisteva secondo Massimo in Gesù, perché suppone un dubbio, un'esitazione che non può esistere in Gesù.
- ➤ **Elezione**: scelta deliberata dell'oggetto concreto voluto. Non esiste in Gesù, perché suppone una deliberazione che in Gesù non può esserci.
- Energia/operazione: principio di attività che opera il passaggio dalla potenza all'atto. Questo dinamismo naturale deve esistere nella persona di Gesù, in quanto fa parte della su natura umana.
- ➤ <u>logos</u>: non è il Verbo, ma <u>ragione che ordina la natura verso il suo fine</u>. È simile in Gesù come in noi.
- **tropos**: modo particolare di volere. È diverso tra Gesù e noi, noi abbiamo un tropo peccatore che fa che vogliamo che non ordinate al nostro fine; Gesù ha un tropos innocente, perché ha un'umanità divinizzata.

La potenza appetitiva di ciò che è secondo la natura, tende verso ciò che è conforme alla natura e comprende le proprietà legate alla natura (MASSIMO IL CONFESSORE, *Op.* 16, 6, in *L'agonie du Christ*, 89)

Perché se in quanto uomo egli fosse realmente sprovvisto di volontà naturale, non sarebbe realmente divenuto un uomo perfetto; e se non fosse divenuto un uomo perfetto, non sarebbe divenuto un uomo affatto (MASSIMO IL CONFESSORE, *Op.* 3, 10, in *L'agonie du Christ*, 119)

Perciò la sua umanità differisce dalla nostra, non secondo il *logos* della natura, ma secondo il *tropos* nuovo della sua genesi [...] Il suo volere è propriamente naturale, come il nostro, ma è segnato dall'impronta divina, in modo superiore a noi (MASSIMO IL CONFESSORE, *Op.* 4,8., in *L'agonie du Christ*, 31)

2.1.5 Sinodo del Laterano (649): definizione di fede e canoni

(SINODO DEL LATERANO, Professione di fede, DH 500-522)

Tenuto alla presenza di Martino I e di Massimo il Confessore, che sembra essere stato l'ispiratore del concilio.

> Due volontà e operazioni legate alle due nature

- È collegato alla <u>finalità soteriologica</u>: due volontà e operazioni che insieme concorrono alla salvezza. La salvezza è una logica di alleanza tra Dio e l'uomo e si verifica nella persona di <u>Gesù</u>, che <u>ha voluto e operato la nostra salvezza divinamente e umanamente, con il concorso delle due volontà e operazioni</u>.
- Questo si esprime sia nella professione di fede, sia nei can. 10-11 che mettono l'accento sulla sinfonia: Sergio non riusciva a capir come alterità potesse significare non necessariamente contrarietà. Qui si dice che <u>c'è alterità, ma alterità sinfonica</u>.
- ➤ Can. 15: energia teandrica, attribuita allo Pseudo-Dionigi; aveva parlato di una nuova energia teandrica e i monoenergisti avevano usato questo a loro favore. Il sinodo riprende questa espressione e ne dà l'interpretazione autentica: non significa che non ci sono due volontà, e operazioni come facoltà naturali, ma significa che tutte e due in sinfonia concorrono all'unico atto teandrico dell'unico soggetto teandrico Gesù Cristo.

E come confessiamo le sue due nature unite senza confusione né divisione, così come due volontà (*thelēma*), secondo le nature, la divina e l'umana, e due operazioni (*energeia*) naturali, la divina e l'umana, e questo per confermare perfettamente e senza omissione che lo stesso e unico Signore nostro e Dio Gesù Cristo è veramente per natura Dio perfetto e uomo perfetto — a eccezione del solo peccato — che vuole (*thelein*) e opera (*energein*) nello stesso tempo divinamente e umanamente la nostra salvezza.

C. 15. Se qualcuno [...] ritiene [...] l'energia teandrica come una sola e non la professa invece duplice secondo i santi Padri, cioè divina e umana, ovvero (ritiene) che il nuovo concetto su di essa «teandrica» indichi una sola operazione e non manifesti invece l'unione paradossale e soprannaturale di ambedue, sia condannato.

2.2 Il Concilio: soteriologia dell'alleanza

2.2.1 Testo della definizione

> Chiave di lettura

- "secondo la distinzione concettuale": è fornita dal papa Agatone nella sua lettera scritta al Concilio, dove <u>riprende l'espressione di distinzione concettuale (Cirillo)</u>. Questo modo considera le due volontà e le due operazioni allo stesso modo: <u>di fronte a noi abbiamo sempre l'unità del soggetto Gesù Cristo e l'unità dei suoi atti che non necessariamente teandrici, ma possiamo per un atto della mente, di contemplazione, scorgere la presenza delle due volontà,</u>

<u>due operazioni</u>. Questo permette una lettura più fedele al testo dell'agonia: mantiene la dimensione personale del racconto e non impedisce l'operazione della nostra contemplazione che discerne la presenza delle due volontà e operazioni naturali.

 Altra chiave di lettura: indica questa <u>affiliazione tra l'apollinarismo</u> (negava l'anima razionale e le sue facoltà di memoria, intelligenza e volontà), <u>il monofisismo</u> (assorbire la natura umana in quella divina) <u>e il monotelismo/monoteismo</u>; c'è una affiliazione teologica tra queste posizioni

> Due volontà e due operazioni

- Riprende più o meno gli avverbi di Calcedonia (cambia qualcosina, ma non significativamente): l'idea che è senza divisione, mutamente, separazione, confusione... queste due volontà e operazioni si applicano come già quanto detto per le due nature.
- Si insiste fortemente sulla <u>sinfonia</u>: contro l'idea che "due volontà" significa "contrarietà", si va all'altra opposta sottolineatura della sinfonia; <u>è un'alterità sì, ma in sinfonia</u>. La sua volontà umana segue senza opposizione e riluttanza la sua volontà divina, il che è vero ma trascura la dimensione di agonia, lotta intensa, che ha vissuto Gesù nel cammino verso la <u>sinfonia</u>. Il concilio non cita il testo dell'agonia, ma Gv 6,38 dove Gesù dice: "sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma quella di colui che mi ha mandato". Coì si accentua la sinfonia e non sul cammino compiuto da Gesù per arrivarci.
- <u>Irradiazione reciproca delle nature</u>: nella persona di Gesù irradiano le due nature, <u>splende in tutta la bellezza, pienezza l'umanità e la divinità</u>. Non si dice come Calcedonia soltanto "le proprietà sono salvate" (Leone Magno, Tertulliano), si dice di più: le proprietà irradiano l'una l'altra, splendono l'una l'altra.
- Queste volontà concorrono insieme alla salvezza: si sottolinea <u>la logica di alleanza</u>; l'umanità non è stata assunta solo per essere salvata ma anche per essere salvatrice di se stessa.
 L'umanità partecipa attivamente alla sua salvezza, perché Gesù ci salva in quanto Dio e in quanto uomo, mediante le sue due volontà.

Proclamiamo in lui [...] due volontà o voleri (*thelēsis toi thelēma*) naturali e due operazioni (*energeia*) naturali, senza divisione, senza mutamento, senza separazione o confusione. Le due volontà naturali non sono contrarie fra loro [...], ma la sua volontà umana segue, senza opposizione o riluttanza, o meglio, è sottoposta alla sua volontà divina e onnipotente [...]. Come, infatti, la sua carne è detta la carne del Verbo di Dio, e lo è realmente, così la volontà naturale della sua carne è detta ed è volontà propria del Verbo di Dio, secondo quanto egli stesso afferma: «Sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato» (Gv 6,38). Egli afferma essere sua la volontà della sua carne, poiché anche la carne è diventata sua. Come, infatti, la sua carne tutta santa, immacolata e animata, sebbene deificata, non è stata cancellata, ma è rimasta nel proprio limite e nella propria ragione di essere (*logos*), così la sua volontà umana, anche se deificata, non fu annullata, ma piuttosto salvata, secondo quanto dice Gregorio il teologo: «Perché il suo volere — di colui che si considera in quanto Salvatore — non è contrario a Dio, essendo totalmente divinizzato».

Noi glorifichiamo nello stesso Signore nostro Gesù Cristo, nostro vero Dio, due operazioni naturali, senza divisione, senza mutamento, senza separazione o confusione, cioè un'operazione divina e un'operazione umana, secondo quanto afferma [...] Leone [...]: «Ciascuna natura agisce in comunione con l'altra secondo ciò che le è proprio; il Verbo opera ciò che è proprio del Verbo, il corpo compie ciò che è proprio del corpo» (Cfr. LEONE MAGNO, *Tomus ad Flavianum*, che non diceva «corpo», ma «carne»)

Credendo che l'uno della Santa Trinità è, dopo l'incarnazione, il Signore nostro Gesù Cristo, nostro vero Dio, noi diciamo che due sono le sue nature che s'irradiano (*dialampō*) nella sua unica ipostasi, nella quale,

lungo tutta la sua esistenza secondo l'economia, egli ha manifestato i suoi miracoli e le sue sofferenze, non in apparenza ma in verità. La differenza delle nature in questa stessa e unica ipostasi è *conosciuta* dal fatto che ciascuna natura vuole e opera ciò che le è proprio in comunione con l'altra. Per questa ragione noi glorifichiamo due volontà e due operazioni naturali che concorrono insieme alla salvezza del genere umano (CONCILIO DI COSTANTINOPOLI III, *Definizione di fede*, DH 553-559)

2.2.2 Interpretazione e prospettiva

- Il centro di gravità si sposta <u>dall'incarnazione</u> (<u>primi concili</u>) alla <u>passione</u>: la riflessione attorno all'agonia ha fatto progredire la riflessione sulle volontà e operazioni, anche se il Concilio non fa riferimento al quel testo.
- Irradiazione reciproca: vedi sopra

Salvezza:

- o viene <u>dal concordo di due volontà e di due operazioni</u>; la logica di alleanza si manifesta già nella persona stessa di Gesù Cristo
- O Si sposta l'accento <u>dalla mediazione discendente</u> (azione di Dio nella salvezza) <u>a quella ascendente</u> (azione dell'uomo nella salvezza).
- Non si dice solo che "ciò che non è assunto, non è salvato", ma qualcosa di più: "ciò che è assunto, è assunto per poter partecipare attivamente alla salvezza".
- Agonia: non è stata presa in considerazione la lotta di Gesù, perché si vuole insistere sulla sinfonia delle volontà e delle operazioni, ma si trascura il cammino doloroso di Gesù verso quella sinfonia

2.2.3 Alcune problematiche

2.2.3.1 La libertà, proprietà della natura o della persona?

Parecchi autori, sostengono che volontà sia sinonimo di libertà, quando presentano la dottrina del concilio facilmente usano una parola per l'altra: quindi "due volontà" significherebbero "due libertà". Ma allora la libertà è proprietà della natura o della persona? Begasse sostiene che <u>la libertà è legata alla persona più che alle nature</u>, quindi non è un sinonimo di volontà. La libertà riguarda la persona come realtà spirituale chiamata ad autodeterminarsi: include ma anche trascende le facoltà dell'anima (memoria, intelligenza e volontà). La libertà è più da mettere in relazione con la persona, l'unica persona teandrica di Gesù Cristo e per questo non si parla di due libertà.

2.2.3.2 Impeccabilità, libertà e preghiera di Gesù

- Partiamo da un'analogia. Più una persona si avvicina a Dio, più cresce in libertà; più muoiono gli attaccamenti del vecchio uomo, più nasce la libertà della nuova creatura. Per questo il santo è più libero rispetto al peccatore indurito. Se questo vale per noi, questo vale ancora di più dove l'unione è più intima tra Dio e l'uomo, cioè nel caso di Gesù Cristo. Per questo possiamo dire che Gesù è l'uomo più libero che esista.
- Quando diciamo che Adamo poteva non peccare, ma ha peccato; di Cristo diciamo di più: Cristo
 non poteva peccare. Quando diciamo questo qualcuno dice che Gesù non era libero. Ma è tutto al
 contrario: proprio perché era libero che non peccava, perché peccare è un'espressione di
 schiavitù, mentre vivere ordinati al fine è il segno della vera libertà. Quindi l'impeccabilità di

Gesù non significa non-libertà di Gesù, ma significa che era 'uomo più libero esistente. Così anche Dio è libero per eccellenza, anche se non può peccare.

- Laddove non si seguono Massimo il Confessore e il Damasceno, loro non vogliono riconoscere la presenza della **volontà deliberativa**, perché questa implica per loro necessariamente il <u>dubbio</u> e <u>l'esitazione</u>, che non possono esistere in Cristo. Ma c'è un modo di concepire la volontà deliberativa e la scelta che non implica con necessità il dubbio e l'esitazione: è l'interpretazione di Tommaso, che il prof segue riprendendo Ignazio di Loyola.
- Ignazio di Loyola parla di **tre tempi di elezione**; il primo tempo è quando Dio attira la volontà in modo tale che senza dubitare ne poter dubitare l'anima segue ciò che le viene mostrato; quando la mozione interiore data da Dio nell'anima è talmente chiara che l'anima non dubita e non può dubitare. Ciò che per noi può capitare ogni tanto, questo capitava sempre in Gesù: tutte le sue elezioni erano di primo tempo: sceglieva senza dubitare né poter dubitare.
- La **preghiera** è espressione della relazione filiale in noi e lo era nel caso di Gesù; la libertà massima viene a Gesù dall'unione secondo l'ipostasi ma anche dalla presenza dello Spirito Santo nella sua vita e questo si esprime nella sua preghiera filiale, la preghiera rivolta al Padre e fatta nello Spirito Santo.
- È in questa preghiera filiale il luogo in cui Gesù <u>accoglie il dono della libertà</u> che gli permette di scegliere il bene con un'evidenza interiore di primo tempo ma non impedisce che possa essere sottomesso alle tentazioni esteriori, quelle che vengono dal diavolo. Gesù può essere tentato dall'esterno dal diavolo ma senza complicità interiore. In noi la tentazione può procedere in parte da fuori (diavolo) ma anche dal di dentro (complicità). Questo non poteva esistere in Gesù, ma poteva essere tentato esteriormente: si vedano le tentazioni del deserto e la croce.

2.3 Il post-concilio: verso la cristologia «distributiva»

- Si mette in atto una specie di logica di raddoppiamento, si perde un po' il senso del primato dell'unità della persona di Gesù. Si perde questa idea dell'importanza di considerare le due volontà come le due nature quali strumento della nostra contemplazione di Gesù, che va considerato interiore all'unità della sua persona.
- Quindi ci sono due nature, quindi ci sono due volontà, due operazioni, due liberi arbitri, due sapienze e due conoscenze (Damasceno va in questa direzione).
- Formalmente si mantiene l'ortodossia di Calcedonia, perché si continua ad affermare la presenza dell'unica persona, unica ipostasi, si continua a parlare di sinfonia tra queste due volontà, ma è difficile una volta che si entra in uno schema di raddoppiamento a non essere indotti a pensare a due soggetti volenti, operanti, liberi, pensanti. Finché siamo nell'ambito delle volontà, questo funziona: Gesù va alla passione come persona, perché lo vuole divinamente e umanamente. Ma quando si svilupperà la questione della scienza di Gesù (Medioevo), questo modo di ragionare può portare a un vicolo cieco, un'impasse: posso dire che Gesù è onnisciente in quanto Dio, apprende in quanto uomo, ma come posso dimenticare che sapere una cosa è un atto e va affermato della persona. Gesù che sa tutto in quanto Dio e che apprende in quanto uomo: significa che sa tutto come persona, e quindi cosa significa che apprende?

 Nel mondo contemporaneo c'è un rovesciamento estremo: si critica Calcedonia a causa dello schema delle due nature, che sembra creare una specie di <u>Cristo</u> "<u>schizofrenico</u>", che ha due realtà una accanto all'altra.

Corrispondentemente alle due nature, ha in modo duplice le proprietà naturali delle due nature: due volontà naturali, quella divina e quella umana, due operazioni naturali, quella divina e quella umana; due liberi arbitri naturali, quello divino e quello umano, e anche la sapienza e la conoscenza, quelle divine e quelle umane (Giovanni Damasceno, *f.o.*, 57 (III, 13), SC 540, 76)

3. Nicea II (787): «Icona del Dio invisibile»

Si tiene dove si è tenuto il primo concilio: come una sorta di inclusione, ricapitola quando accaduto prima.

3.1 *Il pre-concilio: lo statuto dell'immagine*

3.1.1 La problematica

Possiamo rappresentare il mistero cristiano e venerarlo attraverso delle immagini e delle icone?

La problematica che sta dietro è quella dell'incarnazione e dello statuto della carne glorificata di Cristo. Se posso rappresentarlo perché il Verbo si è incarnato, se posso venerarlo tramite un'icona suppone che il risorto ha mantenuto lo statuto della sua carne, umanità in modo glorificato.

Quindi si pone il problema della comprensione dell'incarnazione e dello statuto attuale del risorto, lo statuto attuale della sua carne glorificata.

- Si pone un problema di interpretazione della Scrittura:
 - Nell'AT c'è un testo del decalogo, un testo fondamentale, Es 20,4 con un comandamento di non fare idolo, immagini né delle cose di lassù, né delle cose di quaggiù, di non adorarle, di non servirle. È un testo molto forte contro il culto dell'immagine; era un argomento forte della corrente iconoclasta
 - Nel NT: in Gv 4,23-24 Gesù dice alla samaritana che i veri adoratori adorino il Padre in spirito e verità; così si può essere interpretato contro il culto delle immagini in ambito cristiano.
 - C'è anche il testo di Col 1,15 che parla di "icona del Dio invisibile": Gesù è l'unica icona e non dobbiamo farne altre? Oppure visto che il Dio invisibile si è reso visibile, sono autorizzato a rappresentarlo?
- Manca un consensum patrum (è più facile quando una dottrina ha il consenso generale dei Padri) su questo argomento: alcuni Padri erano favorevoli al culto delle icone e altri non lo erano
- Gioca un ruolo importante la *Lex orandi* tramite l'arte cristiana: dal III sec rappresenta in figura il mistero cristiano in vari modi, arte cristiana a favore del culto delle icone
- Rahner: dice che c'era uno scontro tra due concezioni dell'immagine. Nella concezione aristotelica l'immagine è un segno esteriore di una realtà staccata da una realtà a cui rimanda,

dice qualcosa di questa realtà ma in modo estrinseco: l'uomo parte da una cosa sensibile per andare a una consa non sensibile. C'è anche una concezione platonica dell'immagine: l'immagine partecipa alla realtà della cosa rappresentata e quindi rende presente la cosa, ne da una certa presenza reale. La visione aristotelica è più quella dell'occidente cristiano (l'icona che rinvia all'oggetto rappresentato) mentre quella platonica è più quella della tradizione dell'oriente cristiano (l'icona che rende presente l'oggetto rappresentato)

Un duplice concetto di immagine [...]: uno, più aristotelico, per il quale l'immagine è il segno esteriore di una realtà da essa staccata, verso la quale indirizza pedagogicamente l'attenzione dell'uomo in quanto essere sensibile; e uno più platonico, secondo il quale l'immagine partecipa alla realtà della cosa rappresentata e rende possibile in misura maggiore o minore la presenza reale di quanto in essa abita (K. RAHNER, «Sulla teologia del simbolo», in *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Paoline, Roma 1965, 91).

3.1.2 Politica iconoclasta (692-787)

Nel 692 ha avuto luogo il concilio, mai stato riconosciuto da tutte le chiese come concilio ecumenico, il quale aveva detto che si poteva rappresentare l'icona umana di Cristo; prima si rappresentava Cristo in forma simbolica, ad esempio con l'agnello, poi a partire dalla logica dell'incarnazione si suppone di rappresentare il volto di Cristo.

A partire dal 730 fino al concilio si scatena da parte degli imperatori di Costantinopoli la politica iconoclasta. Perché? Ci sono tre ipotesi interpretative:

- Forse come reazione all'iconolatria popolare: in ogni epoca la relazione con le immagini di pietà popolare può diventare superstizione, idolatrica e c'è una corrente che vuole purificare questo (per esempio dopo il CVII)
- Influsso dell'Islam: un influsso che diviene sempre più presente, a contatto con l'oriente cristiano. Un decreto di un califfo aveva vietato le immagini cristiane e l'islam non vuole rappresentare Dio in immagini (come il primo Testamento) e per questo i cristiani tendono a mostrare la loro purezza (non idolatrici) perché contaminati da questo ambiente, sono costretti a rinunciare alle immagini
- Presenza di un <u>Monofisismo latente</u>: se c'è un certo monofisismo latente nella mente cristiana, per il quale l'umanità di fronte al divino conta poco ed è più o meno assorbita nel divino, essendo chiaro che la divinità non può essere rappresentata, si capisce che secondo questa prospettiva sembra impossibile rappresentare validamente Cristo nelle immagini.

3.1.3 Due teologie a confronto

Vediamo due teologie a confronto: quella contraria (iconoclasta) e quella favorevole (iconodula)

3.1.3.1 La teologia iconoclasta

- visione <u>univoca</u> dell'immagine:
 - o considera che solo l'immagine è il Figlio eterno, che è della stessa *ousia* del Padre; nessuna immagine dipinta può essere della stessa sostanza, quindi non può essere accolta come immagine

- o <u>nell'eucarestia (</u>Cristo realmente presente con la sua divinità e umanità) abbiamo l'unica immagine accettabile, perché è Cristo nella sua sostanza
- è un approccio sillogistico: ci sono nei loro testi molti ragionamenti; la persona del verbo non la posso rappresentare se non con le due nature, la natura divina non la posso rappresentare; quindi o sto facendo una mescolanza delle nature per rappresentarla oppure devo ipostatizzare la natura umana e così cado o nel monofisismo o nel nestorianesimo; quindi non posso rappresentare l'immagine. Dietro c'è sempre l'idea che l'umanità non è idonea a rappresentare il divino
- Dio non è rappresentabile: c'è il divieto di Es 20,4; c'è dietro un monofisismo soggiacente: se la natura umana è stata diluita nella natura divina, non posso fare immagini senza cadere nell'idolatria

3.1.1.2 La teologia iconodula

- ha una visione <u>analogica</u> dell'immagine
 - il Damasceno distingue sei tipi di immagine: il Figlio è il primo, ma posso considerare anche il pensiero di Dio, l'uomo (anche immagine di Dio), la Scrittura (che rispecchia Dio), prefigurazioni dell'AT, le immagini materiali (come l'icona dipinta). Partecipano a dei gradi diversi della realtà dell'immagine per eccellenza che è il Figlio e a parte la prima (il Figlio), c'è una relazione di somiglianza e di differenza, a maggior ragione per l'icona materiale dipinta.
 - si riferisce alla tradizione orante della Chiesa che già da secoli prega Cristo attraverso le sue immagini
 - Incarnazione: l'incarnazione cambia rispetto a prima (Damasceno)
 - O Gv 14,9 «chi ha visto me ha visto il Padre»: a partire dal momento che il Verbo si è fatto visibile cambia qualcosa per Dio e cambia qualcosa per l'uomo. L'uomo che aveva perso la possibilità di rappresentare Dio con il peccato, ora è di nuovo idoneo a rappresentare il divino grazie a Cristo
 - Quindi dietro c'è l'unione secondo la sintesi o composizione e la Pericoresi delle nature, cioè la loro compenetrazione: concetto nato nell'ambito della cristologia nel IV sec. fino a Damasceno che la usa e la fa passare in trinitaria
 - o C'è anche l'idea di una trasfigurazione operata dalla carne di Gesù, dalla carne glorificata che fa sì che la realtà della carne e della materia diventi capace di rappresentare il divino.

L'incarnazione cambia fondamentalmente e <u>permette di interpretare diversamene Es 20,4</u>, proprio perché Dio si è unito secondo la sintesi o composizione all'umanità, l'ipostasi da semplice è divenuta composta, perché c'è questa compenetrazione delle nature, una restaurazione delle creature che diventano di nuovo capaci di rappresentare il divino.

[L'immagine] è somiglianza, modello, rappresentazione che mostra colui di cui è l'icona. L'icona non è lo stesso prototipo [...] Si trova sempre una differenza su un punto o su un altro: se no, non sarebbe altra cosa che esso (GIOVANNI DAMASCENO, *Immag*. III, 16; cfr. I, 9, de Gruyter, Berlin – New York, 1969,125; cfr. 83-84)

3.2 *Il Concilio: l'orizzonte pastorale*

3.2.1 La definizione di fede

(Cfr. CONCILIO DI NICEA II, DH 600-603)

- In Mt 28,20 si punta subito sullo statuto del risorto, sulla sua umanità glorificata, la sua umanità non è una parentesi chiusa ma il Figlio incarnato nella Trinità: c'è il mistero dell'uomo glorificato nel mistero della Trinità stessa e l'icona può essere anche un modo di venerare Cristo.
- Il concilio inoltre fa richiamo alle **tradizioni** al plurale: sono quelle si ascritte che orali; si vede l'importanza che l'arte cristiana ha come interpretazione dell'argomento di tradizione
- Poi c'è l'argomento teologico pastorale: la raffigurazione di Cristo, di Maria nelle immagini è valida nella misura in cui è in accordo con la Scrittura, aiuta a confermare la fede dell'umanazione del Verbo e aiuta anche a rinviare la nostra mente dall'immagine al modello. Il concilio dirà che quando contemplo l'immagine sono portato a fare memoria della cosa rappresentata verso il passato, sono portato a desiderare la cosa rappresentata verso il futuro e nel presente mi metto in atteggiamento di rispetto e venerazione. Quindi l'icona mi fa fare memoria, accende il mio desiderio, mi mette in atteggiamento di venerazione e riprende.
- Non si ferma all'icona la venerazione ma va a ciò che rappresenta.
- Il testo distingue **l'adorazione riservata a Dio**, attraverso la parola "*latreia*" e la venerazione che si fa verso le icone con la parola "*proskynesis*". Il contesto mostra che si vuole distinguere l'adorazione che è <u>solo</u> a Dio e la venerazione delle icone.
- Ma tuttavia la parola *proskynesis* non è stata una scelta felice perché nella Scrittura e nella Tradizione quella parola era stata usata proprio per l'adorazione dovuta a Dio stesso. Quindi l'uso di questa parola qui si distingue da "latreia", ma visto l'uso nella Scrittura e nella Tradizione precedente ha portato a confusione. Ed è quello che è successo nella traduzione latina del concilio, quando hanno tradotto *proskynesis* con "adoratio": pertanto non volevano riconoscere il concilio, perché dicevano che non posso adorare le icone, ma solo Dio. C'è stato quindi una traduzione non felice del termine che ha portato a rifiutare questa posizione.

Infatti, quanto più frequentemente queste rappresentazioni figurative vengono contemplate, tanto più quelli che le contemplano sono portati al ricordo e al desiderio dei modelli originali e a tributare loro, baciandole, rispetto e venerazione (*timētikē proskynēsis*). Non si tratta certo di una vera adorazione (*alēthinē latreia*), riservata dalla nostra fede solo alla natura divina [...]. Perché l'onore (*timē*) reso all'immagine sale al prototipo (BASILIO DI CESAREA, *Spir.*, 18, 45, Cerf (SC 17bis), Paris 1968, 406) e chi venera (*proskyneō*) l'immagine, venera (*proskyneō*) l'ipostasi di chi in essa è iscritto.

3.2.2 Gli anatematismi

(Cfr. CONCILIO DI NICEA II, DH 606-609)

Il primo menziona della carne glorificata di Cristo che rimane una realtà creata e quindi una realtà circoscritta e perciò rappresentabile nelle icone. È importante ricordare che dopo la resurrezione e l'ascensione Gesù è nella Trinità con la sua carne glorificata, con tutta la sua umanità che rimane una realtà creaturale circoscritta e perciò rappresentabile.

1. Se qualcuno non ammette che Cristo, nostro Dio, è limitato (perigraptos) secondo l'umanità, sia anatema.

C'è l'idea del senso delle icone che dipingono il racconto evangelico. Troviamo qui l'argomento pastorale ciò che si chiamerà la <u>Bibbia pauperum</u> (la Bibbia dei poveri): in un'epoca in cui molto i fedeli erano analfabeti potevano leggere il racconto evangelico guardando le immagini.

2. Se qualcuno non ammette che i racconti evangelici diventino dipinti, sia anatema.

3.2.3 Prospettiva

- C'è nella nostra fede cristologica un mistero di espressione iconica:
 - O Il Padre esprime se stesso nel Figlio, perciò il Figlio è chiamato icona, immagine del padre; poi il Figlio esprime il Padre, icona del Padre invisibile; poi l'icona esprime la realtà del Figlio incarnato. Quindi c'è un cammino che fa dell'icona il punto di arrivo di un processo di espressione iconica: parte dal Padre al Figlio, al Figlio incarnato, e arriva all'icona dipinta.
 - o L'icona è punto di partenza nel cammino di ritorno al Padre: l'icona dipinta porta alla contemplazione del Figlio incarnato rappresentato nell'icona, e il Figlio incarnato che riporta al padre. Si va da immagine a immagine (2 COr 3,18).

La questione delle icone non è una questione secondaria, periferica, ma mette veramente in gioco tutto il mistero di espressione iconica sia nel movimento di *exitus* sia in quello di *reditus*.

• È importante notare che **i primi 5 concili ecumenici** erano incentrati maggiormente sull'incarnazione, il sesto aveva spostato in qualche modo l'attenzione sul mistero pasquale sul versante della passione (c'era stato il dibattito attorno all'interpretazione dell'agonia, e la messa in gioco della volontà umana in sinfonia con la volontà divina), nel settimo abbiamo un complemento verso la resurrezione: se posso rappresentare oggi il Figlio risorto suppone che abbia accettato lo statuto della sua carne glorificata che sta nella Trinità, quello che tornerà nella gloria alla fine dei tempi nella sua carne glorificata.

3.3 Il post-concilio: via orientale e cammino occidentale

Via orientale:

È stata precisata il senso dell'icona; c'è finalmente nell'843 ciò che gli orientali chiamano il **trionfo dell'ortodossia**: quando si impone la tesi iconodula. "Trionfo dell'ortodossia": è interessante, perché per gli orientali tutta la via dei 7 concili ecumenici era come riassunta nell'ultimo e tutta l'ortodossia cristologica che trionfa attraverso questo

Cammino occidentale:

A Francoforte con Carlo Magno ci sarà un concilio che rifiuta Nicea II perché legge "proskynesis" come "adoratio" e non lo potrà accettare. L'immagine aveva un ruolo più pedagogico, catechetico, una percezione meno acuta di ciò che era in gioco con la questione delle icone.

Promemoria: vedere la parte all'inizio dei Concili

SOTTOSEZIONE 2 – VENUTA DI CRISTO NEL TEMPO DELLA CHIESA DEI MAESTRI: MEDITAZIONE DELLA FEDE (IX-XV SECOLO)

È un tempo di contemplazione e di speculazione (termini simili in latino) e per questo lo possiamo associare al Figlio, perché è il Verbo, il Logos. Se guardiamo i libri della Scrittura, lo possiamo associare alla letteratura sapienziale dell'AT o alle lettere di Paolo nel NT. Non più un momento di determinazione della fede, ma di interpretazione della fede. ci sono ancora dibattiti aspri, ma non portano più su "che cosa dobbiamo credere?", ma su "come interpretare ciò a cui siamo invitati a credere?".

Nasce in questo momento la <u>teologia di scuola</u>, prima nelle scuole cattedrali e monastiche e poi nell'università, dove l'incaricato è il **maestro**. È un tempo di meditazione della fede.

1. Eredità dei Padri

1.1 Raccolta esegetica: la Glossa

Al centro c'è il testo biblico, tra le righe c'è la **glossa** interlineare e ai lati la glossa marginale. Si prende la Scrittura e si aggiungono i commenti della tradizione dei Padri. È così che la Scrittura viene letta, è la Scrittura interpreta nella tradizione. È così che le verità dei Padri passa ai Medievali, non per lo studio delle singole opere dei Padri, ma attraverso la glossa sulla Scrittura, le loro interpretazioni sui vari versetti. È così che la tradizione patristica passa ai medievali.

Hanno una convinzione che la Scrittura ha risposto in anticipo a tutte le eresie. Quando commentano il prologo di Gv mostrano che l'evangelista sin dall'inizio ha risposto al docetismo, all'adozionismo, all'arianesimo, al sabellianismo (modalismo), al nestorianesimo, al monofisismo. Questo ci permette di capire quale conoscenza avevano i Padri delle controversie che abbiamo visto e come le affrontavano nella convinzione che la Scrittura aveva dato già tutte le risposte.

1.2 Messa in questione dialettica: il Sic et non di Pietro Abelardo

Con Abelardo non ci si accontenta più di raccogliere le interpretazioni senza preoccuparsi se sono contradditorie o no, comincia a porsi la questione di affrontare le varie interpretazioni dei Padri che non sembrano concordare. Lì si vede che nasce la figura del **maestro**: il Figlio è colui che raccoglie l'eredita del Padre, così noi siamo figli dei Padri. Nasce il maestro quando il maestro si mette un po' sopra i Padri: da criteri per risolvere le contraddizioni, in posizione di giudizio rispetto ai padri.

In ambito cristologico-soteriologico di Abelardo si dice che avrebbe sostenuto la cosiddetta **terza opinione**, cioè l'opinione secondo la quale il Verbo avrebbe assunto separatamente l'anima umana e il corpo umano, tra di loro non uniti (per questo sarà eretica).

In soteriologia mette l'accento sul fatto che Gesù non è morto per salvarci e liberarci dal peccato, dal demonio, ma per <u>offrirci sulla croce</u>, un esempio di amore che possiamo imitare. È qualcosa davanti alla quale i contemporanei sono divenuti sensibili: una salvezza per essere un esempio di amore. È vero in quanto tale, ma è insufficiente come modo di pensare la salvezza, perché il <u>rischio</u> da una parte è quello <u>pelagiano</u> (pensare che io posso salvarmi imitando perfettamente il Figlio, senza la grazia), e quello <u>estrinseco</u> (l'esempio di amore, è fuori di me, ma non dal di dentro della realtà da salvare). Questa posizione di Abelardo sarà considerata come eretica nel Medioevo.

1.3 Sistematizzazione conciliatrice: le Sentenze di Pietro Lombardo

- Pietro Lombardo raccoglie tutte le sentenze, le opinioni dei Padri in modo più sistematico della Glossa, che lo faceva attorno alla Scrittura. Qui abbiamo un'opera sistematica di teologia, che ordina le cose e che nella linea del Lombardo cercava di conciliare, per quanto possibile, le varie opinioni dei Padri.
- <u>In Cristologia</u> le problematiche cristologiche del III libro saranno determinanti per i tre secoli successivi: sarà il libro di scuola di studio, determina il modo in cui dopo di lui si fa cristologia. Esse sono:
 - 1. Tratta prima tutto quello che tratta <u>dell'unione</u>: l'assunzione della carne da parte del Verbo, la convenienza dell'incarnazione del Figlio, ritorna sulla terminologia calcedoniana, e poi emergono le ipotesi irreali (cosa sarebbe successo se l'uomo non avesse peccato? Il Verbo avrebbe assunto due uomini allo stesso momento? Sono domande tipiche del mondo medievale).
 - 2. Parla delle questioni che riguardano le conseguenze dell'unione secondo l'ipostasi
 - In termini di scienza, la grazia, le passioni, la preghiera, le volontà, il merito di Cristo
 - 3. Tratta anche delle questioni attorno alla Redenzione:
 - Il motivo dell'incarnazione, Gesù come mediatore, la morte di Cristo

Quest'ordine lo ritroviamo anche nella terza parte della somma di teologia di Tommaso, così come in tantissimi teologi dopo il Lombardo

Elenca tre opinioni che ha trovato nei Padri e nei medievali e le ritiene tutte possibili, sono tre interpretazioni dell'unione secondo l'ipostasi:

- Prima opinione: è quella vista anche nella scuola antiochena, è l'assumptus homo. Un uomo sussistente di corpo e di anima è assunto dal Verbo e così diviene Dio, Dio comincia ad essere uomo. Si parte dall'uomo in tutta la sua realtà integrale di anima e corpo e si guarda come ha potuto essere assunto dal Verbo.
- Seconda opinione: ci ricorda più la scuola alessandrina. È la *persona Dei et hominis* (Leone Magno). Si <u>ispira all'en-ipostasi</u>, cioè si parte dall'unica persona divina, quella del Verbo, che da persona semplice che era, diviene composta quando sussiste non più solo nella natura divina ma nella natura umana e diviene nella sua persona di Dio e dell'uomo. Cambia qualcosa rispetto all'en-ipostasi: le nature sussistono nella stessa ipostasi; qui invece si dice che è la persona che sussiste nelle due nature, c'è un accento sulla distinzione delle nature. C'è quindi una ripresa della linea alessandrina, ma con uno spostamento di accento.
- ➤ <u>Terza opinione</u>: è una reazione alla prima opinione. Si va all'estremo che il Verbo si è unito separatamente all'anima e separatamente al corpo, che tra di loro non sono uniti. Così si evita il rischio di parlare di due soggetti, due persone, due ipostasi, ma l'umanità di Cristo non è sufficientemente rispettata, perché non c'è unione di anima e corpo tra loro, ma di unione del Verbo separatamente con le due componenti.
 - Si è parlato per questo di <u>nichilismo cristologico</u>: nega l'umanità di Cristo; che sarà poi condannata

Il Lombardo le riteneva tutte e tre ortodosse.

Tommaso all'inizio della carriera considera le tre opinioni tutte sostenibili, ma nella summa poi sostiene che solo la seconda è ortodossa, la prima no perché c'è dualismo cristologico la terza perché non rispetta sufficientemente l'umanità di Cristo.

1.4 Rielaborazione sintetica: la Summa theologiae

È legata alla nascita dell'università: nascono nuovi generi letterari di insegnamento, come il commento alle sentenze di Pietro Lombardo, la questione disputata, le sintesi, i commenti alla Scrittura.

- La Scrittura e i Padri diventano delle autorità a servizio della difesa di una tesi o per contrastare una tesi opposta alla propria
 - Comincia il cammino per cui la Scrittura e i Padri diventano un <u>serbatoio di argomenti</u> pro o contro una tesi; così è il genere della questione disputata. Così però la Scrittura rischia di essere serva della teologia, più che anima della teologia (come chiede il Vaticano II)
- Specialmente con Tommaso si assiste a un ampliamento delle fonti: la patristica greca viene meglio conosciuta, si ritrovano i testi dei concili negli archivi (prima conosciuti dalla glossa, dal damasceno, mentre ora ci sono le fonti). Accesso diretto ai testi.

2. Teologia monastica

È un primo grande momento della teologia medievale.

San Bonaventura distingue i dottori che mettono l'accento sull'intelligenza della fede, poi i predicatori e infine i contemplativi. C'è sempre un parallelo tra un padre della Chiesa e un medievale o più.

2.1 I «dottori»: intellectus fidei et rationes necessariae

Il padre di riferimento che Bonaventura prende è Agostino che viene collegato ad <u>Anselmo di Aosta</u>. In questi dottori c'è una ricerca di intelligenza della fede dentro un atteggiamento di preghiera (si nota sia in Agostino sia in Anselmo).

Ciò che ci interessa di Anselmo è la sua opera "Cur Deus homo?": perché Dio si è fatto uomo? È la grande domanda dell'incarnazione. La sua risposta è collegata al concetto della <u>soddisfazione vicaria</u>: "soddisfacere" in latino significa fare abbastanza, "vicario" significa al posto di un altro. Dobbiamo capire cosa Cristo ha fatto, se è stato abbastanza per la salvezza, che l'abbia fatto al posto nostro.

Anselmo. Ora ciò non può essere realizzato, se non si trova chi paga a Dio, per il peccato dell'uomo, qualcosa che sia più grande di tutto ciò che esiste, all'infuori di Dio.

Bosone. Così risulta.

A. È pure necessario che colui, il quale di suo può dare a Dio qualcosa che supera quanto è meno di Dio, sia più grande di tutto ciò che non è Dio.

B. Non posso negarlo.

A. Ora nulla supera tutto ciò che non è Dio, se non Dio.

- B. È vero.
- A. Quindi questa soddisfazione non può compierla se non Dio.
- B. Così segue.
- A. Ma non deve compierla se non l'uomo. Altrimenti non sarebbe l'uomo a soddisfarla.
- B. Nulla mi sembra più giusto.
- A. Se quindi quella città celeste, come risulta, necessariamente deve essere portata a compimento con creature umane, e se questo non può accadere prima che sia stata data la soddisfazione suddetta, la quale può essere data solo da Dio ed è dovuta solo dall'uomo, allora è necessario che essa sia compiuta da un Dio-uomo (Anselmo d'Aosta, *Cur Deus Homo*, II, 6; cfr. 7, Cerf (SC 91), Paris 1963, 362-365; cfr. 367)

Commentiamo il testo:

- Peccare è non rendere a Dio ciò che è dovuto a Dio: Dobbiamo tutto a Dio: amarlo con tutto il cuore, tutta l'anima, tutta la mente, tutte le forze... non ci deve essere niente fuori di questo. Ogni cosa che sostituiamo all'amore di Dio non rende a Dio ciò che gli è dovuto, perché gli è dovuto tutto.
- Chi ha peccato contro Dio deve rendere a lui l'onore che gli ha tolto: non ha dato il dovuto, non ha rispettato l'onore in quanto Dio, deve rendergli l'onore. Bisogna restituire ciò che si è tolto a Dio, restituire.
- Ma <u>Dio è infinito</u>, l'onore di Dio è infinito; se ho tolto qualcosa a una realtà infinita, ciò che dovrei dare per compensare ciò che ho tolto dovrebbe essere infinita. Chi può dare qualcosa di infinito a Dio, qualcosa che supera tutto il creato? È solo Dio! Solo Dio potrebbe soddisfare questo, ma lui non deve soddisfare, perché Dio non ha peccato.
- <u>È l'uomo che deve soddisfare</u>, ma non può come uomo compensare l'onore che ha tolto.
- Quindi <u>serviva il Dio uomo</u> per soddisfare questo, in quanto Dio capace di soddisfare e in quanto uomo faccia quello che deve fare l'uomo. Serviva che si facesse **uomo**, che da vero uomo compensasse ciò che l'uomo ha tolto.

C'è in questo l'onore di Dio ma anche la logica di alleanza: l'uomo possa contribuire alla propria salvezza e che anche la sua dignità sia rispettata. Ma in ciò c'è un rischio: quando si sceglie solo un concetto, quello della soddisfazione per spiegare tutto ciò che accade per la salvezza, non esprime tutto l'atto di salvezza. C'è anche una dimensione contrattale, giuridica che non riesce a esprimere la salvezza.

2.2 I «predicatori»: interiorizzazione del mistero di Cristo nell'agire

Il Padre di riferimento è Gregorio Magno associato a Bernardo di Chiaravalle.

Dove e quando si rende a noi visibile? Appunto nel presepio, in grembo alla Vergine, mentre predica sulla montagna, mentre passa la notte in preghiera, mentre pende sulla croce e illividisce nella morte, oppure mentre, libero tra i morti, comanda sull'inferno, o anche quando risorge il terzo giorno e mostra agli apostoli le trafitture dei chiodi, quali segni di vittoria, e, finalmente, mentre sale al cielo sotto i loro sguardi. Non è forse cosa giusta, pia e santa meditare tutti questi misteri? (Bernardo di Chiaravalle, *Serm. in nat. B.M. De aquaeductu*, in *Opera omnia. V*, ed. Cisterc., Romae 1968, 282)

 Bernardo porta l'attenzione sui misteri della vita di Cristo: nel presepio, nella vita pubblica, nella preghiera e poi la croce, la discesa agli inferi, la risurrezione, le apparizioni. Tutta la vita di Cristo è rivelativa. C'è un accento sull'umanità di Cristo, che comincia a prendere molto spazio nella riflessione e nella meditazione sulla persona di Cristo. • Bernardo ha riflettuto sulla venuta intermedia nei nostri cuori, il secondo avvento (ci ispiriamo a lui nell'articolazione del corso)

2.3 I «contemplativi»: unione con Dio, in Cristo, nello Spirito

Il Padre di riferimento è lo Pseudo-Dionigi (con la riscoperta di Aristotele)

2.3.1 Espressioni latine: Ugo, Guglielmo, Dante, Ludolfo

In croce moriva Dio [...] Dio continuando a regnare in cielo per la divinità, poté morire in terra per l'umanità [...] Se infatti Dio non è morto, perché non è morto secondo la divinità, allora nemmeno Dio è nato dalla Vergine, perché non è nato dalla Vergine secondo la divinità, e Dio non ha vissuto tra gli uomini, perché non ha vissuto tra gli uomini secondo la divinità, e così via per tutte le cose che il Salvatore ha operato nella carne. Se dunque Dio non ha fatto tutte queste cose, allora chi fu colui che le ha fatte? (UGO DI SAN VITTORE, *De Sacramentis* II, I, Monasterii Westfalorum (Corpus Victorinum. Textus historici 1), Aschendorff 2008, 311)

- <u>Ugo di San Vittore</u>: fa eco a ciò che abbiamo visto con Cirillo di Alessandria: se non posso ammettere che dalla Vergine nasce il Verbo incarnato, che lo ha partorito, e che quindi può essere chiamata genitrice di Dio, non posso nemmeno dire che il Verbo è vissuto, morto e vissuto per me. Ugo parte alla morte di Dio: se non posso dire che Dio è morto, perché la divinità non muore, allora non posso dire nemmeno che è nato dalla vergine, che ha vissuto tra gli uomini, che è morto per me. Come Cirillo diceva "chi nasce, chi muore" (primo e ultimo degli anatematismi), lo dice Ugo: "chi muore, chi nasce".
- <u>Guglielmo di Saint Thierry:</u> sostiene la partecipazione nostra alla vita trinitaria; afferma che noi entriamo nel gioco delle spirazioni intra-divine (la processione del Figlio, la processione dello Spirito), entriamo nei respiri intra-trinitari.
- <u>Dante Alighieri</u>: uno stupendo teologo nonché un grandissimo scrittore italiano e della storia universale: tutta la sua Divina Commedia è un itinerario in Dio. L'infero è ciò da cui dobbiamo essere salvati, il Purgatorio è la via della croce, è ciò che dobbiamo vivere quaggiù, se non vogliamo viverlo lì (la sofferenza qui è purificatrice); all'apice del Paradiso, quando contempla i tre centri concentrici della Trinità, al centro del secondo cerchio c'è il **volto umano di Gesù Cristo**: nel cuore della Trinità c'è l'uomo, c'è il volto umano di Cristo.

• Ludolfo di Sassonia:

Cristo consegnò il suo spirito gridando, pregando e con lacrime. Nelle due prime cose, consegnare il suo spirito e gridare, apparve la divinità; Cristo dichiarò il suo potere; consegnare o esalare lo spirito per la propria virtù è l'indizio del suo potere divino, non conviene a nessuno se non a Dio [...]. Nelle altre due cose, nella preghiera e nelle lacrime, apparve l'umanità; Cristo manifestò sentimento di pietà(LUDOLFO DI SASSONIA, *La vida de Cristo*, II, 64, 3, MHSI, 567)

Il testo contempla il modo in cui Gesù muore, discerne le due nature, la presenza del divino, nel suo modo di consegnare lo spirito, ma anche nel modo di pregare, di piangere... questo discerne la presenza dell'umano in lui

2.3.2 Paralleli bizantini: l'esicasmo di Palamas e Cabasilas

- <u>Gregorio Palamas</u>: siamo nella linea della purificazione del cuore ("Signore, Gesù Cristo, Figlio di Dio abbi pietà di me peccatore"), che riprende i tre titoli cristologici. L'orante viene interiormente illuminato dalla luce del Tabor (luce taborica), quella della trasfigurazione che lo configura a Gesù Cristo.
- <u>Nicolas Cabasillas</u>: ha un accento alla vita in Cristo attraverso i sacramenti; specialmente quelli dell'iniziazione cristiana mi fanno ripercorrere come *redditus* il cammino che Cristo ha compiuto come *exitus*. Possiamo collegarlo a Tertulliano: "la carne è la cerniera della salvezza" (*caro cardo salutis*) che collegava ai sacramenti (l'economia sacramentale mostra che la salvezza passa per la carne, ciò che avviene nell'incarnazione).

3. Speculazione universitaria (secolari e mendicanti)

3.1 Tommaso d'Aquino (ca. 1224-1274): sintesi scolastica

La Somma dal punto di vista biblico è giovannea, paolina, matteana; per la terminologia c'è un influsso importante di <u>Aristotele e Boezio</u>; c'è l'influsso della conoscenza diretta delle determinazioni e dei testi conciliari.

3.1.1 La cristologia nella Summa Theologiae

La prima parte della Somma comincia da Dio (essenza divina, tre persone) e si prolunga con la creazione. Poi c'è la lunghissima seconda part (I-II e II-II) che si concentra sul fine e sull'agire dell'uomo. La terza parte riguarda la cristologia, la vita sacramentale (poi interrotta), i novissimi mai scritti.

La struttura è più <u>antropocentrica</u> che cristocentrica; il suo orizzonte rimane sempre Dio, soggetto della teologia. Cioè Cristo ha un ruolo nel cammino di ritorno nella creazione a Dio (terza parte) ma non occupa una posizione centrale nella struttura della Somma, questa è la grande differenza con il cristocentrismo trinitario di Bonaventura.

La parte cristologica è divisa in 2 sezioni:

- Le questioni 1-26 sull'incarnazione per la salvezza e sulla soteriologia; le questioni sono quelle venute da Pietro lombardo
- Le questioni 27-59: le *acta* e *passa* del Salvatore, ciò che ha fatto e sofferto per noi.
 - Con Bernardo emerge la contemplazione dei misteri della vita di Cristo; con Francesco d'Assisi questo è molto presente tanto che sarà il primo santo stigmatizzato non solo nella mente ma anche nella carne:
 - o In Bonaventura fa un primo trattato sulle scene della vita di Gesù, in chiave spirituale e pastorale
 - o Con **Tommaso** questi acta e *passa*, abbiamo 33 questioni che percorrono questi misteri della vita di Cristo con una impostazione più sistematica (originalità della sua cristologia)

Abbiamo varie sezioni di queste questioni:

- Q. 27-39: <u>l'entrata del mondo</u>; il battesimo fa parte di questa sezione: non è più un evento per Gesù Cristo con l'unzione trinitaria dello Spirito (Ireneo), è più un evento per noi, in vista del nostro futuro battesimo; fa parte di questa entrata con cui Gesù si manifesta nel mondo
- o Q. 40-45: c'è <u>la vita pubblica</u>
- o Q. 53-59: c'è l'uscita da questo mondo: passione fino alla discesa agli inferi e l'esaltazione

Lo scopo principale della sacra dottrina è quello di trasmettere la conoscenza di Dio, e non soltanto in se stesso, ma anche in quanto è principio e fine delle cose, e specialmente della creatura ragionevole, come appare dal già detto; nell'intento di esporre questa dottrina, noi tratteremo: I –di Dio; II – del movimento della creatura razionale verso Dio; III –del Cristo, il quale, in quanto uomo, è per noi via per tendere verso Dio (Tommaso d'Aquino, *ST* I, q. 2, Prol.)

Poiché il Signore, Gesù Cristo, Salvatore nostro, «salvando», come attesta l'angelo, «il suo popolo dai peccati», ci ha presentato in se stesso la via della verità, per la quale possiamo giungere, mediante la risurrezione, alla beatitudine della vita immortale, è necessario, per condurre a termine tutto il corso teologico, che alla considerazione dell'ultimo fine della vita umana, delle virtù e dei vizi, segua lo studio dello stesso Salvatore di tutti e dei benefici da lui apportati al genere umano (Tommaso d'Aquino, ST III, Prol.)

Nella prima affronteremo il mistero dell'incarnazione, per cui Dio si è fatto uomo per la nostra salvezza; nella seconda vedremo che cosa ha fatto e sofferto il medesimo Salvatore nostro, cioè il Dio incarnato (Tommaso d'Aquino, *ST* III, Prol.)

Primo, vedremo quanto si riferisce all'entrata di lui in questo mondo; secondo, il processo della sua vita qui in terra; terzo, la sua uscita da questo mondo; quarto, la sua esaltazione dopo la vita presente (TOMMASO D'AQUINO, *ST* III, q. 27, Prol.)

3.1.2 Convenienza dell'incarnazione

È la questione "perché Dio si fa uomo?" (è una questione che interessa molto ai medievali.

In che modo era conveniente per Dio salvarci in questo modo, con l'incarnazione? Quale è stato il motivo, la ragione, la finalità dell'incarnazione? Tommaso tratta queste domande nella terza parte, nella prima questione.

Bisogna distinguere bene il modo in cui Tommaso tratta la domanda reale (convenienza, ragione, finalità) dalla domanda ipotetica "se l'uomo non avesse peccato cosa sarebbe successo?"

Cominciamo dalla domanda reale

I <u>medievali</u>, come i contemporanei (Rahner, Baltasar), quando si interrogano sulla convenienza lo fanno:

- prima da parte di Dio, prima di considerare l'uomo: Dio non può esser condizionato dall'uomo nel suo agire, non può fare una cosa perché l'uomo ne ha il sogno. Si deve guardare la cosa prima dal punto di vista del mistero di Dio in se stesso e poi nel suo mistero in relazione con noi.
- Dal punto di vista di Dio stesso, Tommaso dice nella linea dello Pseudo-Dionigi e di Bonaventura, che Dio è bontà (noi diremmo amore) e la bontà si auto-comunica, è proprio

della bontà l'essere auto-diffusiva. Quindi l'incarnazione conviene a Dio perché conviene alla bontà e alla bontà suprema che è Dio. Il primo motivo, indipendentemente da noi (cioè indipendentemente dal nostro peccato), è che l'incarnazione conviene a Dio perché è proprio della bontà l'auto-comunicarsi, il diffondersi

dopo da parte dell'uomo poi serve la "riparazione" dell'umanità: non è "riparazione" in senso moderno (devo riparare l'offesa fatta a Dio, come in Anselmo), ma in senso classico cioè come in Leone Magno: è restaurazione, riparata, è riparazione dell'umanità.

Tommaso distingue due motivi della riparazione:

- Promuovere il <u>bene</u>: dà 5 motivazioni, l'ultima è la <u>beatitudine</u>, cioè la divinazione, ma prende la citazione di Agostino: Dio si fa uomo perché l'uomo diventi Dio. I motivi sono finalizzati alla nostra divinizzazione.
- C'è una <u>ferita</u>, qualcosa di guastato, quindi con la riparazione c'è la rimozione del male. Lui elenca 5 motivi e alla fine della lista pone la <u>liberazione</u> dalla schiavitù del peccato: è la soteriologia della liberazione che c'è in Esodo e in Paolo, la salvezza come liberazione dalla schiavitù e dalla schiavitù del peccato.

Domanda ipotetica: tipica dei medievali "cosa sarebbe successo se l'uomo non avesse peccato?" Presenta due opinioni già presenti in alcuni dottori e padri prima di lui:

- **Opinione 1**: l'incarnazione è anzitutto ordinata alla divinizzazione in modo tale che se l'uomo non avesse peccato, il Verbo si sarebbe comunque incarnato
- Opinione 2: l'incarnazione è più direttamente legata all'aspetto di rimedio al peccato; e quindi se l'uomo non avesse peccato probabilmente il Verbo non si sarebbe incarnato.

Tommaso <u>sceglie la seconda opinione</u>: (non appoggiata dal prof) la Scrittura avrebbe sempre legato l'incarnazione alla salvezza dal peccato. Per Begasse è abitualmente così, ma non ovunque perché ci sono dei testi che non la collegano al rimedio al peccato. Ma il primo e il secondo articolo rimangono: l'incarnazione conviene a Dio perché è bontà che si auto-effonde, conviene all'umanità come riparazione.

3.1.3 Aspetti cristologici: grazia, fede e scienza di Cristo

La scelta delle questioni è perché emergono meglio in questo momento. Sono punti sui quali la posizione di Tommaso divenuta poi la posizione classica per secoli, è stata contestata nell'epoca contemporanea. Dobbiamo considerarla, capirne i valori, i limiti, e prendere una posizione forse intermedia tra Tommaso e i suoi nemici.

1.1.3.1 La grazia di Cristo

Per Tommaso **Cristo** è <u>pieno dello Spirito e dei suoi doni sin dal concepimento</u>. Abbiamo visto che dopo l'arianesimo la cristologia dell'unzione pneumatologica al momento del battesimo è andata indietro per paura di una lettura adozionista o arianista: si reinterpretava dicendo che è la divinità che unge l'umanità, il Verbo unge la sua umanità, e questo avviene dall'inizio, dall'unione secondo l'ipostasi.

Poi sviluppa il discorso accennato al prologo di Giovanni: la teoria della grazia di Cristo una e triplice, una secondo la fonte e triplice secondo gli aspetti è sempre collegata con l'unione secondo l'ipostasi.

Nel prologo di Gv:

- "Il Verbo carne divenne": Tommaso legge in questo versetto l'espressione della "grazia dell'unione" (secondo l'ipostasi"; è una grazia unica, è il caso unico di Gesù Cristo, fonte di tutte le altre grazie)
- Poi il prologo più avanti continua dicendo che Gesù è "Pieno di grazia": Tommaso lo interpreta, seguendo la tradizione, come la grazia singolare; poiché c'è l'unione seconda l'ipostasi, il Verbo trasmette una pienezza di grazia all'umanità di Gesù, che ha la pienezza di grazia sin dal concepimento
- Ancora avanti "dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto grazia su grazia": è il terzo aspetto, è la "grazia capitale", quella che passa dalla testa al corpo, da Cristo al suo corpo mistico (Gesù è con noi una sola persona mistica).

1.1.3.2 La fede di Cristo

Quanto Tommaso tratta della grazia singolare, tratta delle **virtù**. Sostiene che Gesù aveva tutte le virtù, proprio perché ha la pienezza di grazia che potenzia tutte le virtù possibile. Quindi si aspetta che abbia la fede, la prima delle tre virtù teologali. Ma la risposta è negativa. Perché?

Tommaso considera in funzione di questa pienezza di grazia che Gesù godeva della visione beatifica, nella sua anima umana, sin dal concepimento nel grembo di Maria. Ora la fede può essere definita in vari modi, ma Tommaso predilige la definizione di **Eb 11,1**: <u>la fede è argomento delle cose non apparenti</u>. La fede porta alle cose che non vedo. Quindi se Gesù aveva la visione beatifica a livello massimo sin dal concepimento, mentre la fede suppone che porta su delle cose che riguardano Dio ma non si vedono, <u>se ha la visione non può avere la fede</u>: c'è una perfezione che Gesù ha, **è quella della visione**. Ma la fede sarebbe proprio il difetto: non vede, sta in una certa oscurità, vede per enigma, non faccia a faccia; per questo Gesù non ce l'ha, perché ha molto più della fede.

Gesù non aveva né la *fides quae* né la *fides qua*, perché non vedeva con il *lumen fidei* ma con il *lumen gloriae*.

Ma Tommaso riconosce che Gesù aveva una <u>piena obbedienza</u>: significa che ascolta, per Paolo la fede nasce dall'ascolto (Ascolta Israele). Questo punto sarà contestato in epoca contemporanea, poichè alcuni non vorranno più sentire parlare di visione beatifica, e punteranno sulla fede di Gesù;

il prof invece propone di riformulare la visione in modo diverso da Tommaso, cioè riformulando il modo in cui si intende la fede per dire in che modo si può affermare una visione immediata, beatifica e un atteggiamento di fede in Gesù Cristo.

1.1.3.3 La scienza di Cristo

Il principio di base per Tommaso è che la scienza segue dei **modi di conoscere**: questi sono legati alle <u>nature</u>. Cioè un modo umano di conoscere e c'è un modo divino di conoscere. Così che la grande

distinzione di base in Gesù sarà tra la sua scienza divina in quanto Dio e la sua scienza umana in quanto uomo (quando parliamo di "in quanto" è cristologia distributiva).

Pone la domanda se in Cristo ci fosse un'altra scienza oltre la divina. È interessante: c'è un rovesciamento completo delle evidenze. Nel tempo di Gesù la sua umanità era evidente per tutti, nessuno ha messo in discussione la sua umanità o la sua scienza umana, <u>il dibattito era sulla divinità</u>. Qui l'evidenza è contraria: nessuno dubita che abbia una scienza divina o che sia Dio, <u>si dubita se ha una scienza umana</u>. Quindi ci si chiede se ci sia una scienza umana. Tommaso dovrà argomentare in favore della scienza umana.

La difficoltà principale Tommaso la evita. Sostiene che della scienza divina ne ha già parlato nella prima parte della Somma, quindi adesso parlerò della scienza umana. Ma nella prima parte ne ha parlato quando parlava dell'essenza divina, nella Trinità immanente, ma ciò che a noi interessa in cristologia è capire come le due entravano in relazione, come funziona in Gesù Cristo che è uno.

L'atto di conoscenza è sempre sulla stessa questione, sulle sue facoltà: l'atto è sempre la persona a riconoscerlo. Non esiste un Gesù Cristo in quanto Dio, non esiste un Gesù Cristo in quanto uomo. **Esiste un solo Gesù Cristo che è Dio e uomo**.

Tommaso si concentra sulla scienza umana di Cristo evitando quindi questa difficoltà grande.

La scienza divina è chiaramente onnisciente: Dio è l'unico che conosce tutto se stesso e totalmente (*totus e totaliter*)

Nella scienza umana lui ha due principi:

- Principio di **perfezione**: è doppio, cristologico e soteriologico;
 - è cristologico in funzione dell'unione secondo l'ipostasi; il Verbo quando si unisce alla carne le trasmette il massimo che può a una realtà umana, la potenzia al massimo; già per questo principio Tommaso ritiene che l'umanità sia messa al grado massimo delle possibilità di un uomo;
 - o il principio soteriologico dice che la <u>causa deve superare l'effetto</u> (Aristotele): se Gesù deve trasmetterci la salvezza, la visione beatifica, <u>deve possederla</u> perché come potrebbe trasmetterla se lui non l'avesse. L'obiezione contemporanea è che Gesù abbia la pienezza al momento della resurrezione, perché è in quel momento che la trasmette a noi, non deve averla per forza in pienezza dal concepimento. Il principio fondamentale per noi è quello cristologico: sin dal momento dell'unione l'umanità è pienamente potenziata
- Principio antropologico: Gesù Cristo deve possedere in pienezza tutto quello che corrisponde alla struttura antropologica di qualunque uomo. Ora l'uomo è capace della visione beatifica, non è capace di darsela da sé, ma è capace di riceverla (dono divino): se non lo fossimo capaci di riceverla, non poteremmo sperare. L'uomo è capace. Allora Gesù come uomo è capace della visione beatifica, ma in pienezza la possiede e la possiede sin dal concepimento.
 - Questo dà a Gesù <u>un'onniscienza</u> ma di tipo creata: conosce tutto Dio ma non totalmente perché una realtà creata non può conoscere totalmente una realtà increata. Nasce uno dei problemi della cristologia distributiva: l'anima di Cristo vede il Verbo e nel Verbo tutte le cose, ma così si sta stabilendo un faccia a faccia tra l'anima di Cristo e il Verbo, non tra Gesù (verbo incarnato) di fronte al Padre, siamo al limite (anima di Cristo di fronte al Verbo).

- o In qualsiasi uomo c'è un <u>intelletto possibile</u>: il nostro intelletto potenzialmente potrebbe conoscere tutte le cose, siamo aperti a conoscere tutto, ma in Gesù, principio di pienezza questo intelletto possibile deve essere portato all'atto in tutte le sue possibilità, e questo giustifica la **scienza infusa**. Tutte le specie intellegibili di tutte le cose sono state infuse nell'anima di Cristo sin dal momento del concepimento: è una cosa infusa. Con questo Gesù Cristo conosce umanamente tutte le cose passate, presenti e future.
- O Poi c'è un <u>intelletto agente</u>, che parte dai fantasmi ricevuti dalla conoscenza sensibile e astrae dai fantasmi gli intellegibili. Allora Gesù essendo uomo ha anche questo intelletto agente e deve farlo funzionare. Quindi deve avere anche una scienza sperimentale, la terza scienza umana di Cristo.
- Qui ha una perfezione relativa, relativa all'età, quindi può progredire in questa scienza, non nelle altre, ma secondo Tommaso anche con questa scienza sperimentale non può imparare dagli altri (da Maria e da Giuseppe), perché sarebbe contrario alla sua dignità di maestro, deve far funzionare l'intelletto agente da solo. Quando si dice che impara, impara delle cose, impara delle cose che già sa con le altre scienze, non una cosa realmente nuova. Impara nel modo proprio della scienza sperimentale ciò che sa già dalle altre scienze (scienza infusa e beatifica).

Per questo deve conclude con l'assenza di ogni tipo di ignoranza in Gesù, non solo a livello divino ma anche a livello umano. Così quando si parla di ignoranza di Gesù, si interpreta come un modo di dire: realmente Gesù non può ignorare nulla.

Possiamo allora capire perché questa visione sarà contestata in epoca contemporanea, con il rischio di eccesiva contestazione da voler buttare via tutte le scienze e ritenere solo quella sperimentale come umana. Anche nei vangeli troviamo elementi di scienza beatifica, infusa e sperimentale. Ma dovremmo considerarle per preservare più il cammino dell'umanità di Gesù Cristo.

In forza delle [nature] unite, si pone la scienza in Cristo e in quanto alla natura divina e in quanto alla [natura] umana [...] la scienza non conviene alla persona se non a motivo della sua natura (TOMMASO D'AQUINO, *ST* III, q. 9, a. 1, ad 3.)

3.1.4 La soteriologia tommasiana

Siamo alla fine della q. 48, alla fine dell'ultimo articolo, dell'ultima risposta all'ultima obiezione. Tommaso ci propone una rilettura di tutto quello detto nella questione. Globalmente <u>la soteriologia patristica mette l'accento sulla dimensione discendente della salvezza</u>, la parte propriamente divina dell'atto di salvezza, anche se riconosceva anche la parte della mediazione ascendente, il fatto che l'uomo deve in qualche modo essere salvato dall'uomo Gesù cristo. <u>A Costantinopoli III</u> con le due volontà e operazioni <u>cominciava a emergere maggiormente la mediazione ascendente della salvezza</u>, perché si insisteva sul fatto che *siamo stati salvati mediante la volontà e operazione umana, e non solo mediante l'operazione e volontà divina*. C'è un **concorso delle due operazioni**.

<u>Nel Medioevo</u> si suole dire che <u>l'accento è ancora più decisivo sulla mediazione ascendente</u> e di questo Tommaso è un testimone: se guardiamo gli articoli di questa questione, ha cominciato a parlare dal merito, legato alla mediazione ascendente, poi ha parlato della soddisfazione, poi del sacrificio, poi della redenzione e solo alla fine dell'efficienza. Ha cominciato con *5 elementi di mediazione ascendente* e ha finito con *un elemento di mediazione discendente*: questo sembra confermare che l'accento è più decisivamente sulla mediazione ascendente.

È interessante qui che Tommaso nella sua rilettura di tutta la questione, ricomincia dall'ultimo articolo, cioè dall'efficienza, che appartiene alla mediazione discendente, efficienza divina, strumentale per l'umanità. Tommaso mostra che nonostante uno spostamento di accento è sempre consapevole della **priorità della mediazione discendente su quella ascendente**: la prima fonda la seconda, è Dio che da all'uomo di cooperare alla propria salvezza. L'art. 6 inizia in relazione alla divinità, per efficienza, e i medievali non hanno perso di vista la priorità della mediazione discendente.

Un secondo elemento è il legame che c'è tra la cristologia e la soteriologia, mostra che <u>la struttura</u> dell'essere di Gesù stesso è interamente implicata nella salvezza. Gesù si compone di divinità e di umanità e l'umanità, in lettura classica si compone da anima e corpo o da anima e carne. Tommaso collega ognuno dei modi per i quali Gesù opera la salvezza a un aspetto della sua realtà: alla divinità l'efficienza, all'anima il merito, alla carne la soddisfazione, la redenzione e il sacrificio. Gesù ci salva con tutta la sua realtà, umanità e divinità, sia umanità di anima sia di carne.

La passione di Cristo

- in relazione alla sua divinità agisce per modo d'efficienza (a. 6);
- ma in quanto alla volontà dell'*anima* di Cristo agisce per modo di *merito* (a. 1);
- se poi viene considerata nella carne stessa di Cristo agisce

in quanto per essa siamo liberati dal reato della pena (a.2);

*per modo di redenzione,

in quanto per essa siamo liberati dalla schiavitù della colpa (a. 4-5);

*e finalmente per modo di sacrificio (a. 3),

in quanto per essa siamo riconciliati con Dio, come si dirà (q. 49) (Tommaso d'Aquino, ST III, q. 48, a. 6, ad 3)

- Tommaso comincia mettendo in relazione <u>il merito con la volontà dell'anima</u>: perché? Quando ha trattato del merito ha detto che Gesù ha meritato per noi la salvezza, ma non per la sofferenza come tale, ma perché questa sofferenza l'ha voluta subire in modo volontario, per amore. È sto che dà senso salvifico ala salvezza, non come tale ma in quanto voluta, scelta liberamente e amorosamente. La volontà è una facoltà spirituale dell'anima quindi il merito è collegato all'anima.
- Alla carne ha collegato <u>la soddisfazione</u>, redenzione e sacrificio che suppongono l'offerta della sofferenza e morte di Gesù reso possibile dall'elemento passibile della sua persona, che è la sua carne.
- È interessante il cambiamento nell'ordine rispetto a quello della questione: questo gli permette, di parlare della liberazione e poi della riconciliazione: c'è un ordine logico, <u>prima dobbiamo essere liberati dal peccato per poi essere riconciliati con Dio.</u> Ritroviamo i due concetti essenziali della soteriologia biblica: liberazione (in Es e ripreso da Poalo) e riconciliazione (presento in paolo). Prima siamo liberati dal reato della pena, poi la liberazione dalla schiavitù della colpa (più profonda, collegato con la redenzione) <u>e poi c'è la riconciliazione con Dio.</u> Finisce come ha iniziato: è partito dalla divinità e finisce con Dio, mostra la consapevolezza che la salvezza viene da Dio e riconduce a Dio. La riconciliazione è il fine penultimo, perché il fine ultimo è la beatitudine dell'umo, ossia la sua divinizzazione.

Tommaso ricompone in un modo molto intelligente, rilegge la sua questione in modo da mettere in risalto la <u>mediazione discendente</u> come fondamento della mediazione ascendente, la stretta relazione tra cristologia e soteriologia, mette in evidenza prima la liberazione più estrinseca e poi più

^{*}per modo di soddisfazione,

intrinseca, poi la riconciliazione con Dio che apre alla finalità ultima della salvezza (beatitudine o divinizzazione)

3.2 Duns Scoto (ca. 1265-1308): senso dell'incarnazione

Riprendiamo Scoto considerando la storia degli effetti, la sua dottrina dell'incarnazione in contrasto con Tommaso.

- Per Scoto c'è un **primato assoluto di Cristo**: Dio ha voluto Cristo per se stesso, voleva un altro divino-umano capace di rispondere al suo amore con un amore infinito. In funzione di Cristo Dio ha pensato alla creazione: prima Cristo e poi la creazione (vedi Col 1,16: siamo creati in Cristo, mediante Cristo, in vista di Cristo; vedi anche Tertulliano ripreso da GS21: quando Dio modella il fango per fare Adamo ha già in vista l'ultimo Adamo); c'è l'idea del primato di Cristo in funzione del quale poi si pensa la creazione.
- In questa prospettiva l'incarnazione è vista come perfezione della creazione e come ci che opera la divinizzazione. In ogni caso il Verbo si sarebbe incarnato, anche se l'uomo non avesse peccato; così la posizione è diversa da quella che Tommaso riteneva più probabile.
- Scoto non ignora, essendoci stato il peccato, che de facto l'incarnazione ha avuto anche uno scopo redentore; questo **scopo redentore** però è subordinato alla finalità prima dell'incarnazione, che avrebbe avuto luogo in ogni caso. È una posizione condivisa da molti teologi e anche da Begasse (fondata su Col 1,16)

3.3 Nicola Cusano (1401-1464): la fede di Cristo

Vediamo anche qui sulla base della storia degli effetti.

- Cusano in qualche modo condivide le stesse premesse di Tommaso ma arriva a una conclusione opposta. Considera che il grado massimo in un genere corrisponde al grado iniziale del genere più alto, cosicché <u>in Gesù Cristo se c'è la visione beatifica, o almeno il grado iniziale di questa visione, ci deve essere anche la massima fede</u>. Questo sarà interessante (Begasse ha una posizione leggermente diversa) perché non oppone necessariamente visione a fede, permette di considerare che la fede di Gesù è diversa dalla nostra, unica nel caso di Gesù, e che la visione non deve essere necessariamente il grado massimo al concepimento, basterebbe riconoscere un grado iniziale di visione per metterla in relazione con la fede.
- Cusano dice che <u>nella fede di Gesù Cristo viene inclusa ogni vera fede</u>. L'obiezione che si fa in epoca contemporanea che nega la fede di Gesù è: come può essere autore e perfezionatore della fede (Eb 12,2), come può essere modello per la nostra fede se lui stesso non ha la fede. Il Cusano dice che ogni nostra fede è inclusa nella sua fede, partecipa della sua fede anche se in un grado non massimo.

Se una fede massima, di cui nessun'altra possa avere una potenza maggiore, fosse realizzabile in un viatore, costui sarebbe anche di necessità comprensore; il massimo nell'ambito di un qualche genere, come è il grado supremo di quel genere, così è il grado iniziale del genere più alto. Perciò una fede massima in senso assoluto non può esistere in nessuno, che non sia allo stesso tempo anche comprensore. Così anche la carità non può essere massima in senso assoluto in un amante, che non sia anche insieme l'amato. Perciò una fede e una carità massime in senso assoluto non competono ad altri che a Gesù Cristo, il quale fu ad un tempo viatore e possessore di Dio, uomo amante e Dio amato. Nell'ambito del massimo si includono tutte le cose,

perché esso le abbraccia tutte. Cosicché nella fede di Gesù Cristo viene inclusa ogni vera fede e nella sua carità ogni vera carità, pur sempre rimanendo distinti i gradi degli uomini¹¹. ¹¹ NICOLA CUSANO, *De docta ignorantia*, 3, 12, F. Meiner, Lipsiae 1932, 157-158.

4. Confluenze bonaventuriane

In Bonaventura la figura di Francesco d'Assisi è determinante, essendo francescano. Così la configurazione al crocifisso vissuta da Francesco rappresenta il passaggio dell'uomo da questo mondo al Padre: la croce, albero della vita, ordinata alla resurrezione alla nostra divinizzazione.

4.1 La cristologia di un erede

- Begasse chiede se Bonaventura sia <u>il più greco dei medievali latini</u>: troviamo un accento forte sul primato e pienezza fontale del Padre, la monarchia del Padre e la distinzione delle persone. Nel Breviloquio inizia subito con la trinità, mentre Tommaso inizia con l'essenza divina e poi passa in un secondo momento alle persone. Il suo <u>cristocentrismo trinitario storico-salvifico ha un orientamento escatologico</u> ed affine al pensiero greco così come il suo stile contemplativo
- Nella teologia monastica:
- C'è l'idea che <u>l'amore cerca l'intelligenza</u>: l'intellectus fidei viene dall'amore che vuole comprendere meglio l'essere amato, l'amore mi porta a cecare l'intelligibilità dell'essere che amo.
- La configurazione a Cristo, vista con san Bernardo e i predicatori, è in riferimento a Francesco d'Assisi.
 - C'è <u>l'idea di un excessus</u>, che è la traduzione della parola greco di exodo, in Lc 9,31 nella trasfigurazione: Mosè ed Elia parlano dell'exodus che si deve compiere a Gerusalemme. <u>L'estasi dello Pseudo-Dionigi consiste nell'esodo a Gerusalemme, cioè nel mistero della croce per passare da questo mondo al Padre.</u>

4.2 Cristologia sistematica, esperienziale, narrativa e cosmico-storica

4.2.1 Ragione e finalità dell'incarnazione

4.2.1.1 Dal Bonum alla «riparazione»: la convenienza dell'Incarnazione

- Per Bonaventura **l'essere** è il nome che Dio ha rivelato a Mosé nell'AT ("io sono colui che sono"), mentre **la bontà** è il nome proprio di Dio rivelato da Cristo nel NT.
 - <u>La bontà è autodiffusiva di sé</u> (Tommaso ha ripreso questa idea dello Pseudo-Dioigi), quindi la bontà o la carità <u>è la ragione finale che muove e porta all'incarnazione</u>. L'incarnazione previene la bontà, mostra la bontà, conduce alla bontà.
 - La riparazione dell'uomo, in senso classico come ricreazione, restaurazione e guarigione, è stata la ragione prossima che ha indotto l'incarnazione. Non è la ragione finale che muove (è la bontà e carità in sé di Dio), ma è la ragione prossima che induce Dio a venire. Il bisogno di riparazione dell'uomo suppone una parte positiva (ritrovare la somiglianza divina, la divinizzazione o foliazione divina) e l'aspetto di guarigione, liberazione dal peccato. Bonaventura sottolinea il carattere di Cristo medico.

Se ci si chiede quale fu la ragione, la causa principale della venuta di Dio nella carne, si risponde bene affermando che la ragione principale di tale evento risiede nella sublime benignità di Dio dalla quale, secondo la quale e per la quale si è manifestata l'Incarnazione del Verbo. Questa venuta infatti procede dalla bontà, dimostra la bontà e conduce alla bontà (Bonaventura, *Serm. dom.* 1,3, in *Sermones dominicales: ad finem codicum nunc denuo editi*, Collegio S. Bonaventura Padri Editori di Quaracchi (BFSMA 27), Grottaferrata 1977, 132-133).

Il genere umano rispetto all'incarnazione e alla natività di Cristo non fu la ragione finale movente, ma in un certo modo [la ragione] che induce. In effetti, Cristo non è ordinato a noi come fine, ma noi siamo ordinati a lui come fine, perché la testa non sta a motivo delle membra, ma le membra a motivo del capo. Tuttavia, la ragione che ha indotto a tanto bene fu il rimedio per la nostra riparazione (Bonaventura, *In III Sent.*, d. 32, a. un. q. 5, ad 3 (III, 706))

4.2.1.2 Pertinenza delle due opinioni

Bonaventura comincia dicendo che in fin dei conti, queste due opinioni sono sostenute tutti da maestri cattolici, tutte e due a suo modo portano alla devozione e la risposta alla domanda la sa solo Gesù Cristo, colui che si è incarnato per noi. Bonaventura mostra la consapevolezza che siamo davanti a questioni ipotetiche sulle quali dobbiamo essere prudenti. Non pone la questione ma riprende opinioni dei maestri, non vuole mettersi sul terreno di ipotesi irreali.

- <u>I opinione</u>: ripresa da scoto; Bonaventura dice che <u>è più sottile e conforme alla ragione</u> e dà più motivi in favore
- <u>II opinione</u>: ripresa da Tommaso; dice che è <u>più consona con la pietà</u>, perché è più conforme a ciò che dice la Scrittura ai Padri, <u>onora più la gratuità di Dio</u> (non si è incarnato per perfezionare la sua opera come se ci fosse necessità, lo ha fatto gratuitamente per salvare), <u>manifesta la misericordia e infiamma la carità dei fedeli</u>. Bonaventura alla fine opera per questa opinione.

Bonaventura ritorna sul fatto che l'incarnazione realizza la perfezione dell'incarnazione, ha considerato la parte di verità presente in ognuna delle due opinioni e così ha aperto la strada sia alla posizione di Tommaso sia a quella di Scoto.

4.2.1.3 Convenienza dell'incarnazione del Medium, Verbo, Immagine e Figlio

- Parte dalla soteriologia (cosa doveva operare il Salvatore per noi?) per capire perché era conveniente che fosse la seconda persona a incarnarsi. Il Salvatore doveva esser mediatore di Dio e degli uomini (1Tm), conveniva che fosse quello che nella Trinità fosse il medium: è l'unico prodotto dal Padre e produce lo Spirito Santo; colui che è medio nella Trinità è anche mediatore di Dio e degli uomini
- Doveva ricondurci alla conoscenza di Dio: conveniva che fosse il Verbo, il Logos, colui che riconduca alla conoscenza di Dio.
- Doveva ricondurci alla conformità a Dio, all'immagine e somiglianza in cui eravamo creati: <u>conveniva che fosse colui che nella Trinità è Immagine del Padre</u> che ci riconduca a immagine del Padre.
- Doveva condurci alla divina filiazione, alla filiazione adottiva: conveniva che fosse colui che nella Trinità è Figlio, a renderci "figli del Padre". Tommaso invece dirà che noi siamo solo "figli della trinità", Bonaventura dice che siamo "figli nel Figlio" e quindi figli del Padre.

4.2.2 Gioia della visione del Padre e sofferenza per noi

- Gesù "pativa sommamente nella parte superiore dell'anima dove godeva sommamente": la parte più alta dell'anima, quella che è più vicina a Dio; laddove vedeva faccia a faccia suo Padre, con la massima gioia, è proprio in quel luogo che poteva soffrire sommamente. È proprio colui che vive costantemente nella presenza del Padre che può sperimentare con tutta la sua acuità la sofferenza che rappresenta la passione. C'è lo shock, il contrasto tra due estremi infiniti. Così si può tenere la visione del Padre, senza diminuire, ma rendendo più acuta la sofferenza di Gesù Cristo.
- Gesù soffriva ancora più per compassione che per passione. La sua passione è più grande di qualsiasi nostra passione, così anche la sua compassione; ma soffriva ancora più per compassione di noi peccatori che non per la passione (dolori dei chiodi, della croce).

Pativa sommamente nella parte superiore della ragione dove godeva sommamente (Bonaventura, *Brev.* IV, 9, 5 (V, 250b); *In III Sent.*, d. 16, a. 2, q. 2 concl. (III, 356))

4.3 Cristocentrismo trinitario: Gesù Cristo, il «triplice Verbo»

Breviloquium:

- 1. Trinità di Dio.
- 2. Il mondo, creatura di Dio.
- 3. La corruzione del peccato.
- 4. L'incarnazione del Verbo.
- 5. La grazia dello Spirito Santo.
- 6. I rimedi sacramentali.
- 7. Il giudizio finale.

Bonaventura parte dalla Trinità di Dio, non dall'essenza divina, e poi considera la creazione del mondo, poi avviene il peccato e allora tutta la storia che porta al centro della storia, all'incarnazione del Verbo. E poi il Verbo ci dà lo Spirito Santo, la sua grazia, i rimendi sacramentali che accompagnano la storia della chiesa fino alla fine del mondo e alla fine il giudizio finale che è il ritorno alla trinità.

Così <u>c'è un ordine che è storico-salvifico</u>: si parte dalla Trinità fino alla Trinità; si segue la storia della creazione: il tentativo di de-creazione, al centro della storia c'è l'incarnazione del Verbo e poi il movimento di ritorno al Padre attraverso il dono dello Spirito Santo, i sacramenti.

Questo è messo in relazione al <u>triplice Verbo</u>. <u>Il Verbo increato non è il Padre, ma rimanda alla figura del padre che nel Verbo esprime se stesso e tutte le cose</u>. <u>Il Verbo incarnato è il Figlio</u>. <u>Il Verbo ispirato non è lo Spirito Santo, ma rimanda all'opera dello Spirito Santo</u> che consiste a ispirare o imprimere in noi il Verbo incarnato per configurarci a Cristo e ricondurci al Padre.

C'è cristocentrismo: al centro del Breviloquium e della storia della salvezza ma **cristocetrismo trinitario**: i tre verbi rimandano al Padre e allo Spirito, quello incarnato è il Figlio

Bonaventura riprende qualcosa da Giacchino da Fiore ma evitando il problema di mettere un'epoca della storia in relazione con il Padre, il Figlio e lo Spirito. Gesù è il triplice Verbo. Abbiamo anche elementi per rispondere alla teologia cristiana delle religioni di oggi: la grazia può arrivare anche chi non ha accesso ai sacramenti.

SOTTOSEZIONE 3 – LA VENUTA DI CRISTO NEL TEMPO DELLA CHIESA DEI TEOLOGI (XVI-XXI SECOLO)

CAP. 1 – DAL CRISTO MISURANTE AL CRISTO MISURATO (1500-1950)

Con i Padri e medievali cristo era la misura di ogni cosa: Scrittura, ragione, esperienza spirituale. Tutto era misurato a partire da Cristo. Mentre dalla modernità Cristo comincia ad essere misurato: misurato dalla Scrittura, dalla ragione, dall'esperienza

1. Cristo al vaglio della Scrittura

C'è una specie di circolo ermeneutico tra la Scrittura e Cristo. Non si può accedere alla figura di Cristo senza la Scrittura: "ignorare le Scritture è ignorare Cristo" (S. Girolamo). D'altra parte Cristo è la chiave di interpretazione ultima e definitiva della Scrittura: non possono accedere al senso ultimo della Scrittura senza Cristo. È una relazione a due sensi. I Padri hanno saputo tenere bene questa relazione della Scrittura che dà accesso a Cristo e Cristo chiave di lettura della Scrittura. Con i Maestri medievali l'accento si sposta un po' più sul secondo aspetto: forti delle determinazioni conciliari e in un contesto di teologia universitaria, che riflette in modo molto organico su mistero di Cristo, l'approccio alla Scrittura diviene molto più condizionato da tutta la cristologia molto elaborata. Quindi si legge il testo biblico con la chiave della cristologia dogmatica.

Con l'umanesimo e la riforma c'è un desiderio di mettere l'accento sull'altro movimento: la Scrittura come via di accesso a Cristo, ritornare ad essa. In Ignazio di Loyola ritroveremmo l'equilibrio tra i due movimenti (Scrittura-Cristo, Cristo-Scrittura): da una parte ci propone il testo evangelico per la contemplazione della sua vita, che fa entrare in contatto con Gesù, e gli esercizi spirituali sono marcati da una interpretazione della scrittura nella tradizione della chiesa.

1.1 Bibbia e ritorno alle fonti rinascimentali

- Creazione, incarnazione e divinizzazione: il ritorno alle fonti operato dal Rinascimento mette un <u>nuovo accento sulla creazione a immagine e somiglianza sull'incarnazione</u> recuperando l'accento della tradizione greca (presente nella latina); si sottolinea molto la dignità dell'uomo. L'umanesimo è frutto della riflessione cristologica e della relazione tra creazione-incarnazionedivinizzazione, che esalta la dignità dell'uomo grazie a Cristo.
- Erasmo, erede della devotio moderna del libro Imitazione di Cristo, ritorna alla Scrittura, all'edizione critica del NT; ritrova un cristocentrismo visto in Bonaventura. Troviamo ad esempio "Guarda a Cristo come l'unico e sommo bene affinché tu non ammiri nulla, non aspetti nulla all'infuori di cristo o a causa di cristo".
 - o Troviamo nella sua visione cristocentrica un accento sulla dignità del libero arbitrio dell'uomo, in opposizione a Lutero
 - o Un accento sulla follia della croce, specialmente nell'Elogio della follia

- **Tommaso Moro** riprende l'idea bonaventuriana che <u>le sofferenze dell'anima di Cristo erano</u> maggiori rispetto a quelle del suo corpo, furono molto peggiori di quelle del suo corpo.

Sembra che globalmente il Rinascimento non abbia contribuito in modo decisivo alla riflessione cristologica o trinitaria

1.2 La «Sola Scriptura» luterana

Luterò dirà nel 1521 alla Dieta di Worms davanti all'imperatore Carlo V: se non sarò convinto dalla testimonianza della Scrittura, non accetterò di cambiare posizione, perché sono vincolato dai testi biblici che ho citato. Voleva argomenti di Scrittura per cambiare posizione. Ma quale argomento scritturistico lo avrebbe convinto? Notiamo che i tre avversari cattolici erano tra i migliori conoscitori della Scrittura dell'epoca (ottimi conoscitori del greco, editori del NT). E Lutero non si è lascito convincere da loro, nemmeno da Erasmo. Quale argomento lo avrebbe convinto?

La sua idea era che l<u>a giustificazione per la sola fede fosse imputata all'uomo a ragione di Cristo</u> e faceva di <u>Cristo insieme un peccatore e un giusto</u>: questo era l'argomento sulla quale teneva o cadeva la Chiesa. Si trattava della risposta che lo aveva <u>salvato dalle sue angosce spirituali</u> e la teneva <u>come una rivelazione divina</u> intimamente legata alla sua esperienza psicologico-spirituale. Non poteva probabilmente abbandonare questa posizione, che leggeva come una rivelazione divina. È probabile che in realtà nessun argomento della Scrittura gli avrebbe fatto cambiare posizione.

Mentre Tommaso considerava che una rivelazione privata poteva imposti alla Scrittura ispirata, qui abbiamo una rivelazione privata legata a un'esperienza personale che condiziona l'interpretazione della Scrittura: diventa la chiave interpretativa, il canone di tutta la Scrittura.

- Chi norma chi? Cristo norma la scrittura? O è la Scrittura che norma Cristo? È Cristo vivente e risorto nel suo corpo ecclesiale, la Chiesa, che norma la Scrittura, o è la Scrittura interpretata dal singolo nella sua esperienza spirituale che norma? Il suo modo è un modo di misurare Cristo.
- "Che mi importano le due nature di Cristo purché lui mi salvi?". Lutero ha ragione a sottolineare la finalità soteriologica, vista già nella tradizione della Chiesa (argomento soteriologico), ma proprio perché <u>l'argomento soteriologico è determinante che importa di discernere in Gesù Cristo della pienezza dell'umanità e della divinità proprio perché lui mi possa salvare:</u> se non fosse Dio non mi potrebbe salvare, se non fosse uomo non mi salverebbe in modo intrinseco, dal di dentro, nella logica dell'alleanza. Lutero non abbandona il concilio di Calcedonia.
- Liberazione dal demonio, peccato morte, legge, ira di Dio; una liberazione dal terrore della morte. Per questo era così importante rispetto alle sue angosce spirituali, di sentirsi libero anche se rimane peccatore, di essere libero da questo perché è giustificato a motivo dei meriti di Cristo, che lo ha liberato da tutto.
- Gesù per lui appare il massimo giusto e il massimo peccatore. Nel momento della croce è stato abbandonato dal Padre, ha vissuto l'abbandono sulla croce, è disceso agli inferi dove ha subito in qualche modo la pena della dannazione (due cose riprese nel XX da von Balthasar); c'è quindi una sostituzione: Gesù ha preso il mio posto, ma una sostituzione penale: Gesù ha preso la mia pena, sono io che sarei dovuto essere abbandonato sulla croce, sono io che avrei dovuto subire la

pena della dannazione. Gesù si è sostituito anche a livello penale. È l'esperienza spirituale che Lutero vive: la giustificazione per la fede in funzione di Cristo mi fa rimanere peccatore e giusto, sono liberato dalla paura della morte; Lutero lo proietta tutto questo sulla sua visione di Cristo. Cristo stesso diventa il massimo giusto e il massimo giusto.

Cristo al vaglio della Scrittura: <u>Cristo è misurato da una lettura della Scrittura collegata alla mia esperienza spirituale</u>. Quindi chi norma chi? È la mia lettura della Scrittura che norma Cristo o Cristo che norma la mia lettura della Scrittura?

1.3 Cristologia dei «misteri della vita di Cristo» in Ignazio di Loyola

Ritroviamo un <u>punto di equilibrio</u>. È molto conosciuto per i suoi esercizi spirituale, che propone una cristologia dei misteri di cristo, legata al *lignum vitae* di Bonaventura piuttosto che alla parte cristologica della summa di Tommaso. <u>La Scrittura da accesso a Cristo ma è un Cristo interpretato</u> nella fede della Chiesa:

- II settimana (27): **pre-pasquale**, comprende 27 misteri
 - 11 sulla vita nascosta (molto in proporzione, perché la Scrittura dice poco, accento forte sull'incarnazione)
 - o 16 sulla vita pubblica di Gesù.
- III settimana: **passione** (10),
 - o inizia con l'eucarestia segno di amore (la mia vita nessuno me la toglie, la do da me stesso; c'è la dimensione sacrificale);
 - o la divinità si nasconde nella passione, pare nascondersi, ma non si identifica sub specie contraria né al peccato né al peccatore, non c'è sostituzione penale (come per Lutero)
- IV settimana: **risurrezione** (14)
 - o la <u>discesa agli inferi</u> come visto in Bonaventura e nella tradizione orientale fa parte del mistero della resurrezione, <u>come una anticipazione della vittoria pasquale</u> per le anime che stanno nel soggiorno dei morti (Tommaso lo spostava nella parte legata alla passione);
 - o l'apparizione a nostra Signora: non c'è come tale nella Scrittura (Lutero non l'avrebbe accettata), perché la presenta come la prima contemplazione, sebbene non ne menzioni una seconda o una terza, come se tutte le apparizioni del risorto fossero incluse in questa apparizione, cioè in una dimensione ecclesiale della relazione tra la Sposa e lo Sposo, che fa che ogni apparizione si fa dentro questa realtà che realizza l'alleanza tra sposo e sposa, simbolica della dimensione ecclesiale; la divinità che si nasconde o pareva nascondersi ora si mostra con i suoi effetti e l'ufficio di consolazione del risorto.

2. Cristo al vaglio della ragione

2.1 La ragione teologica: dalla scolastica barocca a Pascal via Suárez

Alla fine della scolastica nominalista (XVI secolo), il mondo sta conoscendo cambiamenti radicali: Rinascimento, Riforma protestante, nascita della scienza moderna, nascita della filosofia razionalistica. È un cambiamento epocale che continuerà nei secoli successivi.

Di fronte a questo la Chiesa saprà far nascere nel suo ambito delle grandi figure di mistici, di santità apostolica ma **non riuscirà** a produrre una nuova teologia all'altezza delle sfide, all'altezza della radicalità del cambiamento epocale. E così ci sarà un ritorno alla scolastica attraverso la scolastica barocca (o seconda scolastica) e più tardi con l'enciclica di Leone XIII con la neoscolastica.

La **seconda scolastica** deve operare un <u>discernimento teologico</u>, come lo scriba di cui parla Gesù (lo scriba divenuto discepolo), che trae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche. Ma come fare questo discernimento? Cosa ritenere dell'antico e cosa del nuovo?

La lettura di Begasse è che il discernimento teologico che ha fatto la seconda scolastica e la neoscolastica non è stato il più ottimale, nel senso che dai tempi nei quali sono immersi non sanno accogliere facilmente delle cose molto positive (ritorno alla Scrittura, ritorno ai Padri, cristocentrismo storico-salvifico, dimensione esistenziale della fede), contenenti tanti valori da accogliere e invece prende dal tempo che vive alcune cose discutibili (atteggiamento molto più razionalistico, delle dimensioni di una dialettica a-storia e la frantumazione del sapere).

Dal momento in cui questa seconda e poi nuova scolastica diviene molto più razionalistica di quanto lo era la prima, si fa sempre più misurante del mistero di Cristo.

- Tuttavia dentro di essa c'è un antidoto che appare con **Francesco Suarez** (esponente della scolastica, gesuita). Scrive un'opera commentando la terza parte della Summa di Tommaso, la parte cristologica. Nel suo primo volume sulle questioni. 1-26 Suarez <u>segue più Scoto</u> che non Tommaso sul punto dell'incarnazione:
 - o considera che il **primo motivo** dell'incarnazione era il desiderio di Dio di comunicarsi alla creatura; c'erano anche in Tommaso degli elementi (a 1 q.1) Col 1,15-18;
 - Siccome Dio ha comunque permesso e previsto il peccato, c'è naturalmente il secondo motivo della redenzione. Di conseguenza, per Suarez, a motivo della prima ragione, Dio si sarebbe incarnato anche se l'uomo non avesse peccato.
- L'antidoto è nel secondo volume: Suarez riprende un trattamento dei <u>misteri della vita di Cristo</u>; lo avevamo visto con san Bernardo, poi con Bonaventura e Tommaso, con Rodolfo di Sassonia, Ignazio di Loyola. Suarez da gesuita propone una cristologia dei misteri della vita di Cristo sulla scia di Tommaso e Ignazio. Abbiamo due evoluzioni nel trattare le questioni, legate alla controversia con i protestanti:
 - o Accento sulla vergine Maria e i misteri sulla vita nascosta: 23 misteri
 - o Accento sulla seconda venuta di Cristo, alla fine: è qui che parla dell'anticristo e del giudizio finale

Dentro la scolastica barocca, nel suo principale esponente c'era una forma di antidoto attraverso una cristologia dei misteri; un'opera giovanile di Suarez e nessuno lo fa dopo di lui.

Un altro antidoto che viene da fuori a questa corrente, si tratta di uno scienziato, Blaise Pasclal. Alla luce della sua esperienza mistica cristocentrica:

- Abbiamo una celebre frase: Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, non dei filosofi, o dei sapienti, ma Dio di Gesù Cristo, dietro al quale possiamo scorgere la frase di Gv 17,3: che cosa è la vita eterna? Che conoscano te e colui che hai inviato, Gesù Cristo
- È Gesù mediatore della conoscenza di Dio e dell'uomo: non posso conoscere Dio se non per mezzo di Gesù Cristo, non posso conoscere me stesso se non mediante Gesù Cristo
- C'è l'idea che Gesù sarà in agonia fino alla fine del mondo e che dobbiamo accompagnarlo in questa agonia, nella lotta, come discepoli fino alla dine del mondo: è la dimensione apocalittica del pensiero di Pascal.

Quindi due antidoti: uno all'interno della scolastica (Suarez) e uno al di fuori (Pascal, che mira al fatto che la ragione non si impadronisca del mistero di Cristo ma si lascia piuttosto misurare da questo mistero).

Non conosciamo Dio se non mediante Gesù Cristo. Senza questo mediatore è soppressa ogni comunicazione con Dio. [...] In lui e mediante lui noi conosciamo dunque Dio. [...] Gesù Cristo è dunque il vero Dio degli uomini. Ma noi conosciamo al tempo stesso la nostra miseria, poiché questo Dio non è altro che il riparatore della nostra miseria. Così non possiamo ben conoscere Dio se non conoscendo le nostre iniquità (B. PASCAL, Frammenti [Lafuma 189; Sellier 221], Rizzoli (BUR), Milano 2002, 249).

2.2 La ragione storica: da Simon a Bultmann via Schweitzer

Anche la ragione storica può farsi giudice di Cristo.

- Ripartiamo dal concetto di storia
 - o Per fare storia ci vuole un'indagine rigorosa sulle fonti, sui documenti, che permette di trasmettere una conoscenza precisa di un evento accaduto
 - o C'è la dimensione di una narrazione interpretativa: non posso fare storia se non racconto e dò un senso agli eventi, proponendo una interpretazione. Come dirà Loffing: non c'è comprensione senza interpretazione.
 - o Questo lo troviamo nel prologo del Vangelo secondo Luca, che traduce bene questo ideale greco: "Ho deciso anche io di fare ricerche accurate su ogni circostanza fin dagli inizi della vita di Gesù e di spiegare per te Teofilo un resoconto ordinato, di modo che tu Teofilo ti renda conto della solidità degli insegnamenti ho ricevuto". Luca fa una ricerca a propone un'interpretazione coerente della figura di Gesù a partire dalle ricerche fatte

Concetto **moderno** di storia:

o Nel concetto moderno emerge un accento su una presunta oggettività e neutralità della scienza che si cerca di raggiungere, che corrisponde al nuovo modello di scienza sperimentale che sta nascendo in quell'epoca e che si cerca di trasporre nell'ambito della ricerca storica. Si cerca di ritrovare i fatti nudi, con una diffidenza proprio nei confronti di ogni narrazione soggettiva e interpretativa. Da questo punto di vista c'è il sospetto che rispetto ai testi dei Vangeli, per definizione narrazioni interpretative fatte da testimoni oculari coinvolti nell'evento, che sembrano non avere una neutralità e oggettività dovuta dei fatti nudi.

PARTE III - NUOVA CREAZIONE IN CRISTO

- O Così in relazione all'oggettivo, c'è una messa tra parentesi delle verità rivelate, ma che non sono raggiungibili tramite le fonti: la filiazione divina di Gesù, l'idea di incarnazione, l'unzione per opera dello Spirito, la missione di fondare la Chiesa, la risurrezione, la capacita di predire l'avvenire, di compiere miracoli... sono cose che eccedono l'ambito della scienza storica, e per questo devono essere esse tra parentesi. Così la fede del ricercatore deve essere messa in parentesi quando svolge la sua ricerca. Il problema è che ciò che si mette tra parentesi sono le cose più originali del personaggio "Cristo" e che spiegano la storia degli effetti.
- Tappe della ricerca storica moderna
 - o Prima fase:
 - Con Reimarus, Strauss, Renans...
 - finisce con Schweitzer: rileggendo la prima fase della ricerca storica arriva alla conclusione che tutte queste vite di Gesù rispecchiano più la personalità e le idee dei biografi piuttosto che quella di Gesù. Siamo partiti da una presunta neutralità oggettiva e siamo arrivati alla massima soggettività. Tanto che la lettura ecclesiale pare in realtà garantire meglio l'oggettività che non queste ricerche storiche, dove il ricercatore proietta su Gesù le sue proprie idee.
 - O Segue una fase di stallo, la no questio, non ricerca: associata alla figura di Bultmann:
 - da una parte ammette l'idea di togliere dalla figura di Gesù il carattere mitico delle affermazioni del nuovo testamento ma d'altra parte è persuaso che in realtà a partire dai Vangeli non possiamo sapere praticamente nulla sulla vita e personalità di Gesù e non abbiamo altre fonti.
 - Quindi meglio rinunciare a questa illusione di poter ritrovare nei Vangeli una storia affidabile di Gesù. Ma non ha importanza: ciò che importa è il <u>Kerygma</u>, non importa se non abbiamo nessun dato storico sicuro
 - Ma così lui che sembrava voler demitizzare Gesù, rischia di rimitizzarlo: se Gesù è slegato dalla storia allora diviene un mito.

Io sono indubbiamente del parere che noi non possiamo sapere praticamente nulla della vita e della personalità di Gesù, poiché le fonti cristiane non si sono interessate al riguardo se non in modo molto frammentario e con taglio leggendario, e perché non esistono altre fonti su Gesù (R. Bultmann, Gesù, Queriniana (GDT 155), Brescia 1984, 9).

2.3 La ragione filosofica: da Lessing a Blondel via Hegel

È il momento in cui nasce la cristologia filosofica: la filosofia si impadronisce del mistero di Cristo e costruisce la sua filosofia a partire dal dato rivelato da Gesù Cristo.

Abbiamo 3 elementi:

Lessing

- o Afferma che un fatto storico contingente, come Gesù Cristo, nato, morto, non può esprimere adeguatamente una verità necessaria e universale, come dovrebbe essere il nostro pensiero su Dio. In questo modo ritroviamo il dibattito tra Ambrogio e suo cugino pagano Simmaco: Ambrogio coglieva che l'universale di Dio si dava nella singolarità di Gesù Cristo e Simmaco che il grande mistero come Dio lo si po' raggiungere solo tramite varie vie.
- o È un pensiero molto influente nella teologia delle religioni nella corrente pluralista: Dio è un mistero al di là di tutte le sue manifestazioni contingenti, storiche, nessuna è capace di esaurire il mistero di Dio a cui si giunge tramite varie vie.

Hegel/Schelling

- o C'è l'idea di un assoluto in divenire nella storia e il potere della negatività: affermazione, negazione e superamento nella sintesi, con una dimensione drammatica (venerdì santo speculativo di Hegel).
- Ha un grande influsso sulla teologia kenotico-drammatica, quella che contempla il dramma della salvezza come anticipato, vissuto nelle relazioni tra Padre, Figlio e Spirito Santo, e la kenosi come abbandono di Dio, come la negatività che porterà al momento di sintesi. È un'idea che passa nella teologia anglicana, protestante e cattolica (con von Balthasar).

Blondel

- o Filosofo cattolico, pensa l'articolazione tra l'universale e il singolare concreto; mentre il generale proviene da un processo di astrazione al partire dal particolare, mentre l'universale si dà nella concretezza singolare. Col 2,9: in Lui abita corporalmente, nella singolarità della sua corporeità, tutta la pienezza della divinità. L'universalità si dà nella singolarità stessa e questo permette di approcciare il fenomeno di Gesù Cristo
- O Questo ha un influsso nella corrente inclusivista nella teologia delle religioni: l'universalità della salvezza avviene nella singolarità di Gesù Cristo anche se può venire trasmessa pneumatologicamente non solo nei sacramenti ma anche in altri modi che Dio conosce.

3. Cristo al vaglio dell'esperienza

Interiorità ed esteriorità: l'«in me» e il «pro me» 3.1

- Nella tradizione mistica il "pro me" (per me) di ciò che Gesù ha compiuto per me, è sempre legato all' "in me" di Gesù cristo. È questo in me che mi configura e mi trasfigura in Cristo, è alimentato dai sacramenti e vissuto nel corpo della Chiesa.
- Con Lutero questo pro me diviene determinante, ma è un pro me estrinseco, perché sono salvato perché mi è imputato in modo esteriore la giustizia di Cristo: io rimango allo stesso tempo giusto e peccatore ma sono giustificato da Gesù Cristo. Siamo in una logica meno intrinseca, più estrinseca e individuale nel modo di vivere l'esperienza. Allora l'esperienza rischia di essere quella che misura Cristo e non Cristo che misura la mia esperienza spirituale.

3.2 Al limite della ragione: Kierkegaard

Abbiamo una reazione all'idealismo tedesco: non si vuole più che la ragione si impadronisca del mistero di Cristo:

Si va verso una <u>cristologia esistenziale</u>, che suppone un passaggio al limite della ragione, con l'immagine dell'irragionevole sacrificio di Isacco, che è irragionevole perché Isacco è il figlio della promessa ma Abramo ci crede, c'è qualcosa che è al limite della ragione, se non già irragionevole ed è questo il passo della fede

3.3 Al di là della ragione: Nietzsche

Si va ancora aldilà. Nella vita di Nietzsche c'è una lotta estenuante con Cristo

- È una lotta dove si erge Dionisio contro il crocifisso (è un'espressione di Nietzsche), a servizio della volontà di potenza del superuomo
- Finisce nella pazzia, aldilà della ragione: la pazzia di Zaratustra che è quella dell'autore stesso; assistiamo alla tragedia del superuomo

4. Cammini di superamento

Accomuna i tre il quadro liturgico in cui si muove il loro pensiero; si ritrova una cristologia dei misteri della vita di Cristo, che conferma la linea di Bernardo-Bonaventura-Rodolfo-Ignazio-Suarez...

4.1 Rigenerazione della ragione alle fonti dell'intelligenza patristica: Newman

Elementi da analizzare:

- Scopre nella chiesa antica, nei conflitti, delle chiavi di lettura di ciò che succede nel suo tempo e che potrebbe succeder anche nel nostro. Dice per esempio, guardando teologi attorno a lui, cominciano ad essere sabelliani (cioè modalisti), non distinguono più le persone divine; poi siccome non hanno una visione molto chiara del Figlio, non possono capire come questo Figlio di Dio può farsi Figlio dell'uomo e servitore: da sabelliani diventano anche nestoriani, perché vogliono tenere l'essenza divina a distanza dalla sofferenza umana (rischio della scuola antiochena, desiderio di lasciar l'umanità a distanza di Dio). E avendo lasciato questa umanità il più possibile a distanza da Dio finiscono per essere ebioniti, cioè a negare la divinità di Cristo. Vede una logica di una posizione modalista, che porta a essere nestoriani e poi ebioniti.
- Troviamo l'elemento che Cristo e la sua croce <u>è la misura di ogni cosa</u>: non siamo noi a dover misurare Cristo, ma è Cristo che ci misura. Ogni modo di parlare del mondo deve essere misurato dalla croce. La croce è la misura di ogni cosa!
- Troviamo in lui una cristologia alessandrina:
 - o C'è l'accento forte sull'unicità della persona di Gesù Cristo, come emerge dalla Scrittura.
 - Troviamo l'idea di una cristologia espressiva: il Verbo si manifesta nell'umanità fatta sua e come Cirillo ammette una crescita in Gesù e la attribuisce al Verbo incarnato

- o Aggiunge l'elemento della grande solitudine di Gesù (assente in Cirillo, ma presente nella linea alessandrina): proprio per il carattere unico della sua persona fa in modo che non può avere confidenti nel mondo, nemmeno i suoi discepoli. Sta faccia a faccia con il Padre ma nel mondo ha esperienza di solitudine
- O Attribuisce la sofferenza in virtù della comunicazione degli idiomi alla persona del Verbo incarnato.

Per la sua soteriologia:

- o Mette l'accento sulla ricapitolazione e sulla nuova creazione (concetti paolini)
- o C'è anche l'idea di sostituzione/espiazione: sacrificio di espiazione operato da Gesù Cristo che si è sostituito a noi; lo dice ad esempio nel racconto di resurrezione di Lazzaro: mentre risveglia Lazzaro alla vita, Gesù sa che andrà lui alla tomba al posto di Lazzaro (sostituzione dei posti)
- o L'accento forte della presenza di Cristo in noi mediante lo Spirito: la nostra vita è nascosta in Cristo mediante lo Spirito.

4.2 Rinnovamento dell'esperienza monastica e liturgica: Marmion

- C'è un ritorno di nuovo ai Misteri di Cristo, un'attenzione a contemplare il mistero di Cristo a partire dai misteri della sua vita così come l'anno liturgico li propone nella liturgia della Chiesa. Così la sequenza dei misteri è un pò diversa perché si adegua alla liturgia della Chiesa.
- L'attenzione sulla *lex orandi*, tipica di un monaco benedettino, porta a mettere in risalto un cristocentrismo trinitario: questa è la legge della preghiera della Chiesa. Tutta la preghiera liturgica, es. la preghiera eucaristica, ogni orazione è rivolta al Padre, centrata in Cristo, ma è espressa e vissuta nello Spirito (epiclesi). Una cristologia che dà attenzione alla lex orandi porta a un cristocentrismo trinitario
- A livello soteriologico l'idea di un cristificazione e di una filiazione divina per opera dello Spirito:
 - o «Non sono più io che vivo ma cristo vive in me» (Gal 2,20), «la nostra vita è nascosta in Dio con Cristo (Col 3,3)

Rinascita di una teologia scritturistica «bonaventuriana»: Guardini 4.3

- Vive in un periodo in cui la ricerca storico critica si è sviluppata (è molto critico su essa), vuole tornare alla testimonianza dei Vangeli; lo fa nel quadro liturgico
- C'è l'accento, come in Newman, su Cristo come misura di tutto: Cristo non può essere misurato da noi, per cui non si può fare una psicologia di Cristo: Cristo è la misura del nostro guardo sul mondo, la visione del mondo cattolica è entrare nello sguardo di Cristo sul mondo.
- Ritorna l'accento sulla solitudine di Cristo: la possiamo sperimentale nella vita spirituale, più cresce più si rende conto di non avere tanti amici e confidenti, ma cresce nell'unione con Cristo e il Padre che fa sperimentare una solitudine maggiore in questo mondo. Solitudine che Cristo ha vissuto in modo eccelso: era accerchiato dalla gente, ma molto solo (era difronte al Padre).

- Per Guardini il rifiuto di Cristo che insiste molto che non era inevitabile: noi cristiani siamo troppo abituati a sapere che le cose sono finite male con la croce e pensiamo che era inevitabile. Egli vuole insistere che è stato un atto di libertà umana, non era detto che necessariamente Cristo doveva essere rifiutato, ma avrebbe potuto essere accolto. Ma se avrebbe potuto essere accolto ed è stato rifiutato, mostra la gravità e la serietà di ciò che è avvenuto con la libertà umana: il rifiuto è stato un secondo peccato originale dell'umanità, che ha generato una specie di nuovo stato di umanità decaduta.
- Allora se è così dobbiamo essere salvati da questa situazione
 - Mette l'accento sul perdono operato e manifestato dal Risorto rispetto a questo rifiuto degli uomini.
 - o Troviamo il concetto paolino di "Nuova creazione".
 - o Il concetto di "Vita nella Trinità" (visto già con Newman): l'interiorità di una vita configurata a Cristo nello Spirito che ci indirizza al Padre.

L'opera di Guardini è stata una delle fonti dell'opera di Benedetto XVI "Gesù di Nazareth", con la stessa idea che i Vangeli sono affidabili e che trasmettono il Gesù reale.

CAP. 2 – RISVEGLIO DI CRISTO **NELLE ANIME (1951-)?**

Tratteremo questioni di cristologia fondamentale, perché riguardano il modo del nostro accesso a Gesù, del nostro linguaggio su Gesù. Non siamo in questioni che riguardando tanto il contenuto di ciò che diciamo ma il modo in cui lo possiamo dire.

Il punto di riferimento è il 1951, perché spesso si dice che ha segnato un risveglio della coscienza teologica della centralità della persona di Cristo, nell'anniversario del Concilio di Calcedonia (1500 anni dal 451). Pio XII scrisse un'enciclica per celebrare l'anniversario, che provoca un rinnovato interesse per la figura di Cristo. Si ritorna a riflettere su cosa è successo a Calcedonia, concilio centrale per la cristologia, e cosa cosa è successo in 1500 e come riconsiderare la cristologia nel nuovo contesto odierno in cui questi teologi vivono.

Un punto importante è che si deve affrontare l'enigma del male radicale così come si è manifestato proprio alcuni anni prima durante la seconda guerra mondiale. Già la prima era stata uno shock perché aveva coinvolto varie nazioni del mondo, si faceva tra cristiani, aveva messo fine alle illusioni illuministiche sul progresso della modernità.

Con l'olocausto, la Shoah, la sterminazione programmata del popolo teoforo, il popolo eletto da Dio che aveva portato la Rivelazione, si voleva sterminare il popolo di Cristo, il popolo tramite quale Dio è venuto nel mondo. L'enigma radicale era partito dal continente divenuto cristiano per primo.

Era anche un tempo anche di messa in questione radicale di tutti gli aspetti della cristologia e della teologa trinitaria. Si comprende in questa luce il desiderio di ritornare alle fonti, che è tentare di rivivere l'esperienza fondativa degli apostoli e della Chiesa.

Per questo i teologi vogliono ritornare da una cristologia dal basso, per ripercorrere il cammino dei discepoli o del centurione: «Questo uomo è figlio di Dio». Vogliono un nuovo modo di fare teologia, più genetivo-progressivo, meno sistematico-deduttivo, vogliono ritornare alla Scrittura, alla lex orandi, ai Padri della Chiesa, tanto che la neoscolastica finisce da se stessa, asfissiata dai propri stessi limiti. Questa generazione ha cercato di trovare aria nuova altrove. Devono affrontare domande talmente radicali che portano il bisogno di tornare all'esperienza fondativa della Chiesa.

Tratteremo questioni di cristologia fondamentale, perché riguardano il modo del nostro accesso a Gesù, del nostro linguaggio su Gesù. Non siamo in questioni che riguardando tanto il contenuto di ciò che diciamo ma il modo in cui lo possiamo dire. Il punto di riferimento è il 1951, perché spesso si dice che ha segnato un risveglio della coscienza teologica della centralità della persona di Cristo, nell'anniversario del Concilio di Calcedonia (1500 anni dal 451). Pio XII scrisse un'enciclica per celebrare l'anniversario, che provoca un rinnovato interesse per la figura di Cristo. Si ritorna a riflettere su cosa è successo a Calcedonia, concilio centrale per la cristologia, su cosa è successo in 1500 e come riconsiderare la cristologia nel nuovo contesto odierno.

Un punto importate è che si deve affrontare l'enigma del male radicale così come si è manifestato proprio alcuni anni prima durante la seconda guerra mondiale. Con l'olocausto, la sterminazione programmata del popolo teoforo, il popolo eletto da Dio che aveva portato la Rivelazione, si voleva sterminare il popolo di Cristo, il popolo tramite quale Dio è venuto nel mondo. L'enigma radicale era partito dal continente divenuto cristiano per primo. Era un tempo anche di messa in questione radicale di tutti gli aspetti della cristologia e della teologa trinitaria. Si comprende in questa luce il desiderio di ritornare alle fonti, che è tentare di rivivere l'esperienza fondativa degli apostoli e della Chiesa. Per questo i teologi vogliono <u>ritornare a una cristologia dal basso</u>, per ripercorrere il cammino dei discepoli o del centurione: "Questo uomo è figlio di Dio". Vogliono un <u>nuovo modo di fare teologia</u>, più genetivo-progressivo, meno sistematico-deduttivo, vogliono ritornare alla Scrittura, alla lex orandi, ai Padri della Chiesa. La neoscolastica finisce da se stessa, asfissiata dai propri stessi limiti. Devono affrontare domande talmente radicale che portano il bisogno di tornare all'esperienza fondativa della Chiesa.

1. Accesso a Gesù

1.1 Accesso di Gesù a noi

Non siamo stati noi ad amare Dio, è lui che ci ha amato e ci ha mandato suo figli. Proprio perché ha fatto questo, ha voluto avere accesso a noi, così anche noi possiamo avere accesso a lui.

1.1.1 La logica d'incarnazione

Dice de Lubach è tutta la storia, dalla creazione in poi, è storia di salvezza. È un processo con cui Dio vuole avere accesso a noi. La storia nella quale siamo immersi è una storia originata, una storia centrata in Gesù Cristo e una storia orientata dallo spirito santo che ci riconduce al Padre, configurandoci a Cristo. La logica stesa dell'incarnazione attraversa tutta la storia della salvezza.

1.1.2 La mediazione ecclesiale

- Cristo viene attraverso la Chiesa, il corpo della Chiesa e vive sotto il segno della Pentecoste, del dono dello Spirito, e della venuta intermedia del Verbo nei nostri cuori.
- Cristo viene a noi attraverso la sua venuta intermedia, personale e ecclesiale e ci viene a noi attraverso l'annuncio, la predicazione della Chiesa, i Sacramenti, la fede vissuta nella comunità dei credenti.

1.1.3 Tempo e scienza

Possiamo distinguere due concezioni del tempo:

- Come <u>chronos</u>, definito da Aristotele come la <u>misura del movimento tra il prima e il poi</u>; è una grandezza neutra che misura la storia come una storia operata da attori profani che compiono azioni profane, che si dovrebbe analizzare a distanza.
- Il concetto biblico di tempo è più quello di <u>kairos</u>: il tempo è una creatura di Dio; in Gen si vede; il tempo è sempre il kairos di un operare divino, un <u>momento favorevole in cui Dio opera nella storia</u> e che va interpretato da una ragione ermeneutica, da parte di persone che sono loro stesse implicate nella storia vissuta e raccontata.
 - O Un modo di raccontare, interpretare il tempo e la storia che permette di <u>cogliere</u> <u>l'universale nel singolare</u> (si veda Blondel).

- o C'è anche la possibilità a una visione di mettere in risalto una fenomenologia della quotidianità, a proposito di Cristo, come lo fa il giovane teologo italiano Pagazzi, che considera che non c'è mai stato un uomo che ha saputo vedere il mondo, sentirlo, toccarlo al modo di Gesù quindi guardando il suo modo di vedere, ascoltare, toccare, entrar e in relazione sviluppa la sua riflessione cristologica. Questo è possibile s l'universale entra nel singolare.
- o Apre anche alla possibilità della teologia della storia. Se il tempo è il momento favorevole della venuta di Dio-Cristo a noi, allora possiamo cogliere i singoli avvenimenti storici nella prospettiva della teologia della storia di alleanza.

1.2 Accesso di noi a Gesù

I tre punti che seguono fanno eco ai punti precedenti: se Dio viene a noi in una logica di incarnazione, cioè attraverso l'uomo, attraverso la Chiesa, attraverso una certa relazione con il tempo e con la storia, allora le vie del nostro acceso a Gesù, rese possibili dal suo accesso a noi, sono quelle: la via antropologica, la via ecclesiale-pneumatologica, la via scientifica.

1.2.1 *Ecce homo*: la via «antropologica»

Come l'uomo può portarci ad accedere a Gesù? Se Gesù è la pienezza dell'uomo, allora niente di ciò che è umano sfugge al mistero di Cristo, così uomo nelle sue varie dimensioni è un cammino di accesso a Gesù, come anche le opere della cultura e anche l'ambito della natura, intesa come creazione, il mondo in cui l'uomo dimora collocato lì da Dio.

L'uomo:

- Essere e tempo (esistenza): se l'essere umano, come la filosofia contemporanea lo coglie, è un essere che si costituisce in relazione al tempo, nel senso che il suo significato si costruisce e costituisce nel percorso della sua propria esistenza, se lo fa come il pensiero classico, abitato da un desiderio di Dio (Agostino: "verso di te il nostro cuore è in quito finché non riposta in Te"), allora la riflessione sull'uomo può aprire il cammino verso l'unico uomo Gesù Cristo in cui vediamo sia la pienezza dell'essere umano, sia la gradualità del tempo, che si promuovono mutuamente. L'uomo essere e tempo, il suo senso è dato nel percorso della sua esistenza, ma anela a una pienezza, è in cammino verso la pienezza di Gesù.
- Agire: se l'uomo e il suo agire è segnato dalla dignità della sua libertà, e se fa esperienza che si ordina al trascendente verso il quale anela il suo cuore allora può anche accedere alla figura di Gesù come uomo nel quale si manifesta la massima libertà dell'agire di fonte al Padre e agli uomini. Addirittura quando è crocifisso e non può muoversi, lì manifesta la massima libertà nella relazione con il Padre e con l'uomo. Allora ogni atto di amore compiuto dall'uomo è anche una via di accesso a Gesù, dove l'amore di Dio e l'amore dell'uomo si incontrano.
- Patire, sofferenza: essere-per-la-morte, vivere nell'orizzonte della morte; è una vita segnata dall'esperienza della solitudine (Newman, Guardini), ma che è profondamente umana, e che vivremo in pienezza nel momento della morte. L'essere umano è Gesù, la cui vita fu vissuta e sofferta in una radicale solitudine umana, vissuta fin dall'inizio sull'orizzonte della croce. Essere-per-la-morte è anche la sua vita ma nell'orizzonte della croce ed è stato capace di fare

quel momento un essenziale, il luogo della vita, il luogo della trasfigurazione: la morte è morta alla vita.

➤ Cultura:

- Appaiono i riti funebri, il senso esistenziale;
- L'arte esprime la tensione alla trascendenza dell'uomo
- Storia dell'arte: Gesù ha avuto un forte impatto

> Creazione:

- Centrata sull'uomo ma collegata a tutta la <u>realtà della creazione</u>
- Oltre al corpo che lo lega al mondo fisico-chimico, l'anima ha una dimensione vegetativa, sensitiva legata al mondo vegetale e animale.
- L'uomo è già in sé microcosmo, ricapitolazione dell'universo creato.
- Questo permette come Gesù può essere a sua volta ricapitolazione dell'umanità e della storia

1.2.2 Ermeneutica ecclesiale: la via «pneumatologica»

Avviene attraverso ciò che Ratzinger ha chiamato il soggetto Chiesa, nel suo dispiegamento storico abbraccia tutti e questo fa sì che l'ermeneutica abbai una valenza oggettiva universale, perché trascende i luoghi e le culture nella quali il risorto si rende presente.

- Un modo speciale di rende accessibile a noi è la <u>liturgia</u>, che rende contemporaneo e presente a noi il Risorto. È <u>celebrazione della presenza del crocifisso risorto in mezzo a noi</u> ("Io sono con voi fino alla fine del mondo")
- L'ermeneutica della fede della Chiesa gioca sulla <u>relazione tra l'io credente</u> (l'atto di fede ha una dimensione personale) <u>e il noi</u> (è un io inserito nel no della Chiesa, un noi della Chiesa che si nutre dell'umanità dei singoli credenti). È un'ermeneutica ricca di <u>pluralità</u> e che si fa garante della libertà del risorto di manifestarsi al mondo, nel modo in cui lo vuole.
- Maria: simbolo soggettivo dell'oggettività ecclesiale della nostra fede;
 - o lo è in quanto <u>cammino come traguardo</u>: è l'immagine della Chiesa pellegrinante, ma nell'assunzione è anche l'immagine della Gerusalemme celeste alla quale ci fa giungere Cristo.
 - o lo è anche come <u>figura eccelsa di santità</u>: ogni figura di santità può essere per noi una via di accesso a Gesù; il santo esprime meglio degli altri almeno uno degli aspetti della persona di Gesù.
 - o è anche <u>figura della vita consacrata</u>: la vita consacrata manifesta il desiderio di configurazione a Cristo nelle forme apostoliche la sua presenza vicino a noi.

1.2.3 Ricerche storiche: la via «scientifica»

Se "il Verbo carne divenne" in Gesù Cristo, vuol dire che <u>si è consegnato alle coordinate spaziotemporali, si è prestato al giudizio degli uomini, alle ricerche storiche, si è esposto ad esse. Gesù quando viveva ha attirato molto poco l'attenzione degli storici della sua epoca; poi quando nell'ermeneutica ecclesiale sotto riconosciuto nella sua divinità, si è considerato che non poteva</u>

essere più oggetto di indagine storia e ci si è dedicati alla storia ecclesiastica, non alla storia di Gesù (non ha più senso, sfugge all'abito della ricerca storica); nella modernità è nata la questione storica rispetto a Gesù.

1.2.3.1 Le fasi della ricerca storica

- > First quest
- ➤ No quest: con <u>Bultman</u> e altri, interrompono la ricerca storica
- New quest: la nuova ricerca; si prende distanza da Bultmann; un suo discepolo, che si distanzia, dice se stacchiamo troppo il kerygma, la fede dal suo radicamento storico è come se creassimo una forma rinnovata di docetismo: la carne, la storia, è in apparenza, cioè qualcosa che non ha importanza per noi; questa fase della ricerca intende mostrare la novità di Gesù rispetto al suo ambiente ebraico e storico.
- ➤ Third quest: si insiste sull'inserimento di Gesù nella cultura ebraica nella quale nasce, insiste su Gesù ebreo;
 - Meyer
 - Jesus seminar: in modo più estremo
 - Wright: equilibrata nel modo di accogliere il metodo storico-critico e di essere critico rispetto ad esso da non mettere in parentesi la sua fede (considerare la resurrezione come storico, perché non si comprende la storia degli effetti)
 - Pagola: più divulgativo e controverso
 - Berger: ha una posizione critica sulla ricerca storico-critica (alcuni studiosi ritengono solo 10-15 parole di Gesù autentiche)

Quando proponiamo un giudizio sulla ricerca storico-critica è che è variegata, hanno posizioni diverse. È un panorama molto variegato tra gli esegeti.

1.2.3.2 Una triplice distinzione: Gesù «della storia», «storico», «della fede»

Begasse preferisce una **triplice distinzione**: Gesù della storia, Gesù storico, Gesù della fede. Non fa una distinzione tra Gesù storico e Gesù della fede, perché vuole sottolineare che è lo stesso Gesù, ma con sguardi complementari. (Attenzione al vocabolario di Begasse!)

<u>Gesù della storia = Gesù reale</u>; è ciò che classicamente si chiama <u>l'oggetto materiale della ricerca</u>. Cerco di conoscere Gesù Cristo in tutta l'ampiezza del suo mistero (Gesù reale) e cerco di rispondere alla domanda: "E voi chi dite che io sia?". Ho due vie che si aprono:

- ➤ <u>Gesù della fede: è l'oggetto formale 1</u>; è un primo modo di conoscere Gesù, di avere accesso a lui, di poter dire qualcosa su di lui
- ➤ Gesù storico: oggetto formale 2; attraverso le ricerche degli storici

Considero che se si prende Gesù storico e Gesù della fede si rischia di avere una opposizione irrisolvibile tra i due o di avere una forma di cristologia divisiva rinnovata, una specie di doppia verità (storica e di fede, che possono essere contraddizione). Invece con questa triplice distinzione si indica la possibilità di avere due vie complementari per arrivare all'oggetto della ricerca, che è Gesù reale, cioè il Gesù della storia.

Il Gesù della fede:

- Ha testimoni oculari, non solo della resurrezione ma di tutta la sua vita; quelli della resurrezione lo hanno accompagnano già durante la sua vita
- I testimoni leggono la sua esperienza alla luce della <u>resurrezione</u>; non è una rilettura ex nihilo, ma un modo di rileggere la vita di Gesù, dà luce su ciò che è già sperimentato e vissuto con lui.
- È una visione che si radica in un <u>atto di fede</u> fatto in Gesù Cristo riconosciuto come il Salvatore, il crocifisso risorto.

Il Gesù storico:

- Studiato con il metodo storico-critico: utilizzando le stesse fonti, con la loro propria scienza
- Si fa una ricostruzione del personaggio; si afferma che non è il Gesù reale, è un'indagine che ha il suo pregio:
 - o Si parte da <u>ipotesi</u>
 - Mediante vari <u>criteri di discernimento</u> di ciò che sarebbe accaduto (attestazione molteplice, quando un fatto è raccontato da varie tradizioni indipendenti; imbarazzo ecclesiastico)

Per «Gesù storico» intendo il Gesù che possiamo recuperare, riconquistare, o ricostruire usando gli strumenti scientifici della moderna ricerca storica [...] questo «Gesù storico» rimarrà sempre una costruzione scientifica, un'astrazione teoretica che non coincide e non può coincidere con la piena realtà di Gesù di Nazaret che realmente visse e operò in Palestina durante il I sec. della nostra era (J. P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. I. Le radici del problema e della persona*, Queriniana (BTC 117), Brescia 2001, 185).

1.2.3.3 Validità della ricerca storica

- **Valore in sé**: Dio si fa carne, si fa storia
 - o <u>La dimensione storica è intrinseca alla fede cristiana</u>, lo studio storico di Gesù trova il suo fondamento e valore; può portare delle luci che l'ermeneutica della fede non può dare.
 - O Boyarin: studioso che mostra lo stato delle correnti della Palestina dell'epoca, almeno in alcune di queste correnti c'era già la confluenza dell'immagine del messia davidico, del servo sofferente di Isaia, del Figlio dell'uomo di Daniele. Leggendo il testo del Figlio dell'uomo, mostra che il testo, pur essendo recente, risale a una tradizione molto antica della fede ebraica.
- ➤ <u>Valore apologetico</u>: si dà molta importanza alla dimensione storico critica nel modo di considerare gli eventi storico
 - È una condizione di credibilità della fede: essere capace di confrontarsi con questo approccio storico-critico.
 - Aspetto missionario: c'è l'impressione che il Cristo che presenta come il frutto delle sue ricerche è più attraente di quello che a volte può presentare la chiesa e può attirare più persone a Gesù Cristo.

Il metodo storico — proprio per l'intrinseca natura della teologia e della fede — è e rimane una dimensione irrinunciabile del lavoro esegetico. Per la fede biblica, infatti, è fondamentale il fatto di riferirsi a eventi

storici reali [...] noi professiamo l'effettivo ingresso di Dio nella storia reale [...] ma non esaurisce il compito dell'interpretazione per chi nei testi biblici vede l'unica Sacra Scrittura e la crede ispirata da Dio₂. 2 J. RATZINGER, Gesù di Nazaret. La figura e il messaggio, in Opera Omnia VI/1, LEV, Città del Vaticano 2013,120-121.

1.2.3.4 Limiti della ricerca storica

> Metodologia:

- o Relazione tra il passato e il presente: la scienza storica cerca di riportarci nel passato del primo secolo, mentre la Bibbia vuole riportare il passato nel mio presente, rendere Gesù contemporaneo a me oggi. L'uno mi riporta nel passato, l'altro mi mostra l'attualità di questa parola pronunciata in un determinato momento. Una prospettiva che non corrisponde propriamente a ciò che è l'intenzione stessa dei testi biblici
- o Relazione tra il singolare e l'universale: la scienza per avere una certa dimensione "scientifica" deve usare delle procedure universali e considerare tutti i personaggi storici come appartenenti a una categoria generale. Così deve mettere tra parentesi ciò che è proprio e una singolarità assoluta, quello di Gesù Cristo. Devo trattarlo come un uomo, se voglio applicare le procedure storiche a questo personaggio, mentre proprio a proposito di lui la questione fondamentale è la sua singolarità. Devo considerare risolta negativamente la questione.
- o <u>Risurrezione?</u> Non si parla di essa perché sfugge alla ricerca degli storici; c'è chi non vuole slegare la resurrezione dalla ricerca, perché non si può spiegare la storia degli effetti

> Presupposti acritici:

- o Esclusioni a propri: si può arrivare a delle false conclusioni
 - Dono profetico: se dico che non è possibile perché non è scientifico, quando Gesù fa una profezia sulla caduta del tempio si dovrà dire che è un elemento aggiunto dalla comunità post-caduta tempio.
 - Coscienza della filiazione: Gesù non può essere cosciente della filiazione divina, perché non è scientifico; concludo che i passi in cui si parla della filiazione sono aggiunti dopo dalla comunità.
 - Miracoli: se dico che sono impossibili a priori, ogni miracolo raccontato è un'amplificazione fatta dalla prima comunità.
 - Incarnazione: se dico che è un'impossibilità metafisica, allora ogni passo nei Vangeli che presenta Gesù come più che uomo va considerata come aggiunta posteriore.
- o <u>Petizione di principio</u>: la conclusione è già nella premessa (non tutti gli storico-critici fanno queste esclusioni a priori)
- **Tendenza a sovrastare le fonti**: a volersi porre come giudice delle fonti, stabilire come giudice cosa è affidabile e cosa no
 - o C'è il rischio di fare una cattiva ermeneutica: se per interpretare una storia e ne tolgo il 90%, l'ermeneutica che faccio non darà ragione della fonte che sto interpretando; bisogna abbracciare il più possibile i dati che si hanno davanti.

 C'è il rischio di <u>proiezione</u>: proiettare sotto un apparente lato scientifico la propria visione di Cristo, il ricercatore mostra le sue convinzioni su Gesù.

Quanto meno un'ermeneutica è costretta a fare violenza alle fonti, quanto più sa rispettare il suo oggetto storico nella sua realtà e sa renderlo comprensibile nella sua logica interna, tanto più è adeguata [...] la capacità di spiegazione è anche capacità di mantenere l'unità interna dell'oggetto storico [...] a questo criterio risponde in realtà solo l'ermeneutica della fede (RATZINGER, Gesù di Nazaret. Scritti di cristologia, in Opera Omnia VI/2, LEV, Città del Vaticano 2015, 104).

Più spesso che no, si è trattato del tentativo di elaborare una forma di cristologia più moderna, travestita da ricerca storica [...] le ricerche sul Gesù storico sono state in massima parte cristologia dissimulata sotto vesti storiche (J. P. Meier, *Un ebreo marginale. IV. Legge e amore*, BTC 147, Brescia 2009, 18.19)

1.2.3.5 Complementarità degli approcci: ragione critica ed ermeneutica

Ragione critica

- contesto storico: la ricerca storico-critica utilizza dati da:
 - o archeologia;
 - o storia politico-religiosa: chi era Gesù, chi erano i sadducei, i farisei? Quali erano le attese del popolo, le precomprensioni dei suoi contemporanei?
- ricerca la storia delle cause: cerco di interpretare Gesù e il suo fenomeno alla luce di ciò che lo precede
- studio critico delle fonti: si studiano le varianti del testo (es. Nestle-Aland)

Ragione ermeneutica

- valuta positivamente il coinvolgimento dell'interprete nel modo di narrare una storia
 - o ognuno legge la storia anche in base alle *precomprensioni* (comprendere quelle ebraiche del I secolo);
 - o fusione degli orizzonti: mettere insieme il nostro orizzonte con quello degli agiografi
- considera la <u>storia degli effetti</u>: esempio della resurrezione (Gesù ignorato al momento e molto considerato nella storia degli effetti universale)
- ermeneutica della fiducia: vs ermeneutica del sospetto, per la quale la Chiesa avrebbe alterato o nascosto la verità.

Essa è l'unica ermeneutica che è in grado di mantenere l'intera testimonianza delle fonti. È anche l'unica che è in grado di far valere la loro diversità e varietà. 2. L'ermeneutica della fede è anche l'unica forma di comprensione che, nell'ampiezza della sua visione, trascende le diversità delle culture, delle epoche e dei popoli (J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret. Scritti di cristologia*, 104).

Nell'ambito della fede e della teologia, il «Gesù reale», il solo Gesù che esiste e vive ora, è questo Signore risorto, al quale si ha accesso solo per mezzo della fede (J. P. MEIER, *Un ebreo marginale. I.*, 187).

2. Cristologia e linguaggio (analogia)

2.1 Cristologia e rivelazione (analogia fidei)

Per analogia fidei si intende qui come connessione intima dei misteri della fede (connessio misteriorum) e specialmente la relazione tra la trinitaria e a cristologia.

C'è una relazione fondamentale tra trinitaria e cristologia, allora dovrebbe emergere un cristocentrismo trinitario.

Così consideriamo nel caos di Gesù:

> L'identità relazionale trinitaria

- o Non posso guardare a Gesù come se fosse "Dio incarnato": è il "Verbo incarnato", il "Figlio incarnato", l'"Immagine incarnata", il "Medio incarnato"; "Dio incarnato" è un'espressione molto vaga. Gesù non è uno qualsiasi della Trinità, è colui che apparendo come figlio di Maria si è rivelato anche come Figlio del Padre e deve riportarci alla divina filiazione. Si è presentato come la Parola di Dio, la sua autorivelazione, che ci riconduce alla divina conoscenza. Si è rivelato come Immagine e somiglianza perfetta del Padre. Si è rivelato come colui che è uscito dal Padre, colui che dà lo Spirito, come Medio nella Trinità tra il Padre e lo Spirito, è mediatore per noi
- o Con il Padre ha una relazione particolare: "Gesù sapeva che veniva dal Padre e che tornava a Lui"; il Padre è origine, definisce la sua identità di Figlio, da lui viene la sua missione, a lui deve tornare. È origine, fonte dell'identità, della missione e anche il suo fine.
- o Lo Spirito interviene nel momento del concepimento, nel battesimo, sulla croce, nella resurrezione (partecipa e il risorto dà lo Spirito).

> L'identità relazionale umana

- o Gesù è il Figlio di Giuseppe e di Maria: è un uomo specifico
- o Appare anche come fratello di Giacomo, cugino del Battista, è inserito in una rete di legami familiari
- o È conosciuto come Gesù di Nazareth, determinato con una rete di relazioni

L'identità relazionale divino-umana (relazione di relazioni)

- o È una sua <u>caratteristica propria</u>: è l'unico ad essere l'uno e l'altro;
- o Questo mostra come la Trinità è condizione dell'intellegibilità dell'incarnazione (Bonaventura). Sarebbe molto difficile pensare l'incarnazione senza la trinità, se on c'è una certa alterità già nel mistero di Dio, è difficile pensare che Dio possa esprimersi in un'alterità creata se non si esprime già in un'alterità increata. Se il figlio non fosse espressione del Padre è difficile pensare che il figlio di Maria sia e il Figlio.

Cristologia e creazione (analogia entis) 2.2

Creazione come vestigia trinitatis: è come il sigillo della cera. La creazione non è una realtà estranea a Dio, è il frutto del suo atto di creazione e ha impresso la sua presenza nella realtà creata

La creazione dell'uomo nell'immagine somigliante

2.3 Cristologia e «mistero d'iniquità» (analogia caritatis)

C'è la questione del male e del peccato.

- Dio è la contraddizione assoluta rispetto al peccato: qui non c'è nessuna analogia, ma una semplice contraddizione
 - Per questo il peccato come tale non è assumibile da parte del Verbo; l'uomo lo può avere, perché l'uomo non è in contraddizione con esso; <u>il Verbo non può assumere ciò che è</u> l'esatto contrario di se stesso.
 - O Per questo non posso proiettare nelle relazioni intra-trinitarie tra Padre e Figlio la realtà del male, del peccato, dell'alienazione: c'è una distanza assoluta tra il peccato e Dio. Più volte la scrittura ci mostra Dio sorpreso del male ("dove sei?" dice all'uomo in Gen)). È talmente opposto a Dio che quasi sfugge alla sua comprensione.
- Come si fa a varcare questo abisso tra l'uomo e Dio dovuto al peccato? Si può con la <u>filantropia</u> <u>divina</u>: per Gregorio di Nissa è una caratteristica della natura divina; <u>la filantropia</u>, <u>l'amore per l'uomo</u>, è una caratteristica divina. Il Verbo può varcare l'abisso in Gesù Cristo, assumendo lui stesso il posto del servo sofferente, dell'agnello immolato "per noi":
 - o A causa di noi
 - o In nostro favore
 - Al nostro posto

2.4 Cristologia e linguaggio su Dio (analogia sermonis)

C'è una parte di dissomiglianza in ogni ragionamento analogico (la dissomiglianza è più grande della somiglianza), ma la somiglianza è espressa dall'*analogia entis* e dall'*analogia caritatis*. Questo confluisce nel discorso analogico (*analogia sermonis*). L'analogia permette di esprimere il paradosso di Cristo: mettere insieme eternità e temporalità, immensità e circoscrizione, pura spiritualità e una realtà con corporeità, ricchezza infinita e povertà, immutabilità di dio e mutabilità creaturale, impassibilità di Dio e passibilità di Gesù Cristo, potenza assoluta e debolezza. Apparentemente sono contraddizione che rendono non intellegibile il mistero dell'incarnazione. Mostriamo che non sono realtà contradditorie ma realtà del paradosso di Cristo.

Tre vie del discorso analogico	Esempio impassibilità/passibilità
Via affermativa ("altissimo"): posso affermare qualcosa di valido su Cristo, su Dio perché si è incarnato, si è reso accessibile	Affermo l'impassibilità di Dio, Dio è impassibile per manifestare la sua trascendenza e perché possa salvarci: se fosse passibile, soffrirebbe ma non potrebbe salvarmi, perché non ha trascendenza.
Via negativa ("piissimo": affermo una cosa ma poi la devo negare	Affermo che è passibile, lo si vede in Gesù Cristo. "Il Verbo ha sofferto ed è morto nella carne" (Cirillo, XII anatematismo), "uno della Trinità ha sofferto" (Costantinopoli II, 10 anatematismo). Devo affermare la passibilità per pensare e negare l'impassibilità per pensare di Dio in modo piissimo, per raccogliere il suo amore per noi nella passione.

Via eminenza ("ottimo")	È impassibile e passibile in un modo eminente, in modo unico, in un modo che va aldilà della mia rappresentazione. Non è impassibile come io posso pensarlo in modo filosofico, non è passibile come conosco alla luce della mia esperienza. È passibile e impassibile a
	conosco alla luce della mia esperienza. È passibile e impassibile a modo suo.
	modo suo.

Invece di avere contraddizioni, ho dei <u>momenti del discorso analogico su Dio</u>: affermo una cosa, devo negarla, per poter dire che lo è in modo unico o eminente.

3. Cammini del discorso cristologico

3.1 Cristologia scritturistica («teologi-esegeti» ed «esegeti-teologi»)

Consideriamo le cristologie elaborate come esegesi della Scrittura da parte di teologia sistematici come Ratzinger, che si dedicano prevalentemente all'interpretazione teologica dei testi ispirati, o da parte di esegeti come Lohfink, che fanno esegesi che sfocia in una cristologia biblica. Si noti che questo doppio movimento che contempliamo nella cristologia è in gioco anche qui: c'è un movimento che passa dallo Spirito alla lettera ispirata (ispirazione biblica) e poi il movimento dalla lettera allo Spirito (l'esegesi fa il lavoro di far emergere lo Spirito dalla lettera).

I due autori sono quasi contemporanei, hanno scritto di recente, entrambi hanno un'opera con lo stesso titolo: "Gesù di Nazareth". Lohfink quando scrive aveva a disposizione i due volumi di Ratzinger, mentre quando Ratzinger scriveva non aveva i testi di Lohfink (quindi abbiamo una filiazione del primo verso il secondo)

3.1.1 Gesù di Nazaret (Ratzinger): preghiera e filiazione

- È una lettura fatta da un teologo sistematico, a partire dalla Scrittura, prevalentemente teologica.
- La cristologia di Ratzinger è molto ispirata a quello di <u>Giovanni e di Paolo</u>; ha una forma di cristologia più maturata, più raffinata teologicamente.
- L'identità di Gesù è per eccellenza la sua qualità di <u>essere "il Figlio"</u>, essere il Figlio per eccellenza. È il nucleo e il cuore della sua personalità: la sua relazione con il Padre è ciò che è venuto a rivelarci e comunicarci (filiazione divina).
- <u>Il luogo per scoprire l'identità di Gesù come il Figlio è la preghiera</u>; mentre per i medievali la preghiera è un atto di Gesù in quanto uomo (natura umana), perché da figlio di dio non ha bisogno di pregare (lo fa come esempio per noi), in Ratzinger la preghiera è la preghiera del Figlio. Specialmente nell'agonia ci mostra la sua venuta filiale; entrare nella sua preghiera è entrare nel cuore della su identità personale di relazione con il padre
- <u>La finalità soteriologica è la comunione trinitaria</u>: Gesù è venuto essenzialmente a portare Dio nel mondo e a riportarci al Padre, a farci entrare nella comunione trinitaria. Il regno è identificato con la sua persona che ci riporta al Padre.
- Il modo in cui Gesù realizza questa missione salvifica è legata alla <u>figura del sevo sofferente</u> che prende il nostro posto (accento sula sostituzione) e che realizza l'espiazione al nostro posto.
- La presenza del Risorto è manifesta e tramessa nella celebrazione dell'<u>eucarestia</u> che lo rende presente come risorto.

3.1.2 Gesù di Nazaret (Lohfink): il Vangelo del Regno

- Abbiamo un <u>approccio storico-narrativo</u>, al quale l'autore è stato formato. Il primo capitolo mette a punto il senso del metodo storico-critico: "non si dà comprensione senza interpretazione", infatti i fatti nudi non esistono, non si dà comprensione di un fatto senza interpretarlo. È un modo di fare storico-critica aperto al fatto che Dio possa agire nella storia in modo unico e non ripetibile, non si esclude a proprio alcuni fatti perché non si sono mai verificati in altri casi, ma accogliere anche storicamente che Dio possa agire in Gesù cristo in modo unico e irripetibile, senza paragoni.
- Ritiene che i <u>sinottici</u>, specialmente <u>Marco</u>, ci danno più accesso immediato al linguaggio proprio di Gesù. Ritiene che Paolo e Giovanni già si distanziano di più dal linguaggio proprio di Gesù, anche se ritiene che fanno degli sviluppi validi, da non scartare, ma come esegeta ritiene più importante andare a ciò che è più vicino alla fonte, quindi i sinottici e in particolare marco
- <u>Il centro è l'annuncio del Regno</u>: Gesù annuncia il Regno; il Regno essenzialmente è il primo comandamento: Dio regni nella nostra vita, perché lo amiamo con tutto il cuore, la mente, l'intelligenza, la forma. Fondamentalmente sottolinea che annunciando il regno, <u>Gesù fa del cuore della Torah il centro della sua predicazione</u>. Sottolinea molto l'inserimento di Gesù nella tradizione ebraica, la sua relazione con il popolo di Israele.
- Per Lohfink il luogo dove si rivela l'annuncio del Regno è <u>il raduno delle pecore di Israele, l'opera delle guarigioni, gli atti di perdono</u>. Sono tutti e tre prerogative divine, che Gesù esercita
- Sottolinea molto l'escatologia presente: il regno è su questa terra.
- Considera l'importanza di collegare la struttura ontologica di Gesù (vero uomo e vero Dio) con la sua missione soteriologica: se non fosse l'uno e l'altro non poterebbe realizzare la salvezza, la liberazione. Insiste sul fatto che in Gesù Dio ha profuso l'uomo nel mondo per eccellenza. Gesù è l'uomo più prezioso, l'uomo migliore.

Ciò che colpisce in entrambi, nonostante la diversità del punto di partenza, degli approcci, degli accenti, è una fondamentale convergenza: uno non esclude l'altro, sono due visioni che arricchiscono la visione di Gesù Cristo. Così come Lohfink dice: per fare il lavoro di esegeta non sento il bisogno di scartare gli sviluppi della cristologia atta dalla chiesa. Abbiamo quindi due visioni e due modi di fare cristologia scritturista diversi: uno da un esegeta teologo e l'altro da teologo esegeta. Si accoglie così che l'anima della teologia sia la scrittura.

3.2 Cristologia spirituale (liturgia e mistica): Bouyer

Un altro modo di considerare i movimenti discendente e ascendente viene dalla cristologia spirituale. <u>Il modello di Bouyer è quello eucaristico</u>: l'eucarestia fa scendere le benedizioni e i doni di dio ma fa salire a Dio la preghiera degli uomini. Nella <u>preghiera eucaristica</u> ci sono questi <u>due movimenti</u> che esprimono la mediazione sacerdotale: ufficio di mediazione, logica della salvezza; <u>le due epiclesi</u>: Dio fa scendere i suoi doni e la preghiera eucaristica fa salire le preghiere e i sacrifici degli uomini. La liturgia eucaristica è così la chiave ermeneutica per la sua cristologia.

• Processo d'incarnazione della Parola

- o <u>Israele</u>: è già radicata nel dire originario della creazione (Dio disse e le cose sono); la parola di Dio pianta la sua tenda in Israele. Il processo di incarnazione della Parola si fa Scrittura. Dio lo fa nel popolo di Israele ma anche nel camino delle nazioni.
- Nazioni: attraverso i riti, i miti, la saggezza degli uomini; qui anche si fa strada il cammino della parola di Dio, ma in modo diverso rispetto a Israele.
- Gesù: il processo di incarnazione culmina in Gesù.
 - o Insiste sull'<u>unità teandrica della persona di Gesù</u>: Bouyer è alla ricerca di un vero teandrismo; è un modo di pensare dell'unità della persona di Gesù.
 - o L'importanza del <u>tema della ricapitolazione</u>: una dimensione storica chiara, in Gesù Cristo c'è la ricapitolazione cosmica, dell'umanità e della sua storia.
- Pleroma mediante lo Spirito: questa umanità continua il suo cammino offrendosi al Padre mediante la seconda epiclesi della preghiera eucaristica, per formare il pleroma:
 - o in modo da <u>entrare nell'eterna eucarestia del Figlio verso il Padre</u>, la sua eterna azione di grazie rivolta al Padre.
 - Viviamo ciò che è anche per noi l'apice della salvezza, cioè la <u>filiazione divina</u>, che da una parte è <u>conoscenza mutua</u>, amore <u>mutuo</u>, <u>immanenza mutua</u> (sono termini di Gv 14-17).
 La filiazione del Figlio si manifesta nella conoscenza intima tra lui e il Padre, la loro mutuo amore.

3.3 Cristologia sistematica (cristologia dall'alto e dal basso)

Si può prendere il punto di partenza l'uomo Gesù Cristo con le sue parole e azioni e interrogarsi su chi sia, da dove viene, dove va. Sono domande che nascono dalla contemplazione della vita umana di Gesù. Il punto di partenza può essere diverso, abbiamo una terminologia recente, contemporanea ma ha radici bibliche. Gesù dice: "voi siete dal basso, io sono dall'alto".

3.3.1 Due dinamiche di un'unica alleanza

Is 45,8: è il versetto che ha dato origine al *Rorate coeli*. Abbiamo due movimenti: la giustizi che viene dal cielo ma anche la giustizia che germina dalla terra.

> Dall'alto:

- "Il Verbo carne divenne" (Gv 1,14)
- Punto di vista di Dio: si parte dalla Trinità, dal Padre, da colui che invia il Figlio del mondo.
- Vangeli: tutti i vangeli cominciano dall'alto; Matteo e Luca contemplano il concepimento verginale, in Giovanni è chiaro; anche Marco comincia con "Cristo Figlio di Dio", poi contempla il battesimo e le tentazioni che manifestano subito la realtà divina.
- <u>Lex orandi</u>: l'anno liturgico segue la precedenza della cristologia dall'alto su quella dal basso, come fanno i vangeli, che possono essere riflettuti pensati e scritti alla luce della resurrezione, ma non hanno scelto di partire dalla Pasqua. L'anno liturgico ha come centro

e il culmine la pasqua ma non inizia con essa. <u>La lex orandi parte dal mistero</u> dell'incarnazione (Natale) e porta al culmine della Pasqua.

> Dal basso:

- <u>"Davvero quest'uomo era figlio di Dio"</u>: è l'affermazione del centurione che, vedendo come l'uomo è spirato, il suo modo proprio di morire, dice che era figlio di Dio
- Punto di vista dei discepoli: i chiamati da Gesù, le folle, il centurione... vedono la sua umanità e scoprono poco a poco chi è quest'uomo: più di Salomone, più di Mosè, il Cristo Figlio di Dio
- <u>Vangeli</u>: il vangelo di Marco segue il movimento dal baso, ascendente, fino alla prima confessione fatta da Pietro a Cesarea "tu sei il Cristo" e più avanti la confessione del centurione al momento della morte; Giovanni inizia dall'altro ma mette anche in risalto degli aspetti dell'umanità che non si trovano nei sinottici, come il pianto di Gesù, la sua stanchezza al pozzo con la samaritana
- Ecce homo: ha anche il suo valore il punto di partenza da "ecco l'uomo"; si può partire anche dalla pienezza dell'umanità e scoprire che non ci sarebbe se quell'uomo non fosse pienamente Dio (Tillich). Con Rahner si può riflettere sule condizioni di possibilità antropologiche a priori che rendono intellegibile l'incarnazione, che in realtà lo fa a posteriori, cioè sapendo che Gesù è il Figlio umanato. Così sapendolo posso riflettere sull'uomo in genere capire come è possibile pensare l'incarnazione del figlio.

3.3.2 Il «Testimone veridico» nella cristologia di Barth

Vediamo un esempio con Barth, teologo calvinista.

- ➤ Radicale cristocentrismo: ha una cristologia dall'alto ma include tutti e due i movimenti. È segnata da un radicale cristocentrismo, perché considera che l'uomo non può avvicinarsi a Dio a partire dal mondo
 - o <u>Critica quindi l'analogia entis</u> della tradizione cattolica; l'uomo può avvicinarsi a Dio a partire da Gesù Cristo;

Una *Dogmatica* ecclesiastica deve essere cristologica nella sua struttura fondamentale come nelle altre sue sfumature, se è vero che il suo unico criterio è la parola di Dio rivelata, confermata dalle Scritture sacre, predicata dalla Chiesa, e se è vero che questa parola di Dio rivelata è identica a Gesù Cristo. La *Dogmatica* che non tenta di essere dall'inizio una cristologia si pone sotto un giogo estraneo [...] La cristologia deve occupare un posto ben preciso in teologia [...] La cristologia o è tutto o è niente (K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/2, § 15.1, Evangelischer Verlag, Zollikon – Zürich 1960, 135).

- o Cristo è la rivelazione di Dio: l'accento va pertanto sull'analogia fidei
- O Con il passare del tempo ha integrato maggiormente la dimensione dell'umanità: nella conferenza del 1956 sull'umanità di dio riconosce che Gesù è rivelazione dell'uomo. La verità ultima di Dio e dell'uomo si trova in Gesù Cristo, rivelazione di Dio e rivelazione dell'uomo, a conferma di un radicale cristocentrismo

> Mette in evidenza la dimensione trinitaria con un cristocentrismo trinitario

o La dottrina della creazione vede come opera del Padre

- o La dottrina della riconciliazione è opera del Figlio, che corrisponderebbe alla salvezza oggettiva; considera le tre forme della riconciliazione legate ai tre munera:
 - La prima forma riguarda il Signore come servitore, il Signore che si fa servitore: si tratta del verso Dio, della dimensione discendente della cristologia, è il vero Dio che si fa servitore, si fa uomo. Viene collegato alla dimensione sacerdotale: così opera la nostra giustificazione; c'è un movimento per il quale il Signore si fa servitore.
 - La seconda forma riguarda il *movimento del servitore come Signore*: è la via ascendente del vero uomo, che è elevato al rango di signore per esercitare l'ufficio del re e operare la nostra santificazione.
 - Mettendo insieme i due movimenti, abbiamo Gesù come il testimone veridico (espressione dell'Apocalisse): quando lo guardo come il vero Dio che si abbassa e il vero uomo che è elevato, è all'incontro tra questo doppio movimento e si mostra quindi mediatore di Dio e dell'uomo (bisogna essere l'uno e l'altro). Esercita l'ufficio di profeta e chiama l'uomo alla sua vocazione.
- o <u>Dottrina della redenzione</u>: corrisponde alla salvezza soggettiva.

CAP. 3 – INCARNAZIONE E SENSO DELL'UOMO

La confessione di fede nella venuta di Dio nella carne è il criterio decisivo per distinguere il dato cristiano (W. KASPER, *Gesù il Cristo*, 277).

In effetti è il <u>criterio di discernimento tra Cristo e l'anticristo</u> di cui ci parlava Giovanni nella sua prima e seconda lettera. L'anticristo, diceva Giovanni, ha due caratteristiche: nega la venuta del Figlio nella carne e nega la relazione tra il Padre e il Figlio; nega la Trinità e lega l'incarnazione e di conseguenza il mistero pasquale.

È il criterio di discernimento sul dato cristiano e ciò che non lo è, perché tocchiamo il cuore della nostra fede trinitaria e cristologica (Trinità come fondamento e Cristo via di accesso e centro). In effetto in questo si gioca la nostra concezione di Dio e dell'uomo (Trinità e incarnazione), ma anche il significato della relazione tra Dio e uomo (incarnazione) e la comprensione della storia mediante una teologia della storia.

L'incarnazione del Figlio è una risposta alla domanda dell'uomo su se stesso. Il salmista si chiede: "che cosa è uomo perché te ne ricordo, il figlio dell'uomo perché te ne curi?". L'incarnazione è la risposta per eccellenza a questa domanda.

Se è vero che la contemporaneità ha portato una svolta antropologica, allora dalla risposta alla domanda sull'incarnazione dipende l'intellegibilità e la credibilità della fede cristiana (teologia fondamentale).

1. Il mistero dell'incarnazione

1.1 Presupposti, motivi e finalità dell'incarnazione

<u>Si fa sempre a posteriori</u>: l'incarnazione è avvenuta e cerchiamo di riflettere su cosa presuppone, quali sono i suoi motivi, la sua finalità che la rendono per noi oggi intellegibile. Certo <u>è un mistero ma non un'assurdità</u>, <u>è pensabile e intellegibile</u>.

Non si vuole mai togliere la gratuità dell'atto di Dio del Figlio che si fa carne, non vuole togliere la dimensione di sovrabbondanza ("quello che occhio non vide, che orecchio non udì... Dio lo ha preparato"). Se Dio è somma sapienza, la sua sapienza deve rispecchiarsi e riflettersi nell'intellegibilità del suo agire e così a posteriori si può avere accesso all'intellegibilità dell'agire di Dio quando si è incarnato nel Figlio e capire, alla luce del suo amore per l'uomo, il senso dell'incarnazione.

Proprio perché si vuole rispettare questa gratuità da parte di Dio, <u>si guarda all'incarnazione</u> partendo da Dio in un primo tempo e solo dopo si considera l'uomo nella sua relazione con Dio. L'agire divino non può essere mai condizionato dalla creatura: Dio si lascia guidare dal suo amore per la creatura ma non può essere condizionato dall'uomo a fare qualcosa.

1.1.1 Da parte di Dio

1.1.1.1 In quanto Dio: la bontà, motivo originario

Si può considerare partendo da Dio in quanto Dio, da ciò che è peculiare alla sua essenza e al suo essere Dio.

- La bontà è il motivo originario dell'incarnazione; la bontà che per essenza si diffonde, tutte le proprietà di Dio hanno qualcosa di diffusivo, ma in particolare la bontà si autocomunica; quando si comunica verso la creatura fragile, la bontà diviene benignità o misericordia (Dio è ricco di misericordia, Ef 2,4); Dio per sua natura è filantropico (Gregorio di Nissa). Il primo motivo originario è la bontà di Dio che si diffonde.
- Se riformuliamo il motivo precedente secondo un vocabolario giovanneo più vicino a noi: **Dio** è pienezza di amore che si effonde e si comunica. Il verbo keno significa "effondersi", pienezza che si autocomunica. Dio è amore e la sua pienezza si effonde.

1.1.1.2 In quanto Trinità

Si può considerare partendo da Dio in quanto Trinità.

- Si è potuto parlare della natura e dell'essenza di Dio in questi termini non è per caso, è perché il Dio che contempliamo si è rivelato come Trinità e perciò lo contempliamo come amore in sé, non solo rispetto a noi. Nella Trinità possiamo contemplare il Padre come fecondità, come fonte, pienezza fontale; questa fonte si autoesprime e dice se stesso nel Figlio, nel Verbo che è generato e amato dal Padre come un altro se stesso; i due si amano nello Spirito chiamato legame di amore. Dietro c'è la linea agostiniana dell'amante-amato-amore, ripreso da Riccardo di San Vittore (amante-amato-co-amato).
- Se Dio è così, capiamo che è il fondamento dell'incarnazione: la fecondità divina si autoesprime nel Figlio umanato e si lega di amore con l'umanità. Il fatto che ci sia un'alterità interiore al mistero di Dio permette di pensare come Dio possa anche autoesprimersi fuori di sé in un'alterità da lui creata, l'uomo. La Trinità è anche fondamento, condizione di intellegibilità del mistero dell'incarnazione.

1.1.1.3 In quanto Figlio, Verbo e Immagine

Si può considerare partendo da Dio in Figlio, Verbo incarnato, la seconda persona della Trinità.

- Consideriamo l'affinità ontologica con l'uomo: l'uomo è l'unica creatura creata nell'immagine e somiglianza (immagine somigliante) di Dio, la seconda persona è la somiglianza della Trinità. Così l'uomo già nella sua creaturalità ha un'affinità ontologica con il Figlio. Se il peccato consiste per la coppia primordiale nell'impadronirsi dell'immagine e della somiglianza che Dio voleva dare come dono, allora il peccato ha qualcosa più direttamente rivolto contro il Figlio. Sono due motivi per i quali conveniva particolarmente che fosse il Figlio, il Verbo, l'Immagine ad incarnarsi.
- Idoneità soteriologica:

- o conveniva che si incarnasse colui che nella Trinità è il <u>Medio</u>, è colui che per noi doveva fare da mediatore.
- o conveniva che fosse il <u>Figlio</u> che si incarnasse, perché la sua missione era di riportarci alla filiazione divina.
- o conveniva che fosse il <u>Verbo</u> che si incarnasse, perché doveva riportarci alla <u>conoscenza</u> divina.
- o conveniva che si incarnasse colui che nella Trinità era l'<u>Immagine</u> del Padre, perché doveva riportarci alla somiglianza divina.

Nei contemporanei non troviamo l'espressione "conveniva" come dice Bonaventura, ma che "solo il Logos, il Figlio poteva incarnarsi". Rahner, von Balthasar lo dicono. Lo dicono a posteriori, perché Gesù si è rivelato come Medio della Trinità, Parola del Padre, Figlio del Padre, Immagine del Padre. Per tutto questo sappiamo che la seconda persona della Trinità è Figlio, Verbo, Immagine: lo sappiamo da Gesù. E una volta che sappiamo questo possiamo dire che è <u>solo lui poteva incarnarsi</u>. Non vogliamo imporre una necessità a Dio (questo spaventava i medievali, perché limitava il potere di Dio): non lo si dice a priori, ma a posteriori, avendo avuto esperienza del Figlio.

1.1.2 Da parte dell'uomo

Guardiamo l'incarnazione dalla parte dell'uomo.

- ➤ Il primo elemento è **l'assumibilità o l'univibilità dell'umanità**: sono dei neologismi teologici in italiano. L'uomo è assumibile e unibile al Verbo. **L'uomo è la grammatica di una possibile incarnazione del Logos**. Che cosa rende l'uomo l'unico assumibile da parte del Verbo, l'unico unibile (come dicono Tommaso, Bonaventura, Rahner, Balthasar)?
 - o II fatto della <u>creazione in Cristo, mediante Cristo, in vista di Cristo</u> (col 1,16); quando Dio plasmava l'uomo Dio aveva già in vista il suo figlio incarnato
 - o Il fatto che <u>la libertà, la memoria, l'intelligenza e la volontà sono immagine del Dio uno e trino</u>: memoria appropriata al Padre, intelligenza appropriata al Verbo, volontà appropriata allo Spirito. C'è nell'uomo l'immagine (non solo la traccia), del Dio trino ed uno.
 - C'è nell'uomo un'apertura costitutiva a Dio: inquietudine del cuore (linea agostiniana), nostalgia del paradiso perduto, apertura della totalità della mente umana al conoscibile (Tommaso), desiderio naturale di vedere Dio, potenza obbedienziale o capacità dell'uomo di essere portato aldilà della sua capacità naturale (Rahner). Nell'essere umano c'è qualcosa che lo indica come grammatica di una possibile incarnazione che lo fa come unico unibile e assumibile d parte del Verbo e questo rende intellegibile per noi l'incarnazione.

Finalità dell'assunzione: è duplice

- C'è la <u>salvezza dal peccato</u> (ferita che chiede guarigione, riconciliazione, riconciliazione)
 e la <u>filiazione divina</u> (finalità ultima, partecipazione alla natura divina che suppone una comunione trinitaria)
- O C'è la logica di alleanza: è la logica divina che vuole entrare in relazione che suppone un impegno della libertà umana; anche dalla parte della creatura: se la creatura si caratterizza come un essere di libertà con memoria intelligenza e volontà, sarebbe assurdo che questa creatura sia salvata senza il suo concorso; non sarebbe salvata rispettando ciò che è per

natura, cioè una creatura libera. Capiamo così come da parte dell'uomo una salvezza fatta mediante l'incarnazione ha senso: è una salvezza che non è solo di Dio senza di noi, ma mette in gioco l'alleanza o sinergia tra Dio e l'uomo.

- > Infinita distanza tra creato e increato e la radicale vicinanza ontologica sono condizioni di intellegibilità dell'incarnazione
 - o Increato e creato: sembra a prima vista qualcosa che rende impensabile l'incarnazione. Come un essere pum etere insieme la realtà del creato e dell'increato? Come può essere in Gesù Cristo una realtà eterna, trascendente, incondizionata, immutabile con una realtà creata, temporale, limitata, immanente, corporea? Non sembrerebbe possibile. In realtà è la condizione di intellegibilità. Perché:
 - Analogia uomo/cavallo: si tratta di due realtà allo stesso livello, omogenee; non posso pensare l'unione dell'uomo e del cavallo senza pensare due realtà giustapposte, come l'uomo che va a cavallo (l'uomo e il cavallo); oppure senza che una assorba l'altra, come l'uomo che mangia il cavallo; oppure senza pensare una realtà che non è nell'una e nell'alta, come un essere mezzo uomo e mezzo cavallo... sono i problemi riscontrati in cristologia. Non posso pensare due realtà che si trovano a livello ontologico omogeneo.
 - Analogia anima/corpo: sono due realtà ontologiche diverse, una puramente spirituale e l'altra corporea, non giocano sullo stesso livello; per questo una può unirsi all'altra senza cadere nei tre vicoli ciechi precedenti. Paradossalmente il fatto che l'increato sia a un'infinita distanza ontologica dal creato è ciò che rende pensabile l'incarnazione. Una può essere dell'altro perché siamo su due livelli ontologici diversi
 - o Immagine e somiglianza: se ci fosse solo infinità distanza, non sarebbe possibile pensare l'incarnazione. L'uomo è l'unica creatura unibile e assumibile perché già nella creazione fatto a immagine e somiglianza di Dio, in una relazione particolare con il Verbo, Immagine del Padre. Questo rende intellegibile e pensabile da parte dell'uomo l'incarnazione.

1.1.3 Principi soteriologici in relazione con l'incarnazione

Sono principi utilizzati con argomenti soteriologici (chi deve essere Gesù Cristo per poter essere il nostro salvatore?)

- 1. Principio d'interscambio (ammirevole scambio), riguarda sia la divinità sia l'umanità: se non fosse Dio non potrebbe divinizzare l'uomo, comunicare la filiazione divina; se non fosse l'uomo non potrebbe comunicarla realmente all'umanità. È il principio: il Figlio di Dio si è fatto Figlio dell'uomo affinché il figlio dell'uomo si faccia figlio di Dio; Dio si è fatto uomo perché l'uomo si faccia Dio. È il primo livello della sostituzione: il Figlio di Dio prende il posto di noi, perché noi possiamo partecipare a ciò che lui è, cioè partecipare alla filiazione divina.
- 2. Principio di ragione equivalente: si tratta di un principio a favore della divinità di Gesù. Solo Dio può salvare il mondo; se Gesù non fosse Dio non potrebbe essere il salvatore.
- 3. Principio di salvezza per assunzione: argomento soteriologico a favore dell'umanità di Gesù; è un principio già formulato da Origine e poi da Gregorio Nazianzeno: ciò che non è assunto, non è salvato. Così ha assunto l'umanità e specialmente le parti dell'umanità che hanno bisogno di

salvezza come l'anima umana. Ha dovuto assumere tutta l'umanità affinché essa fosse salvata. Costantinopoli III dice che non solo l'umanità è assunta per essere salvata ma è anche assunta per partecipare attivamente alla propria salvezza (logica di alleanza e sinergia).

- **4.** Principio di <u>permanenza</u> o <u>incremento</u>: nell'assunzione e nell'incarnazione il Figlio non ha perso ciò che aveva, cioè la divinità, ma ha aggiunto un nuovo modo di essere come Figlio, cioè come uomo. Non perse ciò che aveva, prese ciò che non aveva. È un modo di leggere la kenosi che non implica l'abbandono della forma divina.
- 5. Principio di consegna irrevocabile: ciò che una volta il Verbo ha assunto, non l'ha mai più abbandonato; non ha mai abbandonato la realtà dell'umanità che ha fatto sua: l'abbiamo visto nel momento della morte e della discesa agli inferi. È il principio per cui il Verbo rimane unito all'anima che scende negli inferi e unito al corpo che giace nel sepolcro; vive in se stesso in un modo unico la realtà della morte. Infine, quando è risorto è risorto con la sua umanità glorificata e ancora oggi nella Trinità sta la seconda persona come incarnata (ciò che Dante contempla nel paradiso: volto umano).

La salvezza consiste nella partecipazione, resasi possibile con Gesù Cristo, alla vita di Dio nello Spirito (W. KASPER, *Gesù il Cristo*, 358).

1.2 I misteri della vita di Cristo

1.2.1 Senso soteriologico dei misteri

- Incarnazione e storicità: Il concetto di incarnazione suppone che il Verbo assume la dimensione del divenire, la dimensione della storicità: non prende una natura umana astratta, ma così come è, che suppone il divenire e la storicità. Lo abbiamo visto nel commento al prologo di Giovanni: il Verbo carne divenne, "divenne" riguarda la mutabilità della carne creata, da quel momento Gv mostra che il Verbo entra nel divenire, nella mutabilità, nella storicità umana.
 - Tutta la vita di Gesù, la sua vita di uomo, è <u>permeata dalla presenza divina</u>: in qualsiasi momento (pensando, parlando, seduto, in piedi, camminando, in gioia, tristezza) in lui è sempre espresso il verbo eterno; e alla rovescia si può dire che il Figlio umanato è segnato dal vissuto umano: il vissuto umano con i suoi affetti, le sue passioni sono sperimentate dal Figlio umanato.
 - O Alcune immagini esprimono l'essere figlio: il rovente ardente, l'epifania (l'umanità di essere figlio), la trasfigurazione
 - Umanità divinata o volto umano di Dio: la prima è espressione di Gregorio di Nazianzo, la seconda è del contemporaneo Ratzinger (è la stessa idea).

Per questo tutti i momenti della sua vita possono essere chiamati "misteri".

- Misteri della vita di Cristo:
 - Mysterium in latino serve come "sacramentum", tutti questi avvenimenti della vita di Gesù sono degli eventi di Dio nel suo mondo,
 - o Sono eventi che hanno una profondità divina,

o Hanno anche un valore salvifico, come i sacramenti (esprimono, manifestano in modo efficace la presenza salvifica di Dio).

1.2.2 Vita nascosta

- Nella vita umana di Gesù, tutta l'esistenza comune di un uomo è santificata e diventa luogo e mezzo di salvezza.
 - O Così la sua triplice crescita in età, sapienza e grazia è il modo in cui Gesù vive anche certi riti di passaggio dall'infanzia all'adolescenza o all'età adulta (es. salita al Tempio)
 - Il modo in cui vive i ritmi cosmici della vita umana: l'alternanza del giorno e della notte, dell'alba e del tramonto, gli elementi meteorologici che utilizzerà nelle parabole (sole, pioggia, vento), il quadro geografico, i ritmi antropologici (il sonno, risveglio, veglia), i ritmi del lavoro (semina, raccolta), i momenti di precarietà che segnano la vita (Betlemme, in Egitto, quando si ritira a Betania o a Efraim), il suo modo di vivere tutte le attività propriamente umane (lavoro manuale come falegname), la lingua e la cultura nella quale si esprime, la vita religiosa e sociale nella quale è inserito...
 - o Tutta questa esistenza comune di uomo che sperimenta è santificata e diviene perciò anche per noi luogo e mezzo di salvezza,
- è ciò che considera la tradizione spirituale (vita cristiana) e vede la vita familiare, vita professionale o vita consacrata nel suo modo particolare ad es. di consacrare il lavoro (o lasciarsi ispirare dalla vita nascosta) sono mezzi e luoghi di salvezza, di espressione, manifestazione e trasmissione dell'opera salvifica di Gesù.

Quindi è un'esistenza teandrica interamente santificata in tutte le sue dimensioni che diviene in tutte le sue dimensioni umane anche per noi luogo e mezzo di salvezza

1.2.3 Vita pubblica

1.2.3.1 Chiamata dei discepoli: Gesù formatore

- Operare il raduno escatologico degli eletti, con una missione simile quando si considera Gesù che invia i 12 o i 72 in missione, la loro missione corrisponde al modo in cui Gesù stesso vive la sua missione
- Emerge che in questa opera salvifica gioca un ruolo la chiesa come popolo di Dio nel seno del quale emergono questi ministri chiamati al servizio della preghiera e della parola (At 6,4)

1.2.3.2 Predicazione: Gesù maestro

- L'importanza di questa funzione che non si limita all'annuncio del Regno, ma si sviluppa in una <u>lunga catechesi sull'essere discepolo</u>, che presenta una nuova Torah rinnovata che copre tutti gli ambiti dell'esistenza. È un ministero della parola e dell'intelligenza della fede, operata già da Gesù stesso; per cui la salvezza, come dice Paolo, non si limita alla giustificazione per la fede ma suppone la trasformazione dell'uomo, la sua santificazione, i frutti che manifesta nelle sue opere L'importanza emerge nel legame tra <u>l'ortodossia della fede e l'ortoprassi della carità</u> (giustificato per la fede e giudicato secondo le opere, come dice Paolo)

1.2.3.3 Miracoli, guarigioni, esorcismi: Gesù medico

(forse nella storia la Chiesa lo ha un po' dimenticato)

- I miracoli Manifestano la nuova creazione operata da Gesù
- Le guarigioni mostrano la dimensione medicinale, il peccato è una ferita che va guarito (es. Bonaventura, Cabasillas: i sacramenti sono medicine che prolungano la missione di Gesù medico)
- Esorcismi: lotta spirituale contro il maligno, missione affidata ai discepoli. Oggi è affidata ai vescovi e ad alcuni incaricati, rimanda alla missione affidata da Cristo.

1.3 L'uomo in Cristo

1.3.1 Compimento dell'uomo (ultimo/primo Adamo)

Il primo è fatto in vista dell'ultimo. In Gesù appare la sua umanità in tutta la sua nitidezza, della sua forma più libera e perfetta.

• Descrizione della perfezione di Cristo Bouyer:

Il problema cristologico è arrivare a comprendere come il Cristo, lungi dall'essere meno umano per il fatto che è divino, sia umano pienamente, come è, solo perché è «la **pienezza della divinità**», incarnata nella nostra carne, nel corpo dell'umanità che è così rinnovata totalmente (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 154).

• Etidich, parte da una posizione opposta:

Cristo deve essere considerato come divino al dispetto della pienezza della sua umanità o a causa di essa. La pienezza della sua umanità è dire che proprio da questa pienezza della sua umanità posso scoprire la pienezza della divinità.

Questo ci permette di prendere in considerazione la famosa "svolta antropologica della modernità" e di rispondere all'ateismo umanistico. È ciò che fa GS 19-20, parla dell'ateismo umanistico, quello definito da Sartre "negare Dio per affermare l'uomo", altrimenti la sua libertà non è riconosciuta. GS quindi critica questo ateismo, al n.22 dicendo che la vita è esattamente il contrario: un essere che è unito a Dio è più profondamente umano e questo si nota nella figura di Gesù.

Più un uomo è unito a Dio e più risplende la sua umanità.

Poiché nell'Umanazione il Logos crea assumendo ed assume svuotando se stesso, domina qui e proprio nella maniera più radicale e specificamente unica l'assioma di ogni relazione fra Dio e la creatura, che cioè la vicinanza e la lontananza, l'essere a disposizione e l'autonomia della creatura crescono nella stessa misura e non in misura inversa. Perciò Cristo è uomo nella maniera più radicale e la sua umanità è la più autonoma, la più libera, non sebbene, ma perché essa è umanità assunta e posta come automanifestazione di Dio (K. RAHNER, «Teologia dell'incarnazione», in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Edizioni Paoline (Biblioteca di cultura religiosa 63), Roma 1967, 115-116).

1.3.2 Modello per l'uomo in cammino: il «capocordata»

Non è solo il compimento in quanto in realtà è più originario, in funzione del quale è stato pensato l'uomo, così è anche capocordata ("archegos", espressione greca di Eb)

1.3.3 Trasfigurazione e filiazione divina (prospettiva escatologica)

- trasfigurazione: annuncia la nostra trasfigurazione o resurrezione (una è chiave ermeneutica per l'altra), che ci fa entrare nella comunione trinitaria.
- la divinizzazione può apparire come una divinizzazione della nostra umanità: lo contempliamo
 con i segni di chiodi, la sua esistenza umana che lo ha caratterizzato è risorta. La divinizzazione
 non è un assorbimento nella realtà divina ma un'irradiazione della nostra umanità nella
 comunione trinitaria.

2. Gesù, «Figlio umanato»

Rileggiamo i concetti di unione secondo l'ipostasi o secondo la sintesi

2.1 Figlio generato, Verbo espresso, Immagine impressa nell'uomo Gesù

In chiave di cristologia espressiva abbiamo già indicato: <u>L'uno nell'altro</u>: il Verbo generato ed espresso nell'uomo; è la doppia generazione che è un'unica generazione (Calcedonia e atto di unione). Il Verbo espresso nell'uomo è l'immagine impressa nell'uomo, come il sigillo nella cera (espressione usata anche da Tomaso d'Aquino).

Osservazioni:

- L'idea è che così come il Padre genera il Figlio, esprime se stesso nel Verbo, imprime tutta la sua realtà divina in colui che è l'immagine, l'icona del Padre, così fa a sua volta il Figlio, Verbo e immagine del Padre quando viene generato, espresso o impresso nell'uomo Gesù Cristo. È lo stesso movimento espressivo contemplato nella Trinità tra Padre e Figlio, è contemplato nella relazione tra Figlio-Verbo-immagine del padre che si umana.
 - Questo è possibile grazie alla differenza ontologica, l'infinita distanza tra l'increato e il creato,
 - Ma anche è reso possibile dall'affinità ontologica che c'è tra il Figlio, Verbo e immagine del Padre, creato a immagine e somiglianza di Dio, in rapporto particolare con la seconda persona della Trinità.
- La **pericoresi**, cioè la compenetrazione, Begasse la reinterpreta in chiave di cristologia espressiva come <u>l'irradiazione reciproca</u> di cui parla Costantinopoli III,
 - o dove in Gesù Cristo troviamo a massima espressione di Dio nell'uomo (è un'espressione personale),
 - o ma anche la massima espressione dell'uomo in Dio, anche a livello personale

Pertanto:

Nella sua passività e condiscendenza (discesa, compartecipazione, *kénosis*), Dio ha espresso la sua possibilità massima come Creatore, quindi anche il punto culminante del suo essere. Di conseguenza, anche l'uomo è pervenuto alla sua possibilità massima come creatura (ascesa, conformazione, glorificazione) (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004, 385).

Ciò risponde alla domanda di Bouyer:

Come cessare di rappresentarci in Cristo la divinità e l'umanità come due nature semplicemente «estranee» l'una all'altra e persino in una sorda ma irrimediabile opposizione dell'una all'altra? (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 466).

• Le <u>immagini bibliche:</u>

o Il roveto ardente: già usata da Cirillo di Alessandria per l'incarnazione e da Bonaventura:

Il roveto spinoso indica la passibilità della carne, la fiamma invece indica l'anima di Cristo ripiena di luci e di un fuoco di carità; la luce indica la Divinità; la luce congiunta al roveto mediante la fiamma, indica la divinità unita alla carne mediante lo spirito o anima (BONAVENTURA, *Hex.* III, 13 (V, 345b)).

- o L'uno non consuma l'altro, anzi fa irradiare l'altro.
- o Il roveto ardente: "Ruota nella ruota" (Ez): indica l'uno nell'altro
- La trasfigurazione: è usata d Ratzinger, un momento particolare della vita pubblica dove vediamo la luce della profondità divina che dal di dentro irradia su tutta la realtà di Gesù e manifesta ciò che è la sua realtà permanente.

La trasfigurazione è un avvenimento di preghiera; diventa visibile ciò che accade nel dialogo di Gesù con il Padre: l'intima compenetrazione del suo essere con Dio, che diventa pura luce. Nel suo essere uno con il Padre, Gesù stesso è Luce da Luce. Ciò che Egli è nel suo intimo e ciò che Pietro aveva cercato di dire nella sua confessione si rende percepibile in questo momento anche ai sensi: l'essere di Gesù nella luce di Dio, il suo proprio essere luce come Figlio (J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret. La figura e il messaggio*, 404).

Massima espressione di Dio nell'uomo e massima espressione dell'uomo in Dio

L'unione stessa dev'essere il fondamento della diversità, sicché il diverso in quanto tale è la realtà unita di ciò che in quanto unità precedente, quale può essere Dio solo, è il fondamento del diverso [...] Ma se ciò che fa esistere la natura come differente da Dio e ciò che unisce al Logos s'identificano strettamente, si ha un'unità, che [...] non fa apparire l'asynchytōs come un attributo contrario all'unità, che proviene dal di fuori ed è capace di dissolverla, ma al contrario proprio come un momento interiore della costituzione della realtà unita. Perciò unità e diversità diventano caratteri che si condizionano e rafforzano a vicenda senza farsi concorrenza (K. RAHNER, «Problemi della cristologia d'oggi», in Saggi di cristologia e di mariologia, 59-61).

2.2 Persona divina e umana(ta) di Gesù

- Ricordiamo il concetto analogico di **persona**:
 - o Già in Dio usiamo la parola persona (Agostino diceva che usiamo quella parola ma perché non ne abbiamo un'altra) come <u>concetto analogo</u>: c'è un modo proprio di ogni persona divina di <u>sussistere</u> nell'unico Dio (Basilio di Cesarea).
 - o Ma lo è ancora di più quando consideriamo Dio e l'uomo, da una parte un modo di sussistere dell'unico Dio, quando parliamo di persona umana parliamo di "libertà spirituale" che indica l'unicità incomunicabile del soggetto umano, che si manifesta nel nostro volto, in cui

manifesta la propria singolarità umana. E la dignità della persona umana è essere responsabile dei propri atti davanti a Dio, agli altri e alla propria coscienza umana.

Questo concetto analogico va tenuto presente quando riflettiamo sulla realtà divina e umana di Cristo.

- Se Gesù è l'espressione umana de Figlio eterno, dobbiamo dire che la persona divina del Figlio-Verbo-Immagine è generata, espressa, impressa nella personalità umana di Gesù di Nazareth.
 - o Così la risposta alla domanda sulla persona divina e umana non può essere in questo caso et-et. Perché se dico persona divina in Gesù e persona umana in Gesù, arrivo a contemplare due persone in Gesù, come se fossero tra l'altro delle realtà allo stesso livello ontologico; questa è la cristologia divisiva: persona divina + persona umana; non è il modo in cui Gesù si è rivelato a noi i vangeli: è un'unica persona, non due!
 - o Non può esserci neanche un aut...aut... Ci sono diverse posizioni: devo dire o solo persona divina o solo umana. I primi sono della linea tomista. Ma se dico che Gesù non ha realtà umana metto in questione Calcedonia, cioè che egli non è uomo.
 - Mentre dall'altro lato, per gli adozionisti, è necessario affermare la natura umana.

RISPOSTA del prof:

La persona di Dio che era semplice è divenuta composta perché è divenuta persona di Dio e dell'uomo.

Pertanto la radice originaria ultima di Gesù è la persona divina, espressa-generata-impressa soggettivamente in una personalità umana, che nel suo caso è ultima

Per questo possiamo die che quando Gesù soffre, soffre il Figlio umanato. La persona divina del figlio, quando è generata-espressa-impressa nella personalità umana di Gesù che soffre, possiamo dire con Cirillo, che soffre il Figlio umanato, non la carne del Figlio umanato.

2.3 «Io» di Gesù

Cit. Tommaso: l'io è manifestativo, rivelativo della persona: l'io è della persona e per questo l'io è al singolare, cioè c'è una sola persona. I vangeli ci mostrano sempre un io di Gesù, non due.

Nella stessa chiave della cristologia espressiva, si può rispondere alla domanda dell'io di Gesù:

- l'io divino filiale, quello del Figlio, del Verbo, Immagine del Padre, si esprime-generatoimpresso nell'io psicologico umano di Gesù Cristo, così che anche in questo caso non si possa rispondere che c'è un io divino e in più un io umano, perché se no avrei due "io". (neanche due io in sintonia e neanche aut aut).
- Possiamo allora affermare: l'io divino filiale nell'io psicologico umano. L'io divino, del Verbo si esprime una realtà umana che suppone una dimensione psicologica dove Dio manifesta la presenza a me stesso come: centro unificatore degli atti di coscienza, espressione della mia presenza a me stesso

- Ritroviamo una radice ontologica ultima, l'io divino, non il nostro caso di uomini semplici;
 una volta che il Verbo si incarna trova e si esprime in un io psicologico che è la sua realtà penultima.
- Quando Gesù prega, prega il Figlio umanato: è il dialogo io-tu dell'agonia secondo Ratzinger,
 è il dialogo del Figlio umanato con il Padre (l'io indica la persona). Quando Gesù prega dice
 io al tu del Padre prega il Figlio umanato. L'io del Figlio si esprime nell'io psicologico di Gesù
 al momento della agonia, della preghiera.

3. Gesù, «unto in Spirito Santo»

Con l'Incarnazione il Figlio sceglie liberamente di vivere la grazia di essere uomo, o in chiave soteriologica, ci fa la grazia di diventare uomo, essere uomo, ciò non vuol dire semplicemente avere una libertà spirituale data fin dall'inizio e per sempre, ma significa anche vivere la dimensione storica della vita umana. Non si potrebbe dire che è pienamente uomo se mancasse qualche dimensione essenziale di ciò che fa l'essere-uomo. Se non potessimo affermare il valore della storicità della sua vita, si perderebbe ogni significato soteriologico degli eventi della sua vita (misteri della vita di Gesù): gli eventi che accadono hanno anche un senso soteriologico.

3.1 Spirito e unzione

Cerchiamo di mostrare il legame tra la cristologia dell'unzione con diversi aspetti:

- identità e missione di Gesù,
- schema logos/sarx
- preghiera di Gesù

3.1.1 Identità e missione di Gesù

Messia (Cristo – Messiah) significa "l'unto": di fatti è stato collegato con la figura del re, del sacerdote e del profeta. Le due prime categorie ricevevano l'unzione, la terza raramente (ma c'è il caso di Eliseo, profeta unto), ma anche per i profeti si parla di unzione/consacrazione, presenza particolare dello Spirito Santo. Essere Messia supponeva un dono speciale dello Spirito di Dio in relazione con una missione specifica.

- Nel caso di Gesù lo Spirito si manifesta già non solo nel grembo materno (come si diceva per alcuni profeti), ma ancora prima, cioè al momento del concepimento: quando lo Spirito scende su Maria, che è come una "prima Pentecoste" sull'umanità di Maria. Maria che secondo Tommaso d'Aquino, esprime il suo consenso (fiat) nel nome di tutta la natura umana, lo fa per realizzare una specie di matrimonio spirituale tra il Figlio di Dio e la natura umana (la logica dell'alleanza tra Dio e l'uomo). La discesa dello Spirito gli permette come "sposa" di esprimere il suo sì per tutta l'umanità per sancire il matrimonio spirituale.
- Il battesimo di Gesù rappresenta una specie di "seconda Pentecoste" per Gesù, sul quale scende lo Spirito Santo, che lo unge per la sua missione messianica.
 - o Lo Spirito che scende su di Lui, (come dice il testo) immediatamente dopo lo spinge nel deserto per essere tentato dal diavolo, cioè pe entrare nella lotta spirituale;

- o è prova per la quale può iniziare la sua missione pubblica, al centro della quale c'è il discernimento degli spiriti sulla sua figura: tutti sono d'accordo che compie cose straordinarie ma si chiedono se sia guidato dallo spirito di Dio o dallo spirito di Belzebul
- o è uno spirito che secondo la Lettera agli Ebrei lo spinge ad offrirsi sulla croce e che sulla croce lo consegna, perché deve essere comunicato a tutti noi. (muore e consegna lo Spirito)
- o Gesù era già colmato dallo Spirito Santo già dal concepimento, allora possiamo dire che il battesimo nel Giordano corrisponderebbe più a ciò che la <u>cresima è per noi</u>: lo Spirito scende su di lui per la sua missione messianica.
- Al momento della resurrezione da una parte lo Spirito partecipa all'opera della resurrezione, e d'altra parte si dice che Gesù glorificato riceve nuovamente lo Spirito santo per poter effonderlo:
 - O Questo ci permette di contemplare la "terza pentecoste", che avviene nel cenacolo sui discepoli, gli amici dello sposo, è una pentecoste sugli ebrei
 - o C'è anche una specie "quarta pentecoste" quanto lo spirito santo scende su Cornelio, cioè sui pagani. (Battesimo di Cornelio).

La pentecoste è una partecipazione che ci viene data all'unzione di Gesù stesso. Lo dice esplicitamente s. Ireneo.

3.1.2 Cristologia dell'unzione e schema Logos/sarx

Mettiamo insieme la cristologia dell'unzione e la cristologia del logos/sarx, cioè l'unzione battesimale-trinitaria e la cristologia dell'unione secondo l'ipostasi e la sintesi. Notiamo subito che lo fa Giovanni nel primo capitolo: nelle due parti del primo capitolo abbiamo queste due cristologie; la cristologia logos-sarx è nella prima parte, quella dell'unzione è nella seconda parte.

> L'unzione battesimale trinitaria:

- la vediamo nei sinottici: Marco e Luca insistono che è un avvenimento per Gesù stesso (la voce parla al tu di Gesù, Tu sei mio figlio), per Matteo è un evento per noi (il Padre si rivolge a noi). Giovanni si riferisce in più punti al battesimo, anche se non mostra la scena come tale (lo fa 3 volte): al primo capitolo, più vanti e poi prima dell'ultima salita a Gerusalemme, quando Gesù si ritira nel luogo in cui è stato battezzato, come se volesse tornare alle fonti della sua missione.
- Con Ireneo abbiamo visto come l'unzione battesimale era un evento trinitario: il Padre unge, il Figlio è unto, lo Spirito Santo è l'unzione. La cristologia di Ireneo non era per nulla adozionista, riconosceva la divinità del Verbo umanato. Ma poi fu abbandonata per una possibile lettura ariana e adozionista, anche se la ritroviamo in un testo di Bonaventura (qualcosa di questa tradizione era rimasta)
- La cristologia dell'unzione fu recuperata dalla tradizione spagnola con Orbe e Ladaria, nel senso di Ireneo, che la collega l'unione secondo l'ipostasi.

Infatti nel nome di Cristo è sottinteso colui che ha unto, e anche colui che è stato unto, e ancora l'unzione con cui è stato unto: colui che ha unto è certo il Padre; colui che è stato unto è il Figlio; nello Spirito Santo che è l'unzione. Come dice il Verbo per bocca di Is 61,1: «Lo spirito del Signore Dio è su di me perché il

Signore mi ha unto», ciò che indica sia il Padre che unge, il Figlio che è stato unto, l'unzione che è lo Spirito (IRENEO DI LIONE, haer., III, 18, 3; SC 211, 350).

- > Complementarità: è già contemplata da Giovanni nel cap. 1
 - Abbiamo due espressioni diverse (Gv 1,1-18; 32-34):
 - Gesù è chiamato Verbo e **unigenito**, *monoghenes*, dal verbo ghenao=nascere, generare: si insiste sulla generazione eterna dal Padre
 - Abbiamo anche l'espressione "Figlio di Dio, che indica la relazione con il Padre in un contesto, quello del battesimo, che fa intervenire lo Spirito Santo. La stessa parola ousios sarà utilizzata in relazione a noi per la filiazione adottiva. Nel battesimo Gesù viene rivelato figlio di Dio, quindi in relazione con il Padre.
 - Si mette insieme <u>l'immediatezza</u> (già dato dell'identità ontologica) e la gradualità o la storicità della vita di Gesù.
 - È una pienezza che poi si dispiega nella storia di Gesù
 - Permette di accogliere sia l'accento della cristologia discendente sia la cristologia ascendente e dà un senso a tutti gli avvenimenti della vita di Gesù

Alcuni teologi spagnoli [...] hanno mostrato, ispirandosi soprattutto a Ireneo, la necessità di articolare una comprensione di Gesù come risultato dell'azione personalizzatrice del Logos incarnato nella sua umanità, unitamente all'azione dinamizzatrice dello Spirito, il quale commisura quell'umanità, creata e storica, alla persona del Figlio, mentre la va disponendo per la sua missione, riconosciuta giorno dopo giorno. Trovano così integrazione la legittima preoccupazione della linea alessandrina per la persona eterna del Verbo e quella della linea antiochena per la storia, la crescita e il rinnovarsi costante dell'uomo Gesù (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Cristologia, 171).

3.1.3 Preghiera di Gesù e «cristologia spirituale»

- Seguiamo la linea di <u>Ratzinger</u>: la preghiera di Gesù è un atto del Figlio umanato che si rivolge al Padre nello Spirito; è l'io di Gesù davanti al tu del Padre.
- Capiamo come anche noi possiamo essere inseriti nella preghiera di Gesù
 - O Si tratta di essere configurati a Gesù nel suo rivolgersi al Padre. Questa è la *lex orandi*, la legge di ogni preghiera, specialmente la preghiera eucaristica
 - o Si tratta di vivere anche noi nello Spirito
 - o È una vera preghiera di Gesù come luogo di rivelazione della relazione filiale del Verbo umanato che si rivolge al Padre. Un momento chiave è l'agonia nell'orto degli ulivi.

3.2 Spirito e grazia

3.2.1 Una grazia triplice

Torniamo sull'idea della triplice grazia che i medievali avevano letto nel loro commento di Gv 1,14-15: grazia di unione (verbo carne divenne), grazia singolare (pieno di grazia e verità), grazia capitale (dalla sua pienezza abbiamo ricevuto e grazia su grazia).

Origine della grazia: è ripresa della grazia di unione

Il Verbo di Dio si è fatto carne, è venuto ad abitare in mezzo a noi, pieno di grazia e di verità: dalla sua pienezza tutti riceviamo grazia su grazia, alleluia (Antifona del Benedictus, lodi del 3 gennaio, in Liturgia delle ore. I, LEV, Città del Vaticano 2011, 498).

Cristo, dunque, è origine della grazia (incarnazione), esempio di una vita animata dalla grazia e ad essa fedele (esistenza storica), fonte perenne di grazia per noi (influsso diretto mediante la sua umanità operante nei sacramenti e mediante l'effusione ininterrotta dello Spirito Santo) (O. GONZALEZ DE CARDEDAL, Cristologia, 466).

- Ripresa **grazia singolare**: Gesù è modello di vivere nella grazia, vivere di questa grazia
- Gesù per noi è fonte perenne di grazia, sia attraverso i sacramenti, sia attraverso l'effusione dello spirto come spirito del risorto

Possiamo riprendere la triplice grazia come Gesù origine della grazia (unione), Gesù modello di grazia (singolare), Gesù che dona la grazia (capitale) in relazione al fatto che in lui è presente lo Spirito Santo.

3.2.2 I doni dello Spirito

- C'è l'inabitazione trinitaria in noi nel battesimo, che come tale non cresce
- Ci sono anche i doni (Is 11,1) il frutto (al singolare) (Gal 4,22), i carismi dello spirito (1Cor 12,4-11) che si possono dispiegare nel tempo nella vita di Gesù. Abbiamo una pienezza sempre data che si dispiega man mano nella sua vita e nella sua missione.

3.2.3 Pienezza e crescita (storicità)

- Così possiamo mettere insieme la pienezza e la crescita: non si oppongono, non si afferma la pienezza a scapito della crescita, o per salvaguardare la crescita negare la pienezza. La Scrittura ci invita a tenerle insieme: Lc 2,40 ci dice che Gesù è pieno di sapienza e Lc 2,52 ci dice che Gesù cresce in pienezza. È una pienezza che non si oppone alla possibile crescita.

Possiamo prendere l'analogia dei sacramenti: quando abbiamo ricevuto il battesimo sin dall'inizio in noi è cancellato il peccato originale; riceviamo subito l'inabitazione trinitaria e diveniamo figli adottivi, re, sacerdoti e profeti. Siamo stati subito configurati alla forma e resurrezione di Gesù, subito inseriti nel corpo ecclesiale. Ci è data una pienezza sin dall'inizio. Questo forse corrisponde alla "pentecoste giovannea" che contempla al momento della resurrezione. Ma anche se abbiamo la pienezza, essa deve dispiegarsi e manifestarsi lungo la nostra storia. Forse la cresima corrisponde alla pentecoste lucana 50 giorni dopo la pasqua. Ci è data una pienezza che deve dispiegarsi in tutta la nostra vita di battezzati. Così anche per <u>l'Eucarestia</u>: quando la ricevo, ricevo tutta l'umanità e la divinità di Gesù Cristo, più di questo non c'è, la pienezza è data; nel sacramento è data la pienezza di Gesù; ciononostante sappiamo che l'eucarestia dobbiamo accoglierla per diventare quello che riceviamo. Quindi pienezza e crescita non vanno opposte: ma messe in relazione, questo è l'invito della scrittura e dell'economia sacramentale.

3.3 Spirito e libertà

3.3.1 Libertà e unione con Dio

La libertà va a pari passo con l'unione con Dio. Dove c'è lo Spirito del Signore, c'è la libertà (Paolo). <u>Più uno è unito a Dio, più è libero.</u>

- Il Figlio è per eccellenza il più libero: nel Figlio contempliamo la massima libertà, che non è quella di scegliere il bene o il male, ma quella di chi non può non scegliere il bene, di chi non peccare, non perché non può farlo, ma perché è pienamente libero.

La sua libertà non consisteva nell'indipendenza rispetto a Dio, ma nell'unità con Dio (W. PANNENBERG, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Morcelliana, Brescia 1974, 488).

3.3.2 Atemporalità e temporalità della libertà

- Libertà teandrica: abbiamo in lui una libertà teandrica che non cresce, perché gli è data.
- Tale libertà però può realizzarsi sempre di più nella sua storia, quando si attua nella sua missione

Non possiamo immaginare tale volere come una serie di indicazioni fissate a priori, che contenga tutto ciò che si debba compiere nel corso del tempo, ma la volontà del Padre è invece qualcosa che vive in Gesù, si sviluppa e si definisce man mano che la sua storia procede. È il Padre stesso nell'esercizio del suo volere, che «è presso di lui sempre». La volontà del Padre lo sostiene, lo ricolma, lo avvolge e spinge perennemente così che egli, tanto solitario nel mondo, ha in essa la sua patria (R. GUARDINI, *Il Signore*, 61).

Gesù ha nella volontà del Padre la sua casa.

3.3.3 Volontà deliberativa nel processo di elezione

La posizione di Begasse è quella del d'Aquino alla luce di Loyola (non Massimo e Damasceno):
 l'elezione, cioè il modo di attuare una scelta, può essere riconosciuta in Gesù e quindi una volontà deliberativa, ma nella forma di un'elezione di primo tempo, cioè senza dubbio

4. Gesù, «essere per il Padre»

4.1 Priorità dell'unità personale relazionale sulle nature

Le domande della fede, speranza, conoscenza di Gesù sono delle pietre di paragone della nostra cristologia. Ci obbligano a riflettere su come articolare la relazione tra la persona di Gesù e le sue nature. Finché siamo nell'astratto le cose funzionano bene: affermiamo che Gesù è uno in due nature conosciuto, senza confusione né mutamento, né divisione, concorrendo in una persona o ipostasi... fin qui tutto va bene. Il problema è che queste domande ci portano a vedere un po' il pregio e il limite della nostra proposta cristologica.

C'è la grande tentazione della *Lectio facilior*, pienamente soddisfacente dal punto di vista razionale ma non ci soddisfa perché non rispetta tutto il dato rivelato su Gesù Cristo, è una semplificazione.

La <u>cristologia divisiva</u> non ha problemi: mette a distanza il Verbo eterno e l'uomo assunto; considerando l'uomo assunto può senza problemi affermare che lui ha fede, una conoscenza limitata e soffre, questo non tocca il Verbo eterno.

Nella linea monofisita il problema si risolve: se l'umanità è diluita nella divinità allora possiamo tranquillamente legare la fede, affermare l'onniscienza dell'unica scienza divina, non considerare la sofferenza di Gesù. Sono più soddisfacenti, attirano la nostra ragione, risolvono facilmente il problema.

La lectio difficilior di Calcedonia può essere di vari tipi: cristologia distributiva, espressiva e kenotica.

4.1.1 Cristologia «distributiva»: l'una e l'altra

- La cristologia distributiva fa giocare una specie di doppio schema spaziale
 - o Il primo di tipo orizzontale, radicato nella cristologia antiochena e di Leone Magno: abbiamo le due nature come due insiemi di proprietà, che sono quasi soggetti di atti volitivi, intellettivi, di scienze, di voleri... che poi sono riportati in uno schema verticale
 - Schema verticale: tutto è riportato all'unica persona; un po' come nella formula di Calcedonia: due insieme di proprietà e d'altra parte "concorrendo in una persona e in un'ipostasi".
- Questa cristologia ricorre alle proposizioni reduplicative: Gesù in quanto Dio, Gesù in quanto uomo
- Ogni tanto è portata a stabilire un certo vis-a-vis tra l'anima umana e il Verbo: ad esempio per la visione beatifica: l'anima vede il Verbo e nel Verbo conosce il Verbo e tutte le cose, la avvicina a una congiunzione di tipo divisivo
- Pone problemi quando si devono articolare le facoltà e le potenze delle nature e gli atti che sono propri della persona (e quindi atti teandrici). Certamente posso dire che Gesù prega in quanto uomo, però alla fine la facoltà di pregare è una facoltà umana l'atto di pregare lo fa la persona. Certo Gesù soffre in quanto uomo, ma soffrire è una passione attribuita alla persona. Posso dire che è onnisciente in quanto Dio, ma non in quanto uomo, ma alla fine l'atto di conoscere è un atto della persona. Non possiamo fare uno sdoppiamento di personalità: non esiste un Gesù in quanto Dio e uno in quanto uomo, che prega o non prega, sa o non sa, ha fede o non ce l'ha

4.1.2 Cristologia «espressiva»: l'una *nel*l'altra

Quella del professore.

4.1.3 Cristologia «kenotica»: un monofisismo rovesciato

- È una specie di monofisismo rovesciato, ma che è molto coerente, più coerente della distributiva e dell'espressiva: contempla una kenosi intra-trinitaria tra le persone divine, la quale sarebbe il fondamento di una kenosi economica nella quale non c'è più nessun problema di riconoscere in Gesù una conoscenza limitata o un'oscurità totale nella morte.
- Non si crea nessun vis-a-vis tra l'anima e il Verbo, non si rende insignificante che la conoscenza è limitata, senza contemplare il mutamento in Dio, perché già tutto questo è presupposto nella relazione intra-trinitaria, senza dover ipotizzare nemmeno un'umanità eterna come fa Bouyer. È quindi una cristologia molto coerente, ma ci chiediamo se sia davvero fedele

all'autorivelazione che Dio ha fatto di se stesso e non svuota il dramma della passione, visto che è tutto già intra-trinitario (dove non è così significativamente drammatica).

• Per questo la **cristologia kenotica** diventa una *lectio facilior*. Paradossalmente quando una cristologia è troppo perfetta, troppo razionale, tutto quadra, <u>non è un buon segno</u>: una cristologia abbia difficoltà e non risolva tutto in realtà può essere un buon segno

4.2 Presenza, ascolto e visione nel Gesù «pre-pasquale»

La visione classica della visione beatifica di Gesù dal XIII sec. era un dato di fede, non era una questione da discutere. Gesù aveva la visione beatifica nel senso in cui i beati l'hanno nel cielo, l'aveva al livello più alto; la sua anima vedeva tutte le cose nel Verbo e perciò era onnisciente (conosceva tutte le cose presenti, passate e future).

4.2.1 Presenza immediata e memoria viva

Vediamo sempre Gesù in relazione con il Padre.

- I vangeli ci portano a considerare che Gesù viveva in presenza immediata del suo Padre, questo faceva parte della sua coscienza filiale. Il racconto ce lo fa intravedere con la sua prima e unica parola prima del battesimo: "non sapevate che io devo essere nelle cose del Padre mio", che Luca mette anche sulla croce (ultime parole): "Padre, nelle tue mani consegno il tuo spirito". È un Gesù che vive sempre nella coscienza filiale, nella presenza immediata del Padre. Questa coscienza è fatta di mutua conoscenza, mutuo amore, mutua immanenza (espressioni di Gv, accentuate da Bouyer e Ratzinger).
- Possiamo utilizzare l'espressione della memoria, come facoltà spirituale. Perché Gesù dice "ciò che ho visto e ho udito dal Padre mio", vi trasmetto ciò che sta nella mia memoria, nella memoria viva di chi vive nella presenza immediata del Padre

4.2.2 Ascolto e visione interiori e beatificanti

Non centriamo tutto sulla visione, ma la mettiamo in rapporto all'ascolto del Padre. Gesù ha anche ascoltato il Padre.

- Il primo testamento centra molto <u>sull'ascolto</u> (Ascolta Israele): la relazione con Dio è vissuta nell'ascolto, non solo nella visione. Gesù dice "ci che ho udito dal Padre". Questa presenza immediata è fatta di visione e di ascolto interiore del Verbo che si pronuncia in Gesù stesso che lui ascolta e trasmette.
- Il CCC che parla della conoscenza di Gesù, dice "conoscenza intima e immediata": è un'espressione probabilmente di compromesso, che non utilizza "visione", ma "conoscenza".
 Conoscenza ci permette di recuperare l'aspetto di visione e anche di ascolto.
- È una conoscenza viva, beata e beatificante: non è nel senso della conoscenza del più alto beato de cielo (conoscenza del passato, presente e futuro), ma è nel senso della beatitudine dei puri di cuore che vedono Dio. Se le beatitudini sono un ritratto di Gesù stesso, se c'è per eccellenza un puro di cuore, quello è Gesù stesso. Ai puri di cuore la visione di Dio è promessa come beatitudine: sarebbe strano che Gesù non godrebbe di questo. Questa presenza immediata è una conoscenza che lo rende beato, pieno di gioia.

4.2.3 Presenza, ascolto e visione di un «viatore»

È una presenza un ascolto e una visione di un <u>uomo in cammino</u>. Riprendiamo un'idea di Pietro Lombardo: è l'idea che Gesù avrebbe assunto i tre stati dell'umanità. Dietro questo possiamo vedere un'espressione della ricapitolazione dell'umanità (san Paolo). Perché ha ricapitolato?

- Gesù ha ricapitolato tutta la storia dell'umanità: dall'umanità prima della caduta, pre-lapsaria (quella di Adamo) ha assunto qualcosa: è l'innocenza, il tropos innocente di Massimo il Confessore. La sua umanità è simile alla nostra in tutto tranne il peccato (ha preso da Adamo l'innocenza).
- Gesù ha qualcosa dell'umanità decaduta, dopo il peccato, perché Gesù vive le passioni corporali dell'umo: ha fame, ha sete, ha sonno, si stanca; vive anche le passioni spirituali: essere triste, piangere, angoscia, gioia. Ha assunto i limiti comuni come l'ignoranza e la morte, non quelli non comuni come l'handicap e la malattia; non ha assunto ciò di peccaminoso: la concupiscenza, la malizia.
- Gesù ha assunto qualcosa anche dello stato glorioso: è la presenza, l'ascolto, la visione, la presenza immediata a la memoria viva del Padre.

Lo fa come uno che ricapitola e assume tutti e tre gli aspetti: quello dell'umanità pre-lapsaria, decaduta e dell'umanità gloriosa.

Questo ci permette di articolare tra loro la crescita, la pienezza e la possibilità di una certa oscurità quando sperimenta la prova delle tenebre, l'opacità del peccato (momento dell'agonia). Questo non fa sparire il suo essere in presenza del Padre, ma è possibile che nel momento dell'agonia, l'opacità del peccato così contrario il suo essere, <u>lo avvolge</u> e per un momento può rendere meno nitida la luce, e in ogni caso accresce la sua sofferenza, rende più dolorosa la prova delle tener proprio perché vive in presenza immediata del Padre.

4.3 Presenza immediata al Padre e virtù teologali in Gesù

4.3.1 Fede: ascolto e visione

Così come riformuliamo la visione beatifica come presenza immediata e memoria viva del Padre, così <u>riformuliamo la fede mettendola in relazione sia alla visione sia all'ascolto</u>. Così possiamo considerare che **fede e visione non si oppongono necessariamente**. <u>La carità come virtù non ci dà problemi</u>: la fede e la speranza sembra che cesseranno nella patria finale di arrivo, mentre la carità ci sarà.

Gesù quando vive la grazia e ci fa la grazia di essere uomo ha vissuto qualcosa delle virtù teologali, le prime di tutte le virtù di cui un uomo può godere.

• La fede è considerata nella rivelazione biblica nella sua <u>relazione con l'ascolto</u> (*Shema Israel*), l'abbandono fiducioso, cosicché la lettera ai Romani dice "fides ex auditu", "la fede viene dall'ascolto". È interessante questa definizione della fede se consideriamo che l'obbedienza letteralmente viene da ob + audire, cioè ascoltare sotto, ascoltare in atteggiamento umile. L'obbedienza è stata riconosciuta al punto massimo in Gesù (Fil 8; Eb 5,8)

• <u>La fede ha una relazione sottile con la visione</u>: in certi testi è opposta ad essi, in altri si dice che deriva da essa, in altri ancora è presentata come una visione nello specchio; si pensi agli "occhi della fede", la fede è una forma di visione

Così non siamo più obbligati ad opporre radicalmente fede e visione: da una parte perché abbiamo ridefinito questa visione beatifica dei medievali come una presenza immediata al Padre fatta di visione, ascolto interiore, conoscenza intima, beatitudine del cuore puro e d'altra parte abbiamo riconsiderato la fede non limitando tutto a Eb 11,1 che oppone la fede alle cose che si vedono (sulla quale poggiava la riflessione di d'Aquino). Eb 11,1 non parla di Cristo, ma della fede degli antenati prima di Cristo, che non potevano vederlo perché non era ancora venuto e non dice l'unica o ultima parola sulla fede, ma è una delle riflessioni della Scrittura sulla fede. Mentre Eb 5,8 invece parla direttamente di Cristo (relazione fede-obbedienza). Avendo riconsiderato sia la questione della visione sia la questione della fede non siamo più obbligati a opporre l'una all'altra in modo radicale tanto che una escluda necessariamente l'altra.

4.3.2 Una fede analoga

Se affermiamo la fede di Gesù, lo facciamo in modo analogo, non esattamente come la nostra.

La fede di Gesù dobbiamo cercarla non nelle espressioni della Scrittura, perché di difficile interpretazione (genetivo soggettivo, oggettivo...) ma *negli atteggiamenti spirituali di Gesù*, come la sua preghiera, la sua obbedienza, la sua consegna nelle mani del Padre (atteggiamenti che rispecchiano la realtà della fede).

La fede di Gesù è una fede pura, non poggia su nient'altro che sulla sua **relazione del Padre**, specialmente al momento della croce. Da una parte abbiamo tutti gli atteggiamenti tipici della fede (consegna delle mani nell'altro, luci che comporta la fede) ma alla fine, quando Gesù è abbandonato da tutti, rinnegato, tradito la sua vede diviene una pura fede che poggia solo sulla sua comunione con il Padre. Così "La fede di Gesù è forse, se osiamo dirlo, il modo col quale vive la sua visione". È come <u>Nicolo Cusano</u> che dice che la fede confina con la visione e non si oppone ad essa.

Abbandonato da suo Padre per essere abbandonato a suo Padre. Questo atto porta tutti i caratteri della fede: consegna totale di sé a un altro, dipendenza integrale rispetto agli uomini e agli avvenimenti, rifiuto di ogni progetto proprio, accoglienza dell'avvenire che viene come compimento della volontà del Padre. Ma porta anche al più alto livello tutte le certezze e le luci della fede: sicurezza di essere tra le mani dell'Altro, di rispondere interamente al suo amore, di colmare la sua gioia [...] Questa comunione [con il Padre] non esclude la sua fede, la fonda. Perché la sua fede non si basa su nient'altro che sul legame che lo unisce al Padre. Nessun segno da fuori, nessuna testimonianza venuta da un altro sarebbe capace di suscitarla e di nutrirla. In questo senso, la sua fede è realmente differente della nostra [...] La fede di Gesù Cristo in suo Padre non gli viene che da Dio [...] La fede di Gesù è forse, se osiamo dirlo, il modo col quale vive la sua visione (J. Guillet, La foi de Jésus-Christ, Mame-Desclée (Jésus et Jésus-Christ 12), Paris 2010, 183-184).

• Un altro modo di pensare la fede analoga è quello di **Balthasar**: troviamo la fede di Dio, intesa come fedeltà di Dio alle sue promesse e all'alleanza con gli uomini (in Gesù tutte le promesse trovano compimento, è espressione dell'incredibile fedeltà di Dio all'uomo), ma è anche espressione della fede di cui tutta l'umanità è capace in risposta alla fedeltà di Dio. In Gesù incontriamo l'alleanza perfetta tra la fede di Dio e la fede dell'uomo.

Per il fatto che il Verbo di Dio divenne uomo, prende corpo in lui in forma umana la *fides Dei*, il patto di fedeltà di Dio con l'umanità. Quest'uomo, che è Figlio di Dio in quanto espressione perfetta della sua essenza e dei suoi disegni d'amore, è la fedeltà di Dio incarnata (*pistos o Theos*), in cui «tutte le promesse

di Dio hanno trovato il loro Sì» (2Cor 1,18.20). Egli [...] è l'estasi dell'Eros divino fuori di se stesso, nel quale Dio si consegna e si affida al mondo. Perché è e in quanto è tutto questo, egli può, quale uomo perfetto, rispondere a Dio con una fede che raccoglie esaltandola tutta la fede dell'umanità e la fonda alla sua fonte, per essere anche l'alleanza incarnata dell'umanità con Dio. [...] Percorre questi due cammini [...] simultaneamente, essendo l'identità [...] di questi due cammini, [...] l'alleanza sostanziale, il legame ontologico tra Dio e il mondo (H. U. VON BALTHASAR, «Fides Christi», in Sponsa Verbi, Morcelliana, Brescia 1972, 71-72).

Grazie a questa fede Gesù può essere l'iniziatore, il capocordata (archegos) e compimento della fede. Non potrebbe essere modello di fede se non l'ha e non l'ha pienamente compiuta.

In questo modo si afferma una fede di Gesù e a Gesù come credente. Naturalmente non nel senso posteriore del termine (accettare per credito attribuito all'autorità ciò che per se stesso non è evidente), ma nel senso veterotestamentario della fiducia, dell'obbedienza e dell'abbandono a Dio. Gesù perfeziona quest'atteggiamento di fede tipico dei profeti, dei saggi, dei devoti e dei poveri di YHWH (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Cristologia, 425).

4.3.3 «Speranza contro ogni speranza»

- La speranza sembra opporsi alla visione: definendo la visione come l'onniscienza di tutte le cose passate, presenti e future viste nel Verbo, allora come posso sperare in ciò che non vedo?
- Definendo così la visione, la si oppone alla speranza mentre definendola come abbiamo fatto, non c'è difficoltà a dire che Gesù ha potuto sperare per sé e per gli altri la salvezza dalla morte. Gesù pregava il Padre per la salvezza dalla morte (Eb 5,7).
- Si può dire che Gesù ha potuto sperare anche per Giuda fino all'ultimo momento. Seguiamo qui un'interpretazione che propone Bonaventura, considerando che il peccato più grave di Giuda non è stato il tradimento, ma è stato di aver dubitato della misericordia di Gesù, di aver disperato. Quando Gesù si lascia baciare da giuda nel Getsemani, lo fa perché non manchi niente di ciò che poteva smuovere l'ostinazione di un cuore sviato: fino all'ultimo momento Gesù lascia alla libertà di non rimanere nel suo indurimento ma di fare ritorno e accogliere la misericordia del Salvatore. In questo senso Gesù non poteva disperare della salvezza di nessun uomo, nemmeno di Giuda.

4.4 Presenza immediata al Padre e scienza di Gesù

4.4.1 Pietra da paragone dei modelli interpretativi di Calcedonia

- ristologia distributiva (antiochena, latina): corrisponde più alla lettura antiochena e latina e calcedoniana stretta
 - o relazione non tematizzata tra scienza divina e umana: in quanto Verbo gode della conoscenza assoluta, ha una totale comprensione di se stesso; con la scienza umana gode di una onniscienza relativa, quella massima di cui può godere una natura creata potenziata al massimo dall'unione secondo l'ipostasi. La difficoltà è che non viene tematizzata la relazione tra la scienza divina e la scienza umana, questione affrontata da Tommaso d'Aguino (parla della scienza divina quando si occupa della Trinità, ma non del loro rapporto). Tommaso non affronta la questione ed è un indizio per noi che è una questione particolarmente difficile: se un autore di questo livello non la affronta, capiamo bene che è una questione complicata.

- o quando si parla di scienza umana si pone un <u>vis-a-vis tra l'anima di Cristo e il Verbo</u>: l'anima di Cristo vede il Verbo e così conosce tutte le cose passate, presenti e future. Importa un faccia-a-faccia ai due, che è al limite della cristologia divisiva. È una delle difficoltà che troviamo in Rahner.
- O La questione che si pone è l'impressione che si va un po' troppo verso la cristologia divisiva ma anche potrebbe alla fine diventare un po' troppo monofisita: se l'unico Gesù ha in ogni caso l'onniscienza totale in quanto Verbo, allora tutto quello che sa dal punto di vista umano non apporta nulla di nuovo a ciò che conosce già, così la scienza umana potrebbe apparire irrilevante e insignificante
- > <u>Cristologia kenotica</u> (*luterana*, *balthasariana*): nasce nella tradizione luterana, passa in quella anglicana, nella tradizione russa e poi è ripresa da Balthasar.
 - O La kenosi, l'abbandono è concepito come <u>abbandono della gloria divina</u>, della forma divina; così <u>si può fare a meno della scienza divina</u>.
 - O Nella linea della kenosi, vicina alla passione, <u>non si ritiene che Gesù avesse una visione</u> <u>beatifica</u> e quindi che <u>non avesse un'onniscienza nemmeno a livello umano creato</u>.
 - o Ci chiediamo se non ci troviamo davanti a un <u>monofisismo rovesciato</u>: la kenosi fa sì che rimane solo la realtà umana.
- > <u>Cristologia espressiva/effusiva/unitiva</u> (*cirilliana*): è la linea di Begasse, che segue quella cirilliana e neoclacedonianan di Costantinopoli II, influenzata da Bonaventura.
 - O Si riflette su come l'intelligenza del verbo viene espressa nell'intelligenza umana di Gesù; in questo modo, Gesù conosce il Padre, conosce la sua missione e conosce il mondo.
 - Si cerca di pensare una conoscenza teandrica in forma espressiva (intelligenza del verbo espressa nell'intelligenza umana), con i vari modi in cui l'intelligenza umana conosce. Non si distingue tra ciò che conosce in quanto verbo e ciò che conosce in quanto uomo

4.4.2 Testimonianza biblica e vicissitudini della Tradizione

4.4.2.1 Fonti di conoscenza e ignoranza

- > Abbiamo varie fonti e modi di conoscere
 - o Gesù in vari momenti riceve un'informazione, acquista un dato che prima non conosceva e in funzione dell'informazione che riceve prende una decisione, reagisce.
 - O Ci sono dei testi in cui si parla di una conoscenza di Gesù di tipo intuitiva, illuminativa, profetica, quando Gesù è capace di leggere i cuori, di prevedere gli eventi.
 - o In certi momenti abbiamo delle affermazioni su una conoscenza che sarebbe ancora più direttamente di origine divina o di contenuto divino, dovuto alla sua presenza immediata e alla sua memoria viva del Padre, di ciò che ha visto e udito.

Questo mostra che <u>le tre scienze umane distinte da Tommaso</u> e in vari modi dalla tradizione medievale non erano una costruzione concettuale ma <u>erano fondate in una lettura delle Scritture</u>: riconosciamo *la scienza sperimentale, la scienza infusa o profetica e la scienza beata o beatifica*.

- ➤ **Ignoranze**: abbiamo nella Scrittura delle affermazioni sulle ignoranze di Gesù.
 - o Alcune ignoranze sono implicite: se ha una reazione dopo un'informazione, significa che prima ignorava. A volte Gesù pone delle domande, alcune sono retoriche ma in altri casi si può dubitare se sia retorica o reale. Non si può dubitare su tutte le domande di Gesù, se no arriveremmo a fare della vita di Gesù una messa in scienza e lo stile dei vangeli e la personalità di Gesù che emerge non ci presenta un Gesù che fa costantemente finta e pone solo domande retoriche. Abbiamo Gesù che si meraviglia, si stupisce: significa che prima non aveva conoscenza di quella cosa, quando la vede, la scopre si stupisce e si meraviglia. Qualche volta Gesù cambia posizione dopo aver ricevuto un'informazione: il dialogo con la sirio-fenicia, passa il lago con l'idea di riposare ma vede la folla, ne ha compassione e predica. Le tentazioni del deserto non avrebbero senso se conoscesse le cose passate presenti e future in tutti i dettagli e lo stesso si può dire dell'agonia: se conoscesse tutti i particolari sarebbe una messa in scena, sarebbe un teatro; non sarebbe un'angoscia se non fosse lucido su ciò che sta per accadere.
 - o Abbiamo affermazioni di <u>ignoranze esplicite</u>: quando Gesù si avvicina al fico per sapere se ha già frutti o no (non importante per la sua missione), un'altra importante è sul giorno e l'ora del giudizio finale.
- **Carattere misto**: ci son testi che mostrano un carattere misto e ci invitano a pensare le cose con sfumatura
 - o il testo che parla di pienezza di sapienza non impedisce di pensare a una crescita della sapienza (Lc 2,40-52)
 - o nella stessa narrazione ci viene raccontato che Gesù sa per conoscenza profetica ma ignora dei dettagli: nell'episodio della figlia di Giairo Gesù non sa chi l'ha toccato, ma quando gli annunciano la sua morte sa molto bene che non bisogna preoccuparsi e quello che sta per succedere. Quando va da *Lazzaro* sa bene quello che vuole fare, ma non sa dove hanno messo il corpo e ha bisogno delle indicazioni di Marta e Maria. Queste ignoranze dei dettagli non hanno incidenza sulla sua missione.

Questo ci aiuta per dire che non dobbiamo né negare in Gesù una certa forma di onniscienza legata alla missione né legare ogni forma di ignoranza, perché ve ne sono indicate dalla Scrittura e che non impediscono per nulla la sua missione di salvatore.

4.4.2.2 Concettualizzazione e onniscienza

Vediamo come ciò è stato concettualizzato nella storia:

> IV-VI secolo

o <u>Crescita</u>: Ambrogio combatte l'apollinarismo e prende in conto la crescita che fa parte della realtà umana. Come Gesù ha progredito in età sapienza e grazia, allora va interpretato come crescita in modo analogo per sapienza e grazia (in et era evidente che cresceva). Cirillo vede la non possibilità di crescita come un non dare piena realtà all'incarnazione.

«E Gesù progrediva in età e sapienza e grazia presso Dio e presso gli uomini» (Lc 2,52) [...] C'è un progresso nell'età e un progresso nella sapienza, ma nella [sapienza] umana. Mise al primo posto l'età affinché tu credessi che ciò era stato detto secondo l'uomo; l'età, evidentemente, non si riferisce alla divinità, ma al corpo. Dunque se progrediva nell'età dell'uomo, progrediva anche nella sapienza dell'uomo

(AMBROGIO, *De inc.*, 71-72, Biblioteca Ambrosiana – Città Nuova (SAEMO 16), Milano – Roma, 1979, 428-430).

È proprio dell'uomo progredire in età e sapienza, e direi anche in grazia, poiché, in qualche modo, anche la conoscenza si sviluppa in ciascuno alla maniera delle dimensioni corporee [...] Fare apparire in un bambino di tenera età una sapienza straordinaria sarebbe stato per lui [...] facile e agevole. Ma la cosa avrebbe presentato un aspetto quasi mostruoso e in disaccordo con il disegno dell'economia. Il mistero infatti si è compiuto senza chiasso. In virtù di questo disegno egli volle che i limiti dell'umanità valessero su di lui (CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Chr. un.*, 760a-c, SC 97, 454-456).

o <u>ignoranza</u>

La maggior parte dei Padri hanno ammesso che Cristo ignorasse certe cose: visto che è in tutto della stessa sostanza di noi e che noi stessi ignoriamo certe cose, è chiaro che anche lui avesse delle ignoranze. E la Scrittura dice a suo proposito: «progrediva in età e sapienza» (Lc 2,52). Vuol dire che imparava ciò che ignorava ([PSEUDO] LEONZIO DI BISANZIO, *De sectis*, PG 86, col 1264 AB).

- ➤ VI-XI secolo: nasce la questione dell'ignoranza di Gesù nel contesto di cristologie nestoriane; a volte le eresie hanno un ruolo positivo sullo sviluppo del dogma, perché spingono la chiesa a dire le cose in modo più chiaro e definito, ma altre volte spingono la chiesa a essere più prudente per paura (es. l'abbandono della teologia dell'unzione di ireneo per paura di adozionismo).
 - Papa Vigilio condanna l'idea che ci possa essere ignoranza in Cristo e la condanna nel quadro di una cristologia dell'inabitazione, per cui non implica necessariamente che l'ignoranza non possa essere contemplata in un'altra prospettiva
 - O Gregorio Magno parla di un'ignoranza finta di Gesù: quando Gesù sembra ignorare delle cose, f delle domande, sembra pregare... lo fa perché non si dubiti della sua umanità. È un argomento che ha poca forza: perché Gesù deve fare segni per non dubitare della sua umanità? Sembra che ci sia davvero da dubitare.

Intorno a ciò [...] che è scritto che «né il Figlio né gli angeli conoscono il giorno e l'ora» (Mc 13,32), [...] è da riferirsi senz'altro non allo stesso Figlio in quanto capo, ma secondo il suo corpo, che siamo noi [...] il Figlio onnipotente dice di non conoscere il giorno che non fa conoscere, non perché egli non lo conosca, ma perché non permette affatto che venga conosciuto [...] Per cui si può comprendere ciò anche in maniera più precisa, nel senso che l'Unigenito incarnato e fattosi perfetto uomo [...] conosceva il giorno e l'ora del giudizio, tuttavia lo conosceva non dalla natura dell'umanità. Ciò dunque che conosceva in essa, non lo conosceva da essa, poiché il Dio fatto uomo conosceva il giorno e l'ora del giudizio mediante la potenza della sua divinità (GREGORIO MAGNO, Sicut Aqua ad Eulogium, DH 474-476).

- o Così c'è un'assenza di reale apprendimento: lo vediamo nel Damasceno
 - A partire da un certo Candido si pensa a una visione beatifica di cui Gesù avrebbe goduto già dal seno materno con la corrispondente onniscienza.

> XII-XII secolo

- O Si <u>dubita della scienza umana</u>: per Ugo di San Vittore c'è solo una scienza e sapienza divina; si rovescia ciò che era chiaro ai contemporanei di Gesù: che fosse uomo.
- O La linea di <u>Bonaventura</u> fa <u>un'analogia tra la scienza di Cristo e la nostra conoscenza umana</u>. Per Bonaventura le cose si conoscono, hanno la loro verità o il loro essere nella cosa stessa, nella mente che conosce la cosa, ma la verità ultima di una cosa sta nelle ragioni eterne di Dio, nel Verbo.

- Così vale per ogni processo umano, che suppone la mediazione discorsiva: mi trovo davanti alle cose, ricevo informazioni tramite i sensi, la ragione elabora il dato;
- c'è anche una dimensione di illuminazione intuitiva nel nostro modo di conoscere;
- in qualche modo poi anche noi partecipiamo della luce increata.

4.4.2.3 Le vie di una conoscenza teandrica

- abbiamo dei **modi diversi di conoscere**, come accade in noi
 - o consistono in riconoscere Gesù conoscenza sperimentale, specialmente legate alla vita quotidiana.
 - o ci sono però anche delle forme di conoscenza illuminative o profetiche, più legate allo svolgimento della sua missione.
 - o c'è inoltre una conoscenza filiale, che tocca la sua identità e la sua missione, perché vive in presenza immediata e nella memoria viva del Padre.
- abbiamo anche dei modi complementari
 - o questi modi portano oggetti diversi: non si pensa che in modo sperimentale Gesù impara ciò che già sa.
 - o ci sono finalità diverse: alcune legate alla vita quotidiana, altre alla sua missione, altre ancora alla sua identità.
- c'è spazio anche per delle ignoranze in Gesù, senza considerarle finte, con il suo stupore e la sua meraviglia.

4.4.3 Rinnovamento contemporaneo

4.4.3.1 Nuova articolazione delle scienze in chiave di cristologia «espressiva»

La linea espressiva, effusiva o unitiva cerca di considerare varie vie complementari tramite le quali Gesù conosce con la sua intelligenza umana, nella quale si esprime la sua intelligenza di Verbo, in un'unica conoscenza teandrica.

4.4.3.2 Alla ricerca di una riformulazione

▶ Blondel: c'è una distinzione ma non separazione tra la personalità profonda di Gesù, nel quale riconosce la coscienza della filiazione divina e la missione universale e redentrice, e la coscienza attuale che cresce man mano, nella quale si manifesta e si attua progressivamente la sua personalità profonda.

La distinzione essenziale e lo sbalzo di fatto che vi è, in questa vita, per ogni persona, tra la personalità profonda e la coscienza attuale di sé, lasciano in realtà [...] un largo posto a tutto quello che è detto della «crescita» di Nostro Signore, crescita che non nuoce alla certezza fondamentale della sua filiazione divina [...] della sua missione universale e redentrice [...] ma crescita reale [...] che lo lascia in fieri, inadeguato in qualche modo a se stesso, soggetto alla prova molto vera dell'oscurità, dello sforzo (M. BLONDEL, Au coeur de la crise moderniste. Lettres de Maurice Blondel, Aubier, Paris, 1960, 245).

Rahner: riprende e riformula la tradizione; considera la scienza beata, detta visione immediata, ma che è atematica, gli dà una coscienza della sua filiazione e missione salvifica. Fa come fondamento o l'orizzonte a priori sul quale si svolgerà l'attività conoscitiva di Gesù; lo fa anche per la scienza infusa: parla di uno sfondo aprioristico della sua scienza in atto di svilupparsi con l'incontro con la realtà dell'esperienza; non sono specie intellegibili infuse, ma uno sfondo aprioristico. Rahner vuole evitare i tre blocchi di oggetti di conoscenza e vuole articolare tra di loro le tre scienze: la scienza sperimentale in relazione con l'esperienza che si fa in uno sfondo a proprio con una consapevolezza della persona e della missione.

L'infusione di tale scienza, infatti, non è detto si debba immaginare necessariamente come un quantitativo innumerevole di singole "species infusae" emesse in Cristo, ma viceversa come lo sfondo "aprioristico" di una scienza in atto di svilupparsi nell'incontro con la realtà dell'esperienza (K. RAHNER, «Considerazioni dogmatiche sulla scienza e coscienza di Cristo», in Saggi di cristologia e di mariologia, 234).

➤ Guillet: osserva Gesù al momento del suo arresto, ciò che dice "è la vostra ora, il potere delle tenebre, si deve adempiere la Scrittura, il calice che il Padre emi ha dato": si notano tre componenti nella sua coscienza, che sono il Padre, la Scrittura e gli uomini e avvenimenti. Si hanno corrispondenze con le tre scienze: il Padre corrisponde alla scienza beatifica riformulata, la Scrittura è quella profetica e corrisponde alla scienza profetica o infusa, gli uomini e gli avvenimenti corrispondono alla scienza sperimentale.

Si notino al momento del suo arresto, le tre dichiarazioni di Gesù: «è la vostra ora e il potere delle tenebre» (Lc 22,53), «Ma si adempiano le Scritture» (Mc 14,49), «il calice che il Padre mi ha dato» (Gv 18,11). Queste sono le tre componenti della sua coscienza: gli uomini e gli avvenimenti, la Scrittura, il Padre (J. GUILLET, *Gesù di fronte alla sua vita e alla sua morte*, 166, nota 19).

➤ Bouyer: parla di una conoscenza intuitiva di Dio e delle cose di Dio, che è il cuore più profondo, intimo e segreto della sua coscienza; parla di una memoria in parte intuitiva in parte acquisita della saggezza di Israele e delle nazioni combinata con un'intuizione profetica della sua missione; infine parla di una crescita di un'esperienza umana. ha riformulato la scienza beatifica, infusa e sperimentale

Vi era [...] soggiacente a tutta la vita psicologica di Gesù un profondo strato di conoscenza intuitiva di Dio e delle cose di Dio che, per quanto restasse segreto [...] per lui stesso attraverso i giorni della sua vita terrestre, superava però [...] tutto quello che noi non ne conosceremo mai in questa vita o nell'altra. Più vicina forse alla sua coscienza chiara, sebbene già meno al centro della sua coscienza intima, vi doveva essere in lui qualche [...] memoria ancestrale di tutta l'esperienza d'Israele e di tutta l'esperienza umana, intuitiva [...] sotto un aspetto, acquisita sotto un altro. E con questo vi era naturalmente un'intuizione profetica [...] sul suo destino, sulla sua missione e sulle ripercussioni infinite che essa poteva avere... Tutto questo [...] si alimentava, si arricchiva e si definiva a misura che la sua esperienza umana progrediva giorno per giorno, ma in un modo che [...], in fin dei conti, sfugge [...] a tutti i nostri calcoli (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 510-511).

➤ Ratzinger: è più difficile da interpretare, perché non è chiaro se nella prima parte del testo parla della scienza divina o della scienza beatifica; certe espressioni sono tipiche della scienza beatifica (vive alla sua presenza, lo vede, vede le cose nella luce), sembra parlare di una conoscenza intima trinitaria e nella seconda parte parla di "in quanto uomo". Sembra che voglia articolare la scienza divina e la scienza sperimentale.

Egli conosce il Padre – Dio – dal di dentro. Egli solo *conosce* Dio [...], Egli lo riconosce in se stesso. Come Figlio, Egli sta a tu per tu con il Padre. Vive alla sua presenza. Lo vede. [...] Egli è l'Unico che «è nel seno del Padre» e perciò può rivelarlo (Gv 1,18). [...] Egli è presso il Padre, vede le cose e gli uomini nella sua luce. Tuttavia, è anche vero che la sua sapienza cresce. In quanto uomo, Egli non vive in un'astratta onniscienza, ma è radicato in una storia concreta, in un luogo e in un tempo, nelle varie fasi della vita umana, e da ciò riceve la forma concreta del suo sapere. Così appare [...] che Egli ha pensato ed imparato in maniera umana (RATZINGER. Gesù di Nazaret. La figura e il messaggio, 113).

L'anima umana che il Figlio di Dio ha assunto è dotata di una vera conoscenza umana. In quanto tale essa non poteva di per sé essere illimitata: era esercitata nelle condizioni storiche della sua esistenza nello spazio e nel tempo. Per questo il Figlio di Dio, facendosi uomo, ha potuto accettare di «crescere in sapienza, età e grazia» (Lc 2,52) e anche di doversi informare attorno a ciò che nella condizione umana non si può apprendere che attraverso l'esperienza (cfr. Mc 6,38; 8,27; Gv 11,34). Questo era del tutto consono alla realtà del suo volontario umiliarsi nella «condizione di servo» (Fil 2,7). Al tempo stesso, però, questa conoscenza veramente umana del Figlio di Dio esprimeva la vita divina della sua persona (Cfr. GREGORIO MAGNO, Sicut Aqua, DH 475).

- **Catechismo della Chiesa Cattolica**: il n. 472 riprede le richieste patristiche e contemporanee sui limiti della conoscenza di Gesù e sulla sua crescita; il n. 473 riprende l'onniscienza di Dio, come formulata nella fine della patristica e nel tempo medievale. "Conoscenza intima e immediata del Padre". Il paragrafo successivo sembra scartare la possibilità di ignoranza e sembra contraddire nel 472, ma sembra contradditorio: utilizza testi uno del Gesù pre-pasquale e uno del post-pasquale
 - «Il Figlio di Dio conosceva ogni cosa; e ciò per il tramite dello stesso uomo che egli aveva assunto; non per la natura (umana), ma per il fatto che essa stessa era unita al Verbo» (MASSIMO IL CONFESSORE, Quaestiones et dubia, Q. I, 67, PG 90, 840).
 - [...] È innanzitutto il caso della conoscenza intima e immediata (cognitio immediata et intima) che il Figlio di Dio fatto uomo ha del Padre suo (cfr. Mc 14,36; Mt 11,27 Gv 1,18; 8,55; ecc.). Il Figlio di Dio anche nella sua conoscenza umana mostrava la penetrazione divina che egli aveva dei pensieri segreti del cuore degli uomini (Catechismo della Chiesa cattolica, nº 472-473, LEV, Città del Vaticano 1999, 142-143).

4.4.3.3 Complementarietà, pienezza, crescita

- La proposta sarebbe quella di articolare tra di loro una conoscenza intima del Padre (immediata, beatifica, dovuto alla sua presenza immediata e alla memoria viva del Padre), una conoscenza illuminativa (dono dello Spirito che lo guida nella sua missione) e una conoscenza sperimentale (che vive nella vita quotidiana e nello svolgimento della missione). Possiamo affermare che imparava non solo da sé (Tommaso) ma imparava anche dagli altri, dagli avvenimenti, dalla Scrittura, dalla contemplazione della storia del suo popolo, dalla sua preghiera.
- È una pienezza in crescita: la Scrittura ci invita a dire che c'è qualcosa già dato e che si dispiega e che riguarda tutte le forme di scienza; man mano che passa la sua vita entra in una pienezza maggiore nella presenza del Padre e riceve le illuminazioni per compiere la sua missione.
- Manteniamo una onniscienza ma relativa alla sua missione: non può ignorare nulla di cui ha bisogno per essere salvatore del mondo ma può ignorare ciò che non è significante e necessario per essere il nostro Salvatore. Non può ignorare che risuscita Lazzaro (missione) ma può ignorare dove sta il suo corpo (dettaglio).

CAP. 4 – MISTERO PASQUALE, LUCE NELLE TENEBRE

Siamo nella soteriologia dogmatica, che ci fa contemplare la logica dell'incarnazione. Gesù viene per visitare la realtà dell'uomo, in particolare il mistero delle tenebre, dove giace l'uomo, in modo che in questo luogo rinasca proprio la vita. È il luogo dove colui che è senza peccato si scontra con il male e il peccato, colui che è la vita si scontra con la morte. Per questo il mistero pasquale è il luogo per eccellenza della salvezza. Affrontiamo qui una questione più contemporanea che moderna: il mistero del male radicale, della sofferenza dell'innocente, del significato della morte, che il pensiero contemporaneo ha incontrato nel XX secolo, specialmente con il trauma di Auschwitz. Davanti a questo male c'è di nuovo una grande attrazione per i misteri di luce: resurrezione, ascensione e Pentecoste.

1. Passione: l'amore nelle tenebre

1.1 Mysterium iniquitatis: il Male e il peccato

1.1.1 Presenza del Male nel mondo

- L'uomo appena si sveglia alla propria coscienza si accorge molto rapidamente che il mistero dell'iniquità è già in atto, cioè c'è una forza distruttiva già presente nel mondo. Nasciamo in un mondo già segnato dal male (cfr. 2TS 2,7). Questa esperienza del male si sperimenta come una realtà propria e allo stesso tempo estranea all'uomo, come qualcosa di intimo ma anche come qualcosa di distruttivo, di imprescindibile e non naturale.
- Lo percepiamo come una realtà radicale (perché sta già lì in atto), universale (non scappa a nessun uomo che viene nel mondo) però <u>non originaria</u> (non legata alle cose originarie come sono Dio e la creazione). Se provenisse da Dio questo male, Dio sarebbe un regno diviso in se stesso perché distruggerebbe quello che Egli stesso ha fatto. È qualcosa vicino all'atto di creazione, ma non è completamente originario.
- Percepiamo che questo male <u>proviene da un uso disordinato della libertà</u>, per questo è coestensivo alla storia. La storia comincia come storia delle libertà. Un uso disordinato che quindi ferisce la libertà, che così fa uso disordinato delle sue proprie facoltà. È fatto sotto apparenza di bene: solitamente non cerchiamo direttamente il male, ma cerchiamo ciò che ha apparenza di bene, che procura piaceri sensibili immediati, ma che nasconde che è male, che è ciò che promette la vita ma dà la morte.
- Percepiamo inoltre che questo durerà fino alla <u>parusia</u>: è il senso della parabola della zizzania. Solo Dio potrà sconfiggere il male, possiamo certo desiderare, sognare, operare per la fraternità universale, ma la Scrittura non ci promette questo: ci indica piuttosto una lotta che si intensifica, come nella vita di Gesù stesso (cresce la lotta avvicinandosi a Gerusalemme) e in Apocalisse. Gesù stesso chiede: il Figlio dell'uomo quando verrà troverà la fede sulla terra?

Sono espressioni che vengono dall'esperienza vissuta espresse dalla Scrittura.

1.1.2 Il peccato degli angeli

- Questo male è vicino al primo esercizio della libertà, è qualcosa di iniziale anche se non è originario. Siccome la figura dell'angelo è la figura di un essere spirituale che si decide in un istante e non cambia più la sua posizione, rivela una delle dinamiche del male: l'indurimento della libertà, l'indurimento del cuore (es. il faraone). Mostra anche il contrasto con questa figura spirituale che indica la speranza di conversione per ciò che riguarda l'uomo. Alleggerisce la responsabilità dell'uomo di fronte a se stesso, alla storia, a Dio: è venuto in un mondo dove già il male lo precedeva.
- Il racconto trasmette <u>l'irrazionalità</u> e <u>l'opacità del male</u>. Il fatto che un essere spirituale così vicino a Dio abbia potuto rinnegarlo e rigettarlo è completamente irrazionale e questo ci avverte sull'irrazionalità e assurdità del male. Ci invita a resistere alla tentazione di voler razionalizzare il male, la Scrittura ci dice che Dio stesso è sorpreso dal male: "dove sei? Cosa hai fatto?" (in Gn). Si pensi agli improperia del venerdì santo.
- C'è un peccato di <u>orgoglio</u>, di <u>gelosia</u> e di <u>invidia</u>, che è quello degli angeli contro il Verbo. L'angelo se la prende contro il suo statuto di creatura e quindi contro la Sapienza creatrice, appropriata al Verbo. È una delle ipotesi nata nella tradizione della Chiesa è che questo peccato dell'angelo sarebbe contro l'incarnazione del Verbo: inchinarsi un giorno al Verbo e riconoscere il creatore in Gesù Cristo.

1.1.3 Il peccato dell'uomo

- Adamo/Eva (segnato dalla menzogna)
 - o **Peccato d'infanzia** (Ireneo): l'uomo era appena creato; c'è un peccato d'impazienza di voler realizzare la filiazione divina in modo immediato (la tentazione proposta dal serpente), è quindi un peccato più direttamente contro il Figlio, che è l'Immagine e la Somiglianza perfetta del Padre. Quando la prima coppia vuole impadronirsi della somiglianza divina pecca contro Dio ma più direttamente contro il Figlio.
 - o Percepiamo anche la tristezza e la nostalgia del paradiso perduto; quando i due sono cacciati dal paradiso, si suscita in chi legge compassione e speranza di misericordia di Dio.
- Caino e Abele: il male si rivela non solo come menzogna ma anche come omicida (caratteristica del diavolo secondo Gv):
 - o È un peccato contro il fratello e contro Dio: il peccato nasce dal sentimento di invidia contro l'altro perché preferito da Dio.
 - o Si produce una diffusione del male, fino al diluvio: da questo momento la storia diventa una diffusione del male
- Babele: diventa un peccato di **orgoglio**, più imparentato con il peccato degli angeli

In tutti e tre i casi c'è un'impazienza a voler ricevere subito, immediatamente ciò che è promesso nella logica della storia: è come se l'uomo volesse usare una logica divina immediata mentre è chiamato a una logica del tempo che Dio stesso userà nella storia.

1.2 Mistero della sofferenza e della morte

1.2.1 I frutti del peccato

Ci fanno riflettere che dobbiamo essere salvati da qualcosa (riflessione che possiamo fare anche ai contemporanei).

- Primo frutto del peccato è la <u>ferita</u> che tocca la natura umana, cioè che tocca l'armonia delle facoltà e la loro inclinazione naturale al vero come al bene.
- Questa ferita si manifesta con una <u>schiavitù interiore</u> che intacca l'uso ordinato della libertà. Rm 7,14-25: "il bene che voglio, non lo compio, il male che voglio lo compio"
- A livello relazionale il peccato produce una rottura con Dio, con gli altri, con se stessi.
- La rottura alla fine produce a livello della nostra identità un sentimento di <u>alienazione</u>, di espropriazione della nostra propria identità.
- Questo genera sofferenza nella nostra esistenza.
- Si presenta a morte come l'orizzonte, l'essere-per-la-morte.

1.2.2 Sofferenza e morte: due esperienze umane

1.2.2.1 Esperienza «naturale» o «contro natura»?

- L'esperienza della sofferenza e dell'orizzonte della morte sono percepite come delle esperienze che sono costitutive del nostro essere uomo e sappiamo essere ineluttabili. Possono sembrare così delle cose "naturali".
- D'altra parte avvertiamo che queste esperienze vanno contro il nostro sentimento, la <u>nostra inclinazione</u>, che ci porta all'infinito, alla gioia, alla vita. Avvertiamo piuttosto che è qualcosa "contro natura": se fosse "naturale" non sarebbe sperimentato come doloroso.
- Così percepiamo che siamo passati da uno stato di innocenza a uno stato di natura decaduta: ci appare "naturale" perché siamo in natura decaduta, ma poiché veniamo dall'innocenza, lo percepiamo come qualcosa "contro natura".

1.2.2.2 Peccato, sofferenza e morte

- L'esperienza ci fa intuire questa relazione intima e complessa tra peccato, sofferenza e morte.
 Sappiamo che la sofferenza non è dovuta solo alla finitudine dell'essere umano. È traccia in noi dell'effetto dannoso e mortifero del peccato. In questo senso la sofferenza e la morte sono ciò da cui dobbiamo essere salvati.
- D'altra parte sappiamo anche che l'esperienza della sofferenza accompagna non solo le prove dolorose dell'esistenza ma anche il vissuto della gioia e l'esercizio dell'amore, anche quando corrisposto dall'altro. Quindi percepiamo questa dimensione profonda dell'umanità, e può purificarci, illuminarci: l'esperienza della sofferenza può trasfigurarci. Quindi la sofferenza non è soltanto ciò da cui dobbiamo essere salvati, ma ciò mediante cui dobbiamo essere salvati.
- Sappiamo anche che la sofferenza dell'innocente è uno scandalo per la fede: lo è per la Bibbia in Giobbe, ma lo è anche nell'esperienza contemporanea (Auschwitz).

1.2.2.3 Orizzonte e realismo della morte

- La morte è l'orizzonte della nostra vita, molto presto il bambino se ne accorge, ed è anticipata in ogni momento della nostra vita.
- Già nel momento del parto c'è qualcosa che anticipa la morte, quando ci abbandoniamo al sonno, in ogni scelta che suppone una rinuncia, nella fuga del tempo che non ritorna mai, nelle relazioni che nascono e spariscono... la vita è costantemente segnata dall'esperienza della morte.
- La morte come la sofferenza ha un segno negativo: spegne la forma terrena della nostra vita, sembra inghiottire tutti gli sforzi della libertà verso il bene, il senso della sofferenza patita, dell'amore prodigato; ma è anche un segno positivo: perchè la brevità della nostra vita che fonda la sua serietà, da peso alle nostre scelte di libertà, che dà gratuità a chi non sa disporre del domani. Sta in gioco la qualità della nostra vita.
- Questa doppia esperienza è quella che Gesù ha attraversato e va presa sul serio la serietà della sua esperienza di morte. Perciò Bonaventura, seguito da Tommaso, dice che Gesù non fu più uomo durante il Triduo, perché per avere un uomo ci vuole l'unione dell'anima e del corpo, e se non c'è non si può parlare di uomo propriamente detto. È un modo di dire il realismo della morte di Gesù, la serietà con cui ha voluto vivere questa esperienza. Il fatto che l'anima sia immortale non impedisce che l'anima nostra viva dolorosamente il momento della morte, quando si separa dal corpo. L'analogia con l'anima ci fa capire che anche se il Figlio è eterno e immortale non è impedito a vivere la morte.

1.2.3 Transito di Gesù per la sofferenza e la morte

1.2.3.1 Ospitare e trasfigurare la sofferenza

La logica dell'incarnazione implica che Gesù attraversi l'esperienza della sofferenza, sia come ciò da cui dobbiamo essere salvati sia come ciò mediante cui dobbiamo essere salvati. Questo per abitare della sua presenza, trasfigurarla e ricondurla alla beatitudine divina.

Dio non è venuto per spiegare la sofferenza, ancora meno per sopprimerla; è venuto per riempirla della sua presenza (Citazione attribuita a P. CLAUDEL).

- Bisognava che Gesù valicasse la morte affinché la morte potesse morire nella sua Vita, essere inghiottita nella sua vita; solo il Figlio generato, espresso, impresso nell'uomo è in grado di ospitare la sofferenza e la morte nel mistero immutabile del suo essere amore.
- Bisogna che Gesù lo faccia assumendo lo scandalo della fede che è la sofferenza dell'Innocente (l'unico vero innocente).

1.2.3.2 I tre aspetti della via d'eminenza: affidabilità, sensibilità, assunzione

- Impassibilità → passibilità → (im) passibilità eminente
- Si possono ricondurre questi tre momenti all'analogia: affermare, negare e attribuire la cosa come negazione a Dio in modo proprio ed eminente. Devo affermare l'impassibilità di Dio, ma devo anche affermare la sua passibilità, cioè negare l'impassibilità, così per concludere che è entrambi ogni volta in un modo proprio o eminente.

- L'impassibilità è ciò che da significato alla passibilità. Sullo sfondo dell'impassibilità che la passibilità può essere una scelta gratuita dell'Amore, non una necessità che si impone al soggetto. Così come se non ci fosse una realtà immutabile, tutte le realtà mutabili del mondo non avrebbero nessun peso e significato. L'impassibilità è il fondamento del significato della passibilità
- Sia nella Scrittura sia nella *Lex orandi* troviamo tre elementi:
 - O La scrittura ci fa capire che Dio è trascendente e perciò affidabile: non è preso nei lacci della mutabilità, lui trascende tutte le realtà mutabili e per questo è affidabile.
 - o La Scrittura ci fa anche capire che questo Dio, creatore del tempo che egli trascende, è anche sensibile a ciò che accade nella storia e nel tempo. Non è un Dio indifferente a quello che succede nella storia degli uomini, non è il primo motore immobile di Aristotele.
 - o Infine la Scrittura ci rivela già nell'T che Dio è coinvolto, si coinvolge nella storia, agisce nella storia e nel tempo, interviene nella storia del suo popolo. Con il NT ci fa fare un passo supplementare: non solo si coinvolge al livello dell'agire ma si coinvolge al livello dell'essere: entra personalmente nel tempo e nella storia (il Verbo carne divenne).
 - Dio è al di là della mischia, diversamente non mi potrebbe aiutare nelle difficoltà; se non fosse sensibile a ciò che sto vivendo non potrebbe aiutarmi; se non si coinvolgesse sarebbe una sensibilità strana che non lo porterebbe a nessuna azione. Quando preghiamo Dio (lex orandi) supponiamo sempre che Dio sia trascendente, sensibile e che si coinvolga per noi (in Gesù Cristo).

1.2.3.3 Immutabilità, libertà e novità dell'amore

- Fide quaerens intellectum. È importante che sia l'intelligenza che cerca la fede e non l'intelligenza che mette, imponga le sue categorie profane al dato rivelato.
- ➤ Questo lo abbiamo visto già in Ignazio di Antiochia: siamo sul punto salvifico della croce, siam frutto della croce; Origene: passione di amore in Dio; Gregorio di Nissa: la filantropia è caratteristica della natura divina. Cirillo: non teme di attribuire al Verbo incarnato l'esperienza della sofferenza e la morte; Leone Magno: attribuisce al figlio i patimenti di Cristo; Costantipoli 2: unus de Trinitate passus est; san Bernardo: Dio non è incompassibile; Ugo di san Vittore: Dio è morto...; Bonaventura: nella parte superiore dell'anima Gesù pativa sommamente e godeva sommamente, proprio perché godeva sommamente, soffriva tanto più
- ➤ Barth: lasciate la vostra intelligenza illuminare dalla ragione non imporre le categorie filosofiche al dato rivelato

Noi dobbiamo imparare chi è Dio e cosa è divino, là dove Dio ha rivelato se stesso e quindi la sua natura, l'essenza del divino. Ora se egli si è rivelato come Dio in Gesù Cristo che fa questo, allora non sta a noi essere più saggi di lui e affermare che questo è inconciliabile con la natura divina... La nostra opinione che Dio può essere assolutamente e solo assoluto in opposizione a tutto ciò che è relativo, assolutamente e solo infinito con esclusione di ogni finitezza, assolutamente e solo elevato in opposizione a ogni abbassamento, assolutamente e solo attivo in opposizione a ogni passione, assolutamente e solo intatto in opposizione ad ogni tentazione, assolutamente e solo trascendente in opposizione ad ogni immanenza ... questa nostra opinione si dimostra falsa e pagana in quanto Dio in Gesù Cristo di fatto è e fa proprio questo. (K. BARTH, Kirchliche Dogmatik IV/1, § 59,1, Evangelischer Verlag, Zürich 1960, 203).

Un po' quello che aveva già detto Rahner: nella formula "unus de trinitate passus" est troviamo tutta e l'unica verità del cristianesimo. Ci dice tutto della Trinità e di Gesù Cristo.

«Unus de Trinitate passus est», dicevano i monaci sciti nella [...] loro fede, che prendeva ugualmente sul serio la morte del Cristo e la sua misteriosa Divinità [...] È ben evidente che si può parlare così e che tutta la verità, l'unica verità del cristianesimo, è in essa racchiusa. (K. RAHNER, «Problemi della cristologia d'oggi», in Saggi di cristologia e di mariologia, 52).

Lafontaine: chi può provare umanamente in modo più forte la sofferenza, la morte, l'abbandono se non colui che vive nella memoria della presenza eterna di Dio?

Non sarebbe Colui che vive eternamente nella comunione e compiacimento del Padre, che può provare umanamente e divinamente il suo abbandono? Non è più grande la passione, quando si vive nell'anamnesi della beatitudine eterna? (R. LAFONTAINE, Lecons de christologie. I. Les étapes du développement dogmatique, Institut d'Études Théologiques, Bruxelles 1999, 70).

Commissione Teologica Internazionale: passione di amore di origine come espressione della libertà dell'amore divino, passione che non si impone ma che Dio sceglie di vivere

Questa immutabilità del Dio vivente non s'oppone alla sua suprema libertà, come dimostra [...] l'evento dell'Incarnazione. L'affermazione dell'impassibilità di Dio presuppone e implica tale modo di comprendere l'immutabilità, ma essa non va concepita come se Dio rimanesse indifferente agli eventi umani. Dio ci ama d'un amore d'amicizia, vuole essere riamato [...] I Padri chiamano questa misericordia totale per le pene e le sofferenze umane «passione dell'amore». (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Teologia, cristologia, antropologia (1981)», in *Documenti*, ESD, Bologna 2006, 215.216).

> Interpretiamo l'immutabilità in funzione dell'essere amore di Dio.

Essendo egli un Dio personale e costitutivamente amore [...] Dio può divenire, mutare e soffrire ... senza snaturarsi, degradarsi o sminuirsi. Non coerceri maximo contineri tamen minimo divinum est. (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Cristologia, 383).

Non essere limitato dal più grande non essere contenuto nel più piccolo, questo è propriamente divino. L'amore rende non deduttibile l'incarnazione, è un effetto gratuito della libera decisione di Dio; facendo così non fa che manifestare l'immutabilità del suo amore.

La libertà nega il primato dell'universale sul particolare [...] Pensare la realtà sotto il primato della libertà significa quindi considerarla non più come un sistema chiuso in se stesso ma come un sistema fondamentalmente aperto, in cui trova spazio anche ciò che è unico, nuovo, irriducibile. (W. KASPER, Gesù il Cristo, 59)

Così si opera nella storia l'unica vera novità che sotto il sole sia mai accaduta (Damasceno).

➤ Cioè l'Incarnazione di Gesù.

Essendo perfetto Dio diviene perfetto uomo e realizza la novità superiore a tutte le altre, l'unica cosa nuova sotto il Sole, mediante il quale si manifesta la potenza illimitata di Dio. (GIOVANNI DAMASCENO, f.o., 45 (III, 1), SC 540, 12).

1.3 Mistero dell'amore

1.3.1 Gesù antitesi del Male e del peccato

➤ Male:

- Orgoglio
- Ribellione
- È menzognero e incatena la libertà, porta la schiavitù
- È omicida (Caino)
- Il diavolo è seminatore di divisione
- È segnato dall'impazienza (tre primi peccati originali)
- Si caratterizza come invida e gelosia
- Genera tristezza e stanchezza
- Appare sotto il volto di accusatore degli uomini, il satana, che porta alla disperazione (Giuda)

➤ Gesù:

- Mite e umile di cuore: sceglie la via dell'umiltà
- Obbedienza: Fil, Eb
- È la Verità che rende liberi chi la accoglie; è venuto per dare testimonianza alla Verità
- Gesù la vita ed è venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza
- Gesù porta la pace di chi raccoglie il suo cuore attorno a Dio
- Gesù è pazienza, colui che aspetta il seme che cresce, lascia crescere anche la zizzania in mezzo al buon grano e attende
- Gesù effonde se stesso (svuota, Fil 2) e invita a farsi piccoli
- Porta gioia e riposo
- Gesù appare come l'avvocato, il paraclito, il difensore che porta alla fiducia

Gesù si presente nel suo modo di operare la salvezza come colui che "guarisce i contrari con i contrari" (Bonaventura) è l'antitesi e il contrario del male e del peccato

1.3.2 Gesù, risposta al desiderio e alla speranza dell'uomo

> Esperienza del "peccato":

- Si parte dalle esperienze che ogni uomo ancora oggi fa; l'esperienza di ferita che tocca la natura
- L'esperienza di schiavitù, dipendenza che tocca la libertà
- Rottura nelle relazioni
- Alienazione che tocca l'identità
- Sofferenza e morte che tocca il vissuto umano

> Desiderio e speranza di "salvezza":

- C'è l'idea della salvezza come guarigione e di Gesù come medico e farmaco (medicina)

- Salvezza come liberazione e Gesù come redentore (variante della liberazione, con pagamento di un prezzo)
- Si spera e desidera una riconciliazione: Gesù appare come sacerdote
- Salvezza come comunione filiale: Gesù appare come mediatore
- C'è la speranza e il desiderio della beatitudine: Gesù come "albero della vita"

Se partiamo da queste esperienze umane di peccato, che fanno parte del vissuto umano fondamentale, e se consideriamo le categorie essenziali della soteriologia biblica cristiana, vediamo come rispondono a questo desiderio e speranza di salvezza.

Le nostre categorie rimangono intellegibili per l'uomo contemporaneo. Ci permettono di recuperare altri termini che invece sono meno intellegibili dai nostri contemporanei: riconciliazione è comprensibile, sacrificio di meno, ma il sacrifico è ordinato alla riconciliazione. Idem per liberazione e redenzione. L'idea è di reinterpretare i termini meno intellegibili attorno a queste categorie essenziali più comprensibili all'uomo contemporaneo.

Dio che ci ha creati senza di noi, non ha voluto salvarci senza di noi (AGOSTINO D'IPPONA, Serm. 169, 11, 13, PL 38, 923).

Guarigione: Gesù medico e farmaco ricreatore 1.3.2.1

- Si parte dall'esperienza di chi si sente malato e proprio per questo cerca il medico e il farmaco.
 - o L'esperienza contemporanea ha fatto riscoprire chiaramente le dimensioni psicosomatiche delle malattie. Cioè una malattia dello spirito (pneuma) può avere delle ripercussioni sull'anima (psiché) o sul corpo (soma) e viceversa le difficoltà corporeo possono avere ripercussioni a livello spirituale
 - o Facciamo esperienza della giustizia immanente: il peccato punisce se stesso con i frutti dannosi che viviamo nella nostra esperienza.
- È notevole nella vita di Gesù come raccontata dai Vangeli e nel mandato dato ai discepoli, forse dimenticato nella storia della Chiesa, è il ministero di guarigione che occupa una buona parte del ministero di Gesù. Gesù restituisce, restaura, ricrea, ripara ciò che è guasto e lo fa costantemente. Con questo:
 - o Gesù non infrange le leggi della natura, perché è la malattia che è una disfunzione, non la salute. Gesù ristabilisce le leggi della natura: la malattia è disfunzione, la salute è la normalità.
- Questo viene operato attraverso una relazione salvifica, che stabilisce con il malato
 - o Inizia una relazione con il malato: di solito il malato va da Gesù o viene portato.
 - o Il malato ha il desiderio di guarire: es. paralitico.
 - o L'identificazione di Gesù come il medico e il farmaco che può guarire, c'è la fede nel medico; quando non c'è fede la potenza di Gesù è legata
 - o Parola e gesto del medico

Qualcosa per cui Gesù opera veramente la nuova creazione, che ritroviamo nella logica dei sacramenti, perciò chiamate dalla tradizione "**medicine sacramentali**", perché suppongono parola gesto, fede, riconoscimento della malattia e desiderio di accogliere la medicina

1.3.2.2 Liberazione: Gesù redentore

- ➤ Il peccato provoca una **schiavitù interna** (cfr Rm 7,14-15), una lotta interna tra il bene che voglio ma non faccio e i male che non voglio ma faccio
 - Sono gli <u>affetti disordinati</u> o le abitudini viziose che hanno incatenato o limitato la nostra libertà.
 - o In linguaggio psicologico contemporaneo si tratta di compulsioni e condizionamenti sociali, familiari, culturali
- Può esser anche una esperienza di schiavitù esterna
 - o Quando sono incatenato in strutture familiari e sociali dannose
 - o in strutture religiose o politiche che mi opprimono

Da questa esperienza di schiavitù interna nasce il desiderio e la speranza di chi potrebbe sciogliere i legami, i nodi; quando sono percepiti come schiavitù esterna, si sogna che qualcuno potrebbe liberare o lottare per cambiare le strutture di oppressione. Ma sappiamo che la schiavitù esterna è sempre l'espressione di una schiavitù interna che si è concretizzata in strutture familiari, sociali, politiche e religiose.

> Passaggio dalla servitù alla libertà dei figli

- Nel cuor dell'esodo c'è una soteriologia della liberazione che ha una dimensione politica e sociale nel racconto, e che sarà maggiormente interiorizzata nell'esperienza dell'esilio e compresa come chiamata a una "circoncisione del cuore", che opera una liberazione interiore del cuore umano.
- o Tutta l'esperienza del deserto già mirava a questa purificazione del cuore
- C'è anche in Paolo in Gal 4,5: mette insieme le due finalità della salvezza, cioè il riscatto dal peccato (penultima) e la filiazione divina (ultima); il riscatto perché siamo schiavi e la filiazione perché da servi dobbiamo diventare liberi. Paolo collega le finalità all'incarnazione e al mistero pasquale di Gesù, le due finalità sono una ordinata all'altra, cioè la penultima all'ultima.
- È anche ciò che la teologia della Liberazione ha cercato di riprendere: nell'epoca contemporanea è stata ripresa in America latina, come liberazione dall'oppressione politica. Non basta con una lotta mettere gli oppressi al posto degli oppressori: bisogna avere una liberazione interiore, non solo esteriore. La liberazione va portata fino alle radici per produrre un frutto durevole (che è il cammino che fa la riflessione libera)
- > Relazione tra liberazione e redenzione: "redenzione" è più difficile da capire per i contemporanei
 - C'è l'idea che c'è un prezzo: Dio ha liberato il suo popolo con mano forte e braccio teso, coinvolgendosi e pagando un prezzo. "non siamo stato liberati a prezzo basso, ma al prezzo alto della croce" (1 Pt, 1,18-19)

Un'altra idea è quella del "**redimere**": c'è l'idea di ricomprare la pecora perduta; Dio non libera ex nihilo una pecora che non ha nessuna relazione con lui, ricompra una pecora che era sua; riconduce all'originaria libertà, non crea ex nihilo una libertà che non c'era prima.

1.3.2.3 Riconciliazione: Gesù sacerdote

- Peccato vissuto come rottura delle relazioni e quindi come trasgressione della legge, che è la legge dell'amore (di Dio e del prossimo come te stesso)
- Suscita l'ira della persona offesa, che interpretiamo come "grido dell'amore ferito"; porta all'ira di Dio e l'ira dell'altro e la rottura della relazione
- Quando si vive tale esperienza si sogna e spera una riconciliazione: tale riconciliazione mette in gioco la doppia mediazione sacerdotale. La riconciliazione prima di tutto è un'azione di Dio che riconcilia il mondo con sé, perché non è Dio che si è allontanato dall'uomo, ma l'uomo che si è allontanato da Dio. È il mondo che deve riconciliarsi con lui. Il gesto di Dio è di operare questa riconciliazione, che però suppone entrambe le parti: quindi la risposta da parte dell'uomo (dimensione ascendente e discendente, il sacerdozio sta all'incrocio)
 - Sacrificio di Gesù: tema difficile oggi;
 - o Il sacrificio è un gesto impegnativo dell'amore pentito verso la persona che è stata offesa; quando si offre un sacrificio come manifestazione del nostro cuore pentito è perché vogliamo espirare attraverso questa compensazione il peccato, l'offesa, in modo da rendere l'altro propizio (propiziazione) e lo facciamo offrendo qualcosa che deve compensare il male che gli abbiamo fatto, cioè una compensazione soddisfacente (soddisfazione). Speriamo con questa offerta meritare di ottenere la riconciliazione (merito).
 - In Lc 18,3 (il pubblicano al tempio) l'umiltà come sacrificio
 - Soddisfazione: nasce come frutto dell'assoluzione (sacramento). Il sacerdote ci dà la soddisfazione dopo l'assoluzione, non condiziona l'assoluzione. La soddisfazione è come un frutto del perdono già significato dall'assoluzione, ma che vuole onorare la nostra dignità di uomo che vuole manifestare la sua gratitudine per l'amore ricevuto dando qualcosa al Signore e agli altri. La soddisfazione non è per forza condizione previa al perdono, ma frutto del perdono.

La soddisfazione non è un'esigenza della giustizia di Dio, imposta all'uomo come condizione previa del perdono; è invece un'esigenza della dignità e dell'amore dell'uomo, conseguenti all'esperienza dell'amore e del perdono ottenuti da Dio. (O. GONZALEZ DE CARDEDAL, Cristologia, 518, ispirandosi a Y. DE MONTCHEUIL, Leçons sur le Christ, éd. de l'Épi, Paris 1949, 133-134).

- O Nella Bibbia ci sono anche sacrifici:
 - Con aspetti di lode e di ringraziamento (Melchisedek, Abele)
 - Un altro modo di vivere il sacrificio è l'obbedienza (Abramo)
 - C'è il sacrificio di testimonianza alla verità e a Dio, per cui si dà la vita (Maccabei)
 - C'è anche il sacrificio spirituale
 - Agostino dà una definizione ampia del sacrificio: ogni opera che ci unisce a Dio

Vero sacrificio è ogni opera compiuta allo scopo di aderire a Dio in una santa società, che tende cioè a quel fine di bene per cui possiamo essere veramente beati. (AGOSTINO D'IPPONA, *De Civ. Dei*, X, 6. Desclée de Brouwer (BA 34), Paris 1959, 444).

1.3.2.4 Filiazione/comunione: Gesù mediatore

Quando l'uomo sente un sentimento di alienazione, isolato, esiliato (Ignazio di Loyola) bisogna che la salvezza lo raggiunga in quel punto.

Gesù è mediatore in modo <u>teandrico</u>: non è intermediario TRA Dio e l'uomo in modo ariano, è mediatore perché è Dio nell'uomo. È mediatore **DI** Dio e **DEGLI** uomini (doppio genitivo). Così può operare il passaggio dalla nostra alienazione alla comunione

Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo, nell'unità della sua Persona divina; per questo motivo è l'unico mediatore di Dio e degli uomini. (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n° 480, 144).

- Per questo Gesù si rende <u>solidale</u> con noi; la solidarietà è più manifesta nell'Eucarestia nel pane e corpo in quanto è condiviso. Questa solidarietà la possiamo capire come:
 - o <u>in-esistenza</u>: il suo essere come noi (Gesù è veramente il Figlio, il Verbo espresso nell'uomo)
 - o <u>Co-esistenza</u>, il suo essere-con-noi (Emanuele)
 - o Pro-esistenza, il suo essere per noi

C'è chi ha interpretato la **grazia capitale** in questo termine di solidarietà. Ma la solidarietà ha qualcosa ancora di un po' troppo estrinseco. Per questo riflettiamo sulla sostituzione.

- **Sostituzione**: la colleghiamo all'immagine del vino e del sangue versato per noi
 - O Un primo modo di intendere la sostituzione è il **principio di interscambio**, qualificato come *ammirevole scambio* (il Figlio di Dio si è fatto uomo perché i figli di Dio divengano Dio).
 - Possiamo vederlo collegato con il mistero pasquale: Gesù occupa sulla croce a causa di noi, in favore di noi il posto che spetterebbe normalmente al peccatore, non all'innocente. Questo fa parte del più antico modo che la Chiesa ha inteso come sostituzione, sullo sfondo del servo sofferente di Isaia.

Fin nella prima formula di fede di 1Cor 15,3-5 e nella tradizione, pure antica, dell'ultima Cena (1Cor 11,24; Mc 14,24 par.), questo cantico del Servo di Dio sofferente serve a interpretare la morte di Gesù come morte espiatrice e vicaria per la salvezza degli uomini, e da allora questa interpretazione è rimasta fondamentale per la concezione cristiana della redenzione in genere e dell'eucaristia in specie. (W. KASPER, *Gesù il Cristo*, 162-163).

> C'è l'idea di vicarietà, che si può intendere in due modi:

Rappresentazione inclusiva: il sacrificio dell'innocente sul quale si scatena la violenza del nemico, dei peccatori, ha un valore infinito perché la vita sua è la vita di Dio e dell'uomo (dice s. Tommaso). In questo suo sacrificio noi abbiamo il perdono del padre, c'è il perdono per l'umanità colpevole: occupa il nostro posto per renderci capaci di entrare nella stessa relazione cn il Padre, non per sostituirsi alla nostra libertà, da cui ci dispensa. Ad esempio il padre Kolbe dà la sua vita al posto del padre di famiglia, di modo che questi possa ritornare a casa e assumere di nuovo il ruolo di padre di famiglia.

Sostituzione penale: la collera del Padre si sarebbe tutta scaricata su Gesù, l'avrebbe visto come il massimo peccatore, gli avrebbe fatto subire il castigo e la pena che noi abbiamo meritato, lo ha abbandonato, gli avrebbe fatto vivere una sorta di pena di dannazione nella discesa agli inferi. Questa teoria non tiene conto del carattere analogico del discorso su Dio e della relazione tra il Padre e il Figlio ("il Padre non mi lascia mai solo").

Stando al cospetto del benignissimo Padre, lo interpella per noi. Così conveniva per noi avere un simile Pontefice, santo, innocente, immacolato, separato dai peccatori, reso più sublime dei cieli, che restando alla destra della Maestà divina, mostrasse allo sguardo della gloria paterna le cicatrici delle ferite sofferte per noi. (BONAVENTURA, Lign. vit., 38 (VIII, 82)).

1.3.2.5 Beatitudine e vita: Gesù, «albero della vita»

Il peccato porta in noi <u>tristezza</u>, <u>turbamento e oscurità</u>. Gesù attraversa questa esperienza della passione per poter ricomunicarci <u>la gioia</u>, <u>la pace e la luce</u>. Quindi i punti precedenti concorrono a questa beatitudine che risponde alla tristezza della prima coppia scacciata dal giardino. <u>L'albero della croce ha prodotto il frutto dell'**inversione salvifica**</u>, che ha fatto sì che la morte è morta, è stata inghiottita nella vita.

1.3.3 Motivo della morte in croce?

Perché Gesù doveva morire sulla croce? Non poteva salvarci in un altro modo?

- Consideriamo la realtà da salvare e la finalità della salvezza
 - Abbiamo visto le realtà da cui essere salvati
- Consideriamo la <u>logica dell'incarnazione nel modo di salvarci</u> e il tipo di salvezza corrispondente al quale Dio ci invita
 - O Dio ha scelto un **modo interiore di salvare**: vuole salvare dall'interiore, per questo si è fatto uomo come noi. Il suo modo di salvare non è estrinseco, ma intrinseco all'umanità.
 - Questo corrisponde al tipo di salvezza al quale Dio ci invita (diverso da quella dell'Islam): una partecipazione anche interiore alla vita trinitaria. Dio sceglie un modo interiore (l'incarnazione) per portarci a una salvezza interiore.
- Consideriamo <u>la salvezza come mistero d'alleanza</u>, che attraversa tutta la rivelazione biblica come parte integrante del modo in cui Dio ci salva.
 - Lo fa dal di dentro dell'umanità, ma non solo del modo passivo (ciò che non è assunto non è salvato), ma anche in modo attivo (l'umanità concorre alla sua propria salvezza in Gesù Cristo, vedi Costantinopoli III)
 - O Possiamo dire che in termine di **convenienza**, se la salvezza deve essere interiore alla realtà da salvare e deve portare alla partecipazione interiore alla vita trinitaria, allora possiamo capire perché che questo avvenisse sulla croce. La guarigione è data nel luogo stesso della ferita, la liberazione è data nel luogo stesso della schiavitù, la riconciliazione è data nel luogo stesso della rottura, la filiazione è data nel luogo stesso dell'alienazione, la beatitudine è data nel luogo stesso della sofferenza, la vita è data nel luogo stesso della morte. Quindi conveniva che la salvezza fosse comunicata mediante la morte in croce in modo che tutte le

finalità della salvezza si operassero dal di dentro della realtà da salvare in tutte le sue dimensioni.

o Abbiamo la consapevolezza che <u>c'è qualcosa che ci unisce tra noi nel bene e nel male</u>: il bene che ognuno fa contribuisce al bene comune e lo stesso vale anche per il peccato, perché ha un'incidenza sugli altri. Se questo vale per noi, a forziori deve valere nel caso di Gesù Cristo. Perché deve valere soprattutto per lui in modo eccellente? Perché <u>l'uomo è stato creato immagine somigliante di Dio</u>, cioè <u>in una relazione del tutto particolare con la seconda persona della Trinità</u>, con il Figlio, Verbo, <u>Immagine del Padre</u>. Quando l'uomo ha peccato, pecca più direttamente contro il Figlio; ma anche <u>la sua vocazione alla somiglianza lo collega più direttamente al Figlio</u>; se è vero che l'uomo è stato creato in Cristo, mediante Cristo e in vista di Cristo, allora se questo Verbo-Figlio-Cristo diviene uomo, **la sua incarnazione incide necessariamente su ogni uomo**, **a partire dalla comune radice dell'umanità e del suo comune destino**. Boyuer dice che il Verbo non ha assunto un'umanità generale, ma la sua umanità non è solo una accanto alle altre, perché ha qualcosa di inclusivo, di ricapitolativo di tutta l'umanità: è "universalità concretizzata".

Si trova in lui non qualche impensabile umanità generale, che non sarebbe di nessun uomo, ma l'umanità comune di tutti gli uomini ricapitolata [...] Egli è uno di noi [...] ma non lo è per opposizione con tutti noi in una contro-distinzione che lo farebbe diverso da tutti noi, bensì in un'assunzione capace di inglobarci tutti, perché non solo non esclude nulla di nessuno di noi, ma ci include tutti in tutte le possibilità della nostra umanità, in una realizzazione di questa umanità che ne è come l'universalità concretizzata. (Cfr. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 478).

2. La risurrezione e il Risorto: dono e presenza del dono

<u>La resurrezione</u> non è solo un atto eccelso sula linea del tempo, un evento isolato, ma il <u>dono di</u> <u>una Presenza</u>: "Io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo". Perciò più che sulla resurrezione, l'accento cade sul Risorto e sulla sua presenza in mezzo a noi.

2.1 Un evento trinitario

La resurrezione nella sua fonte è un <u>evento trinitario</u>, di cui non ci sono testimoni, che si fa nel silenzio delle relazioni intra-trinitarie.

2.1.1 Opera del Padre

Secondo la Scrittura è essenzialmente un'opera del Padre.

- Quasi tutti i testi attribuiscono la resurrezione al Padre, alla sua potenza o alla sua gloria. Dio Padre si rivela nella resurrezione come <u>colui che è, colui che fa morire e fa vivere</u> (è una delle definizioni dell'AT).
- Alcuni testi lo collegano (Sal 2, Sal 7) a un <u>atto di generazione</u>: "mio figlio sei tu, io oggi ti ho generato" è applicato alla resurrezione per dire che Gesù, figlio di Dio e figlio di Maria, entra nell'oggi dell'eterna generazione del figlio nel seno del Padre, l'eterno presente ("oggi ti ho generato").
- In questa generazione eterna <u>il Figlio in qualche modo è passivo e accoglie il dono della resurrezione</u> del Padre, che lo rende giusto.

La resurrezione è più una conferma della divinità che una prova della divinità: il Padre potrebbe far risorgere un uomo da lui adottato, sarebbe compatibile dall'arianesimo o dall'adozionismo. È una conferma perché i segni della divinità sono già presenti prima.

2.1.2 Partecipata dal Figlio

Qualche testo ci dice che è partecipata dal Figlio come generazione eterna.

- Qualche testo indica che Gesù ha partecipato alla propria resurrezione; è un accento posto dai medievali. Tommaso ad esempio dice che Gesù è stato generato dalla virtus Dei condivisa dal Figlio e dallo Spirito, che permette di auto-resuscitarsi.
- Mettendo l'accento sull'aspetto della partecipazione del Figlio, allora <u>la resurrezione diviene</u> una prova della divinità: se Gesù si auto-resuscita abbiamo una prova della divinità. Capiamo perché la resurrezione era trattata in teologia fondamentale, non in cristologia, perché essa viene concepita come un atto del Figlio che si auto-resuscita.

2.1.3 Attuata dallo Spirito Santo

- C'è qualche testo che mostra l'azione dello Spirito Santo vivificante come espressione della potenza divina.
- Siccome da Paolo è chiamato Spirito di filiazione, può come una sorta di inclusione evocare l'idea della resurrezione come generazione filiale ("oggi ti ho generato").

2.2 Un evento filiale per Gesù

La resurrezione nel suo cuore è un evento filiale per Gesù stesso che è risuscitato.

2.2.1 Salvato dalla morte

- La Scrittura ci fa considerare che Gesù è stato salvato dalla morte. Gesù aveva pregato Dio che poteva salvarlo dalla morte ed è stato esaudito per la sua obbedienza (Eb 5,7). In At 2,34 abbiamo che Dio lo ha salvato dal potere della morte
- Gesù è stato salvato dalla corruzione: gli Atti rileggono il Sal 16 ("né lascerai che il tuo santo subisca la corruzione").

2.2.2 Costituito Figlio

Gesù è stato costituito Figlio:

- Al cospetto del Padre come di fronte agli uomini, è stato costituito Figlio attraverso la glorificazione (tanti passi di Gv); c'è una mutua glorificazione del Padre e del Figlio, operata specialmente nel mistero pasquale.
- È costituito Figlio e riceve la gloria che aveva prima che il mondo fosse, in modo che "ogni ginocchio si pieghi davanti a lui" (Fil 2 cita Is, movimento di esaltazione corrispondente all'evento della resurrezione).

2.2.3 Costituito Salvatore

Gesù è costituito Salvatore.

- È colui che <u>manda o promette lo Spirito Santo</u>: Gesù in Gv soffia lo spirito; in Lc promette lo Spirito, collegato alla sua vita, ascensione e ritorno al Padre, datore dello Spirito.
- o È costituito come il <u>Vivente</u> (Ap 1,18), che è "divenuto causa di salvezza eterna" essendo stato salvato dalla morte ed esaudito nella preghiera (Eb 5,9), lo è in quanto è il Vivente.

2.3 Un evento soteriologico per noi

Nella sua finalità è un evento soteriologico per noi.

Che cos'è la redenzione [...]? – Il Signore risorto. Egli [...] nella sua umanità trasfigurata nella gloria – egli è il mondo redento. (R. GUARDINI, *Il Signore*, 545).

La salvezza è opera del mistero pasquale che manifesta il mistero di cristo: farci passare con lui, per lui e in lui dalla tristezza alla gioia, dal turbamento alla pace, dalle tenebre alla luce, dalla morte alla vita, pe entrare nella gloria del padre con lui e nell'intimità dello spirito santo. Questo è il senso del mistero di Gesù.

2.3.1 Livello personale

2.3.1.1 Salvezza dal peccato e dalla morte: «risorti nel Risorto»

Tocchiamo il messaggio della tomba vuota. Alcuni contemporanei sono portati a diminuire l'importanza della tomba vuota (ma non Begasse).

- Non è solo il primo evento in linea cronologica della resurrezione: è il primo narrato dai vangeli; è una condizione necessaria per parlare di resurrezione nel senso vero e proprio, che indica la resurrezione della carna, corporea. Quindi è una condizione necessaria e abitualmente non sufficiente: il fatto che la tomba vuota può avere spiegazioni diverse (si pensi alla Maddalena e a Pietro, per Giovanni è sufficiente: "vide e credette").
- Il significato è la <u>salvezza dall'ultimo nemico, cioè dalla morte</u>. Tutta la vita umana sembra essere-per-la-morte nell'orizzonte di vuoto, se la morte fosse l'ultimo atto che conclude tutto. <u>La tomba vuota ci dice: il vuoto è svuotato, la morte è morta nella vita, è stata inghiottita nella vittoria</u> (cfr. 1Cor). Il nulla della morte non racchiude più nessuno, il vuoto è svuotato da ciò che voleva assorbire nel nulla. La pietra che sigillava la morte e impediva l'accesso all'albero della vita, questa pietra è stata rotolata
- C'è un <u>superamento del limite</u>: il limite della pietra che rappresenta la morte, la finitudine, la sofferenza, l'angoscia, tutte le esperienze limite della vita umana sono superate. La tomba è vuota

2.3.1.2 Perdono dei peccati e giustificazione: «giusti nel Giusto»

Sarebbe il messaggio delle apparizioni.

 Le apparizioni sono un'espressione del perdono di Gesù: Gesù appare proprio a chi lo ha abbandonato, tradito e rinnegato. Non rimprovera a loro questo, rimprovera solo la loro mancanza di fede nella resurrezione, non di averlo abbandonato, rinnegato, tradito.

- È stato ritenuto giusto davanti a Dio
 - o Siamo ritenuti giusti davanti al Padre
 - o Gesù è stato risuscitato per la nostra giustificazione (Rm 4,25)
 - o Poiché se confesserai con la tua bocca che Gesù è il Signore, e crederai con il tuo cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo. 10 Con il cuore infatti si crede per ottenere la giustizia e con la bocca si fa la professione di fede per avere la salvezza (Rm 10,9)

2.3.1.3 Dono della filiazione: «figli nel Figlio»

- Possiamo anche noi, come dice san Paolo due volte, dire "Abbà Padre" (compare nel Vangelo nel momento dell'agonia). Entriamo in questa familiarità grazie allo Spirto di filiazione che ci permette di diventare prole di Dio, che Gv nel suo prologo aveva anteposto all'incarnazione (finalità prima di indicare l'incarnazione, v. 12 prima del v. 14).
- In Gesù Cristo diventiamo fratelli tra di noi,
- In questo modo si esprime la finalità ultima ella salvezza: non la natura divina del primo motore immobile di Aristotele, ma la natura divina di un Dio Trino ed Uno.

2.3.2 Livello cosmico, storico ed escatologico

2.3.2.1 Creazione e ricreazione: dalle tenebre della morte all'alba del giorno uno

Nel racconto della resurrezione si evoca molto il racconto della creazione. Ad esempio al momento della morte si evocano le tenebre che calano sulla terra come un ritorno delle tenebre iniziali di Genesi come una certa manifestazione di de-creazione; il Sole, la luce maggiore che governa il giorno (Gn) si eclissa, la terra trema, le rocce si spezzano... si evoca il racconto di creazione. L'agonia come la sepoltura e la resurrezione avvengono in un giardino.

- o Si dice letteralmente "nel giorno uno della settimana", che ricorda il giorno uno della settimana della creazione, l'inizio della nuova creazione. Zaccaria aveva profetizzato un giorno uno, come Dio è unico, un giorno in cui non ci sono più giorni e notti, il giorno uno ed unico della nuova e definitiva settimana, della nuova creazione (Zc 14,6-9). La resurrezione è come un giudizio divino che fa risorgere la luce dalle tenebre, il giorno dalla notte della croce; è l'unico giorno senza tramonto nel quale saranno compresi tutti i giorni.
- O Viene menzionata l'alba, che indica che quel giorno uno è iniziato e che c'è un sovrappiù che deve ancor venire con la parusia. L'alba è iniziata ma andiamo verso il mezzogiorno della parusia.
- o Abbiamo il giorno nuovo e anche la nuova creatura; si è nell'orizzonte della speranza dei cieli nuovi e della terra nuova (Ap).

2.3.2.2 Storia e corporeità: piaghe aperte e trasfigurazione del vissuto

La resurrezione opera una trasfigurazione del vissuto. Tommaso l'apostolo vuole verificare l'identità del crocifisso e del risorto; se non c'è identità significa che tutto quello che Gesù ha vissuto, specialmente la passione, non ha nessun significato agli occhi di Dio e così sarebbe per la nostra vita. Bisogna che il risorto sia il crocifisso, la cui storia e il vissuto è trasfigurato nell'evento della resurrezione.

- Se si tratta di resurrezione della carne e non di immortalità dell'anima, carne significa tutta la realtà della storia vissuta da quest'uomo.
 - Le piaghe sono aperte, non sono sparite ma non sono cicatrici: sono aperte perché possa passar e il flusso della grazia.
 - La salvezza non riguarda solo la costituzione dell'uomo (anima-corpo), non basterebbe che Gesù sia risorto con anima e corpo perché si possa parlare pienamente di resurrezione. Gesù è risorto con tutta la singolarità del suo vissuto e della sua storia. I nostri atti si sono inscritti in noi, hanno lasciato una traccia: è tutto questo che è risorto in Gesù Cristo. Non risorte semplicemente come Gesù Cristo con anima e corpo, ma come Gesù Cristo con anima e corpo e tutto ciò che ha vissuto.
 - o Questo giustifica il linguaggio visivo utilizzato nelle apparizioni

È nel suo corpo che si è votato per gli altri; è nel suo corpo che prova la forza di vita. (CH. DUQUOC, «Risurrezione di Cristo», in *Dizionario critico di teologia*, Borla - Città Nuova, Roma 2005, 1142).

Credo [...] la risurrezione della carne. (Simbolo degli Apostoli, DH 30).

2.3.2.3 L'apparizione a Nostra Signora: il «triplice parto» di Maria

(Cfr. BONAVENTURA, De Donis VI, 18 (V, 487a)).

- Maria ha partorito Gesù a Betlemme nell'amore verginale e crediamo senza dolore.
- In qualche modo Maria lo partorisce nella fede dolorosa al momento della croce.
- Maria lo partorisce ancora <u>nella speranza gioiosa al momento della resurrezione</u>, perché risorge con il corpo glorioso che ha ricevuto da Maria. Se Maria è quella che ha detto di sì nel nome di tutta l'umanità affinché si passano realizzare le nozze tra lo Sposo e la Sposa, tra Dio e l'umanità, si capisce perché la prima apparizione probabilmente è astata fatta a Maria e perché in questa apparizione sono racchiuse tutte le apparizioni.

A consacrare mostrandomi che la sua carne era in quella del suo Figlio. (IGNAZIO DI LOYOLA, *Diario espiritual*, 31, in *Obras*, 368).

2.3.3 Livello ecclesiale

Il dono dello Spirito è il punto di partenza della fede ecclesiale, anche se la narrazione non ha seguito questo ordine, e nemmeno l'anno liturgico. Ma <u>il punto di partenza definitivo della fede ecclesiale è fondato nel dono dello Spirito</u>.

2.3.3.1 Dono dello Spirito

- <u>Le piaghe di Gesù sono aperte, come aperte verso la fonte paterna</u>: la lancia ha penetrato più lontano del cuore di Gesù, ha penetrato fino a Dio, <u>al cuore stesso della Trinità</u>. Piaghe aperte perché possa fluire il dono dello Spirito Santo. Questo si sperimenta nelle realtà dei <u>sacramenti</u> (eucarestia e battesimo)
- Alla luce di questo dono, gli apostoli <u>rileggono tutta la vita di Gesù</u> e ciò che hanno vissuto con lui, vivono la <u>conversione definitiva (Pentecoste)</u> e iniziano la <u>missione universale della Chiesa</u> (andare in tutto il mondo e battezzare).

2.3.3.2 Presenza del Risorto

- Il Risorto è allora luce, baricentro, centro di gravità e perno della storia, che accompagna la storia dell'umanità.
- "Il Signore agisce con i discepoli" (Marco), è con loro "tutti i giorni fino alla fine del mondo" (Matteo).

2.3.3.3 Catena di testimoni

- È una catena di testimoni chiamati a partorire anche loro Cristo nel mondo, nel dolore e nella gioia, come fece Maria.
- Così la Chiesa, oltre alla tomba vuota e alle apparizioni, è forse il segno maggiore della resurrezione; è il terzo segno della resurrezione e la Chiesa sarebbe inspiegabile senza la resurrezione.

La missione dei discepoli è la forma che ormai assume l'azione del Risorto. (CH. DUQUOC, «Risurrezione di Cristo», in Dizionario critico di teologia, 1142).

3. Ascensione, Sessione e Pentecoste: orizzonte e comunicazione del dono

- **Exitus**: Il Figlio è disceso, si è fatto carne, è vissuto sulla terra, è morto e disceso agli inferi.
- **Redditus**: Gesù è risorto dai morti, ha vissuto 40 giorni tra gli uomini e poi è ritornato al Padre per inviare lo Spirito (si rispecchia il percorso dell'exitus).

L'Ascensione è il transito definito dell'umanità glorificata in Dio. Così si indica l'orizzonte escatologico del dono (Ascensione) e anche la via alla comunicazione del dono (Pentecoste).

La nascita della Chiesa conosce varie tappe, ma conosce un momento di nascita definitiva al momento della Pentecoste. Una prima pentecoste è quella raccontata dagli Atti (anche se ne abbiamo individuate prima), quella della nascita della Chiesa, fonda poi le altre pentecoste che appaiono negli Atti (pagani...).

3.1 Questione della singolarità e universalità della salvezza in Gesù

(Per uno studio più dettagliato, cfr. A. BEGASSE DE DHAEM, «Per ipsum, et cum ipso, et in ipso. Gesù Cristo, "il Salvatore del mondo" (Gv 4,42)», Gregorianum 100, 4 (2019), 777-807).

3.1.1 Il pluralismo de facto

- I cristiani oggi rappresentano circa il 30% della popolazione mondiale e probabilmente non è mai stato di più, ma non si sapeva.
- C'è un contesto di ripresa di un fondamentalismo religioso che tocca varie religioni, alcune di esse conoscono per questo una grande crescita.
- Il senso missionario è indebolito nella Chiesa cattolica, probabilmente legato a un certo pensiero diffuso di pluralismo religioso
- Il dialogo interreligioso

3.1.2 Logica dell'elezione ed economia trinitaria

È importante per comprendere la salvezza oggettiva, quella che è stata realizzata e a cui siamo chiamati a partecipare. Partiamo dalla logica dell'elezione per poi capire l'economia trinitaria della salvezza (se non pensiamo in chiave trinitaria non capiamo la posizione della Chiesa)

> Logica dell'elezione:

- Nella Scrittura l'unicità e l'universalità della salvezza si radica nell'unicità di Dio e perciò nell'unicità del creato. Dio è unico, la creazione è una sola, la salvezza p una sola, la nuova creazione è una sola. C'è una profonda logica. Tuttavia il modo che Dio, dopo babele, adotta per la salvezza è quella dell'elezione di "uno per i molti" e gioca con la dialettica storica tra gli ebrei e i pagani, sempre sullo sfondo universalistico dell'alleanza con Noè. L'orizzonte è sempre universale (Abramo eletto per i molti), a passa per l'uno per i molti. Paolo in Rm 9-10-11 considera la dialettica Israele-Nazioni accompagnerà tutta la storia della chiesa fino ala fine dei tempi, anche se in Efesini questa dialettica è mostrata interiore al mistero di Cristo (Cristo ha creato dei due un solo uomo per riconciliarli in un unico corpo).
- O Questa stessa logica dell'elezione e dell'elezione nell'elezione (il piccolo resto, la tribù di Giuda, di Davide), la ritroviamo <u>in Gesù Cristo</u>. Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità, <u>la volontà di Dio è la salvezza di tutti ma lo fa tramite uno Gesù Cristo</u>, <u>l'eletto</u>, <u>unico mediatore di dio e degli uomini</u>, <u>cioè attraverso la massima singolarità manifestata in un solo uomo morto e risorto</u>.
- o **In nessun altro c'è salvezza**, dicono gli Atti; in lui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità, l'universalità concretizzata. Tutto è creato in lui, tutto è ricapitolato, tutto è riconciliato. In lui si realizza l'unica vocazione dell'uomo
- o I dati scritturistici sono chiari: salvezza universale attraverso l'uno per i molti.

Economia trinitaria:

- La salvezza è trinitaria: c'è solo un'economia della salvezza, perché c'è un solo Dio e una sola creazione. Il Padre ha l'iniziativa della salvezza, fonte e origine di tutta la Trinità e così anche fonte e origine dell'iniziativa salvifica. Tale iniziativa ha il centro in Gesù Cristo
- Gli effetti giungono fino a i confini della terra per mezzo dell'azione dello Spirito; l'economia pneumatologica che comunica la salvezza operata è un dono di Gesù risorto e perciò comunica la grazia di Gesù risorto, così è l'unico mediatore e salvatore.

Non c'è che un'economia della salvezza, che ha la sua origine nell'iniziativa del Padre, che ha il suo centro nei misteri della vita, morte e risurrezione di Cristo, i cui effetti giungono a tutti i confini della terra grazie all'azione dello Spirito, dono insieme del Padre e di Gesù Cristo risorto. (L. LADARIA, *Gesù Cristo, salvezza di tutti*, Edizioni Dehoniane (Nuovi saggi teologici 77), Bologna 2009, 104).

3.1.3 Tre posizioni: esclusivismo, inclusivismo, pluralismo

Siamo nell'ambito della salvezza soggettiva. Si sono delineate tre posizioni.

3.1.3.1 Esclusivismo ecclesiocentrico

Fu per molto tempo la posizione del Magistero della Chiesa.

- L'idea di base è: se Dio è uno, la creazione è una, e se la creazione è una la salvezza è una sola. Ladaria diceva: una sola economia della salvezza; è una logica teologica
 - o Se c'è un solo creatore di una sola creazione, ci deve essere un solo salvatore, essendo la salvezza una nuova creazione operata dall'unico Dio.
 - o Come la salvezza riguarda tutti gli uomini, questa salvezza o nuova creazione è anche oggettivamente per tutti: Gesù ha dato la vita per tutti gli uomini (e non solo per alcuni).
- La salvezza è un mistero di alleanza, così si presenta in tutta la rivelazione; in termini greci si può parlare di sinergia. Come mistero di alleanza suppone la risposta della libertà umana. l'uomo, la realtà da salvare, è un essere libero: Dio vuole salvarti insieme a te, in logica di alleanza.
 - o La <u>libertà umana</u> si esprime con la risposta dell'<u>atto di fede</u> (Mc 16,16).
 - o Se l'atto di fede è in Gesù Cristo porta a voler ricevere il battesimo; abbiamo un riferimento in Mc 16,16: chi avrà fede e sarà battezzato, sarà salvato; chi non crederà sarà condannato; non dice "chi non crederà e non sarà battezzato", cioè la reciproca non è perfetta.
 - Per battesimo intendiamo il battesimo sacramentale, con l'invocazione trinitaria e la triplice immersione.
 - C'è anche un <u>battesimo di desiderio</u>: se uno ha incontrato Gesù Cristo, ha già fatto in qualche modo l'atto di fede, desidera essere battezzato, è nel catecumenato, è considerato come battezzato per desiderio.
 - C'è il battesimo di sangue.
 - O Così la salvezza passa per l'unione con la Chiesa mediante il battesimo: extra Ecclesia nulla salus; il battesimo fa entrare nella Chiesa
- > Il problema di questa visione è che questo significa la salvezza di un piccolo resto, di un piccolo gruppo. Nel medioevo si pensava che quasi la maggior parte degli uomini avevano sentito parlare di Cristo e quindi la loro libertà si era potuta decidere davanti a Cristo; non c'era difficoltà a pensare che molti sarebbero stati i dannati e pochi i salvati: questo avrebbe mostrato che la dannazione è la via normale, perché siamo peccatori, e che la salvezza era dono di Dio. Dopo la scoperta dell'America e delle persone che non avevano conosciuto il vangelo, ci si rese conto che questa teoria esclusivista faceva in modo che pochi potevano essere salvati. Allora iniziò il movimento delle missioni. Ma man mano si è sentito il bisogno di allargare l'idea del battesimo di desiderio: se Dio vuole che tutti gli uomini siano salvarsi, ma si arriva alla conclusione che sono davvero i pochi a essere salvati, sembra che la volontà di Dio non si adempia. Allora si inizia a parlare di desiderio di battesimo esplicito e implicito, allargando sempre più quello implicito. Ma così si inizia a svuotare il senso del battesimo. Per cui ci si muove verso una nuova posizione: l'inclusivismo. Così l'inclusivismo possiamo leggerlo come una maturazione della fede della Chiesa.

3.1.3.2 Inclusivismo trinitario cristocentrico

(GIOVANNI PAOLO II, *Enciclica Redemptoris missio*, DH 4890-4896; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione «Dominus Iesus»*, LEV, Città del Vaticano 2002. Cfr. A BEGASSE DE DHAEM, «Christologie e sotériologie de *Gaudium et spes* 22. Un modèle de théologie unifiée», *Gregorianum* 95,1 (2014), 5-21; «Cristología y soteriología de *Gaudium et spes* 22. Un modelo de teología unificada», *Persona y Cultura, Universidad Católica San Pablo* 14 (2017), 11-29).

È legato allo sviluppo del dogma, l'evoluzione verso la verità tutto intera. Si fonda nella Scrittura, maggiormente della prima. È espresso con più definizione in Gaudium et Spes che in Lumen Gentium o Ad gentes, è ripreso dalla Redemptoris missio.

- È una salvezza in chiave trinitaria, partendo dal Padre e dalle sue due mani, il Figlio e lo Spirito Santo.
- C'è ancora un aspetto esclusivo forte in questa posizione: Gesù rimane come lo ha rivelato il NT, quindi l'unico Salvatore del mondo, l'unico mediatore di Dio e degli uomini. Lo è attraverso l'incarnazione e il suo mistero pasquale. Questo corrisponde alla coerenza di un solo Dio-una sola creazione-una sola salvezza-un solo salvatore
- GS afferma <u>l'unica vocazione dell'uomo</u>: è la divinizzazione dell'uomo, ciò per cui è stato creato da Dio; ma se così Dio deve offrire a tutti gli uomini una possibilità reale per realizzare questa vocazione divina a partecipare alla vita trinitaria
- GS 2 riprende la cosiddetta teoria fisico-mistica della redenzione:

Infatti, con la sua incarnazione il Figlio di Dio si è unito lui stesso in certo modo a ogni uomo. (CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 22, 5, DH 4322).

Si riprendono tutti i termini dell'unioni secondo l'ipostasi; dice "quoamodo", "in qualche modo": non dice in che modo. Si è unito lui stesso, cioè in modo personale, ma non dice il modo. È possibile perché colui che si incarna, che assume la natura umana, che si esprime nell'umanità è colui nel quale, mediante il quale e in vista del quale l'umanità e stata creata. Così se proprio il Figlio assume l'umanità, allor questo non può non coinvolgere già in qualche modo in tutta l'umanità. Anche il poeta Terenzio dice che niente di umano mi è estraneo, sento che appartengo alla natura umana comune, quindi ogni cosa che capita nell'umanità degli altri mi tocca, per cui a forziori a partire dalla rivelazione (il verbo si umana) allora questo ha un'incidenza già sulla natura umana.

> GS 22:

E ciò non vale solamente per coloro che credono in Cristo ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore la grazia opera in modo invisibile. Infatti, poiché Cristo è morto per tutti e che la vocazione ultima dell'uomo è realmente una, cioè divina, dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo offra a tutti la possibilità, nel modo che Dio conosce, di essere associato al mistero pasquale. (CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 22, 5, DH 4322).

Cristo è morto per tutti: è la salvezza oggettiva; la vocazione ultima dell'uomo è divina; <u>lo Spirito Santo</u> (economia trinitaria) <u>offre una possibilità</u>: non è qualcosa di automatico; lo fa <u>nel modo in cui Dio conosce</u>: è una visione apofatica, il Concilio non dice "come". Afferma però che **ogni uomo ha la possibilità di essere salvati**, ed è una possibilità particolare: **non è una salvezza mediante un'economia salvifica parallela, ma offre la possibilità di essere associati al mistero pasquale**. Così <u>Cristo rimane sempre l'unico e il solo Salvatore</u>. Il Concilio ci dice che lo Spirito dà a ogni uomo

la possibilità di vivere una grazia che ha un'analogia con la grazia battesimale, perché nel paragrafo precedente (22.4) il mistero pasquale è legato al sacramento del battesimo.

Così la Chiesa rimane in questo esclusivismo: se la Chiesa deve trasformare il popolo di Dio Padre, corpo del Signore, tempio dello Spirito, e la salvezza è trinitaria e cristocentrica, è impossibile che la salvezza non includa la Chiesa. Così il concilio riformula l'espressione "Extra ecclesia nulla salus", come chiedeva de Lubac. La riformulazione non è cancellazione o abbandono della formula. La riformulazione è che la Chiesa è sacramento universale di salvezza.

Sacramento universale di salvezza. (CONCILIO VATICANO II, Lumen gentium 48, DH 4168; Gaudium et spes 45, DH 4345).

Gaudium et Spes 22 mostra che la salvezza dei non cristiani è trinitaria e cristocentrica; è vero che seguire la retta coscienza permette di salvarsi, ma bisogna evitare di cadere nel pelagianesimo: le buone azioni salvano, cioè mi salvo da solo. La salvezza è sempre grazie a Gesù Cristo e ha una dimensione ecclesiale.

3.1.3.3 Pluralismo teocentrico

Non è per noi una posizione sostenibile perché difficilmente può essere fondata nella Scrittura (a differenza delle prime).

- L'idea fondamentale è che Dio è trascendente a tutte le sue possibili manifestazioni storiche; è una realtà ultima non conoscibile, non raggiungibile.
 - o Vediamo qui una traccia di <u>neoplatonismo</u>: l'Uno non è conoscibile, Dio è il Tutt'altro non raggiungibile (in parte vero).
 - o Ci sono tracce di kantismo: Dio è il noumeno inconoscibile.
 - o C'è influenza dell'induismo: Avatar = discesa, qualcosa del divino che scende nell'immanenza umana e manifesta qualche aspetto del divino.
- Questa manifestazione storica è un limite, il divino non può essere mai esaurito, perché abita aldilà. Noi diciamo che "in lui abita corporalmente (somatikos) tutta la divinità" (Col).
- Questo porta ad economie parallele di salvezza: sono varie vie per arrivare alla cima della montagna; nessuna può esaurire il mistero, le vie avvicinano al mistero. È la dialettica che si era vista con Simmaco e Ambrogio.
- Questa posizione è molto seducente: si rinuncia alla pretesa di una verità assoluta, o addirittura a una superiorità relativa, è aperta all'arricchimento reciproco tra le varie tradizioni religiose, aperta alla differenza (ce n'è bisogno per raggiungere con gli altri il mistero di Dio); sembra al servizio della pace degli uomini, della fratellanza universale e al servizio del bene comune. Una tale posizione smonta all'idea che le religioni sono causa di violenza e guerre tra loro: se nessuno ha pretesa di verità assoluta o di superiorità, allora permette la pace
- Il problema è il fondamento scritturistico: non è ben fondato
 - o Può essere fondato vedendo la Scrittura come un meta-racconto: si considera che ciò che descrive la rivelazione biblica vale per i cristiani ma non necessariamente per gli altri
 - O Si può ripartire dal presupposto storico-critico considerando che <u>la rivelazione come ci è</u> stata trasmessa dal NT è il frutto di una rielaborazione delle prime comunità che hanno

- tradito ciò che voleva o pensava Gesù di Nazareth. Il pluralismo si considera come il ritorno alle intenzioni di Gesù Cristo
- O Sono tentativi di fondazione scritturistica molto forzati.

3.2 Questione della razionalità post-moderna e dell'«apostasia silenziosa»

Razionalità post-moderna:

- Sfida: ragione debole ←→Logos; la ragione debole è davanti alla pretesa cristiana che il Logos è venuto nella carne (Gv 1,14)
 - o Dio è conoscibile in Cristo.
 - Ogni scienza umana è una partecipazione alla verità del Logos.

> Opportunità

- C'è una dimensione testimoniale: c'è un'attenzione alla singolarità del testimone ed è
 consonante con la rivelazione cristiana, che è una rivelazione singolare trasmessa da una
 catena di testimoni oculari del risorto
- Un secondo aspetto è la dimensione fenomenologica, molto presente nel pensiero contemporaneo; rende sensibile il modo in cui Dio si è autocomunicato in Gesù Cristo dando a se steso il corpo scritturistico, il corpo carnale, il corpo ecclesiale, il corpo eucaristico per la sua automanifestazione.
- Dimensione ermeneutica: consona con l'ermeneutica della fede, ha ritrovato rispetto alla modernità l'idea che <u>non c'è comprensione senza interpretazione</u> (Lofhiing); l'ermeneutica ha rivalutato il coinvolgimento dell'interprete nella comprensione, le sue pre-comprensioni a partire dalle quali coglie l'evento, valuta positivamente il dialogo tra l'orizzonte dell'autore e del lettore (fusione degli orizzonti), valuta positivamente la luce che proietta la storia degli effetti sull'evento di cui si tratta (la storia degli effetti di Gesù permette di capire meglio la grandezza della figura di Gesù).
- o **Dimensione narrativa**: la storia si racconta
- Dimensione analitica: più presente nel mondo anglosassone, ha aperto al <u>ruolo performativo</u> del linguaggio; Dire e fare, dice Austin, ci aiuta a capire meglio la performatività dei sacramenti

> Apostasia silenziosa:

- Ateismo postcristiano
 - Atto di fede: è <u>libero</u>; c'è abbastanza luce per chi vuole vedere e abbastanza <u>oscurità</u> per che non vuole aderire (Pascal); se c'è libertà c'è <u>possibilità anche per rifiutare Dio.</u>
 - o L'<u>ermeneutica della rottura</u> ha contribuito a questa apostasia silenziosa; se la chiesa cambia opinione, significa che varia posizione, cambia in continuazione, relativismo
- Frutto della svolta antropologica:

- o intellegibilità e credibilità: avrebbe dovuto portare avvicinamento, rendere più intellegibile e credibile la fede; avvicinarsi alle intelligenze contemporanee, c'era uno scopo pastorale, missionario, apologetico.
- o invece sembra che sia parsa una sorta di insignificanza della fede. Laddove la Chiesa non sa tenere un altro discorso diverso dal mondo, forse crede di rendersi intellegibile e credibile ma si rende anche insignificante.
- Serve una **svolta teologica**: mettere Dio al centro e riorientarci a lui
- Si pone la domanda se il tempo che viviamo sia un tempo apocalittico: se il tempo dei padri corrisponde alla torah, quello medievale ai sapienziali, quello moderno ai profeti, il tempo contemporaneo è forse appropriabile ai libri apocalittici? Nell'Apocalisse c'è l'intensificazione della lotta, ma la vittoria dell'agnello quando la bestia è all'apice.

3.3 Questione della dimensione cosmico-liturgica di Cristo

> Coscienza ecologica

- o Svolta cosmologica: l'uomo è esiliato alla periferia del mondo
- o È legata al concetto di natura
- o Si parla di Madre terra idolatrica (Sap 13,2-3): emerge una volta tolto il riferimento a Dio e alla creazione.
- Transumanesimo: uomo quasi immortale, la cui vita si prolunga il maggior tempo possibile, si vuole negare la morte

> Cristo cosmico

- o Theilard de Chardin è stato forse l'unico a dare una risposta a libello teologico: la cristogenesi; Cristo è riposto alla fonte, al centro e al culmine del processo evolutivo del mondo, essendo alfa e omega. È una risposta alla svolta cosmologica della scienza moderna
- o Il concetto è quello di creazione: la realtà è creata in vista della nova creazione
- o La visione è quella di <u>un uomo che è centro e apice del creato</u>; Cristo è il Verbo incarnato
- o Per Francesco d'assisi la morte non è negata, ma è "sorella morte".

SEZIONE IV – VENUTA DI CRISTO NELLA GLORIA Terzo Avvento

1. L'«ultima» ora come attesa della venuta gloriosa di Gesù

- L'Ascensione è strettamente collegata con il ritorno di Gesù. La frase di At 1,11: "uomini di galilea perché state a guardare il cielo?". La risposta non è che devono trasformare il mondo; "il Gesù che è in mezzo a voi è stato assunto in cielo verrà allo stesso modo in cui lo avete visto andare in cielo". L'ascensione si collega così alla venuta gloriosa di Cristo al suo ritorno.
- Abbiamo visto anche che l'Ascensione è ancora di più <u>collegata con la Pentecoste</u>, cosicché alcuni teologi interpretano la Pentecoste, essendo il compimento della promessa detta dagli angeli in At 11,1, come l'effusione dello Spirito, il ritorno di Gesù 10 giorni dopo. <u>Begasse crede che la Pentecoste sia l'inizio del compimento di questo ritorno</u>. Da una parte lo Spirito ci fa fare memoria dell'evento di Gesù Cristo e ne dispiega tutta la verità, d'altra parte suscita in noi l'attesa della sua venuta gloriosa alla fine dei tempi.
- <u>Siamo già nell'ultima ora e negli ultimi tempi</u>: ci siamo già entrati.
- Questo ultimo tempo è segnato nella Scrittura dalla <u>preghiera</u> (Maranatha, vieni Signore Gesù; ultima parola della Bibbia) e dalla <u>lotta spirituale</u>, una lotta che si intensifica. Se siamo negli ultimi tempi, allora sì è vinto il mondo e d'altra parte c'è il mistero di iniquità in atto, l'anticristo è già nel mondo.
- Così è <u>l'oriente di tutta la rivelazione</u>: orienta, dà una direzione, è l'ultima parola della Bibbia,
 "Amen, vieni Signore Gesù"

2. Rilettura cristologico-trinitaria del «giorno del Signore»

- Il giorno del Signore nell'AT
 - o Era il giorno di Dio, del regno di Dio e della manifestazione della sua gloria
 - O Doveva inaugurare i <u>tempi messianici</u>, caratterizzati da trionfo della vita sulla morte, le guarigioni, la pace, la gioia, l'abbondanza.
 - o C'è una <u>relazione di alleanza perfetta tra lo Sposo e la Sposa</u>, in un <u>banchetto escatologico</u>.
- Nel NT abbiamo la **parusia**, che significa presenza, venuta, visita
 - O Si riprende <u>l'idea delle tribolazioni</u> che precedono il giudizio secondo le opere; si pensi ai discorsi escatologici di Gesù o all'apocalisse
 - o C'è l'idea di un <u>fuoco</u> (già presente nell'AT) che è rivelatore e purificatore
 - o L'idea della sconfitta definitiva della morte e del diavolo
 - La <u>trasfigurazione del corpo e la nuova creazione</u>, che già inizia adesso e andrà totalmente e definitivamente a compiersi alla fine dei tempi
 - o L'incontro con Dio

- segnato dalla visione faccia a faccia (alcuni nell'AT l'avevano potuto vivere)
- Dio è cristo tutto in tutti
- l'idea di beatitudine
- l'idea di divinizzazione (appare esplicitamente in 2Pt 1,4)

È una rilettura che riprende molti elementi del giorno del Signore, ma specialmente sviluppa l'incontro con Dio, la partecipazione alla natura divina, la visione faccia a faccia

3. L'orizzonte escatologico della Chiesa pellegrinante

La Chiesa è in pellegrinaggio verso questa realtà.

- Se la coscienza del credente contemporaneo ha un po' perso questa attesa del desiderio, la liturgia eucaristica ce lo riporta costantemente; la liturgia è memoriale; essendo memoriale del Cristo reso sacramentalmente presente, orienta il fedele all'attesa escatologica, l'ultima parola della rivelazione biblica. In ogni celebrazione eucaristica nell'anamnesi la risposta del popolo dice "nell'attesa della tua venuta". Nell'embolismo dopo il padre nostro, il sacerdote davanti al corpo e sangue di Cristo dice "nell'attesa che si compia la beata speranza e venga il nostro Salvatore Gesù Cristo". Nel Credo diciamo "di nuovo verrà nella gloria per giudicare i vivi e i morti" o nel simbolo degli apostoli "di là verrà a giudicare i vivi e i morti", nel Padre nostro diciamo "venga il tuo regno". Riferimenti si trovano anche in alcuni prefazi e in alcune preghiere eucaristiche
- La Chiesa vive di questo <u>triplice avvento/venuta</u> che ha scandito il nostro corso; vive nella memoria della prima venuta nell'umiltà della carne, vive nell'attesa della venuta gloriosa, vive nell'accogliere la sua venuta intermedia nei nostri cuori
- Coì riceve missione di <u>preparare ma non di realizzare i nuovi cieli e la terra nuova</u>. La Chiesa non potrà mai superare la beatitudine, quella della persecuzione non en fa parte. Non può esser amica del mondo senza diventare nemica di Dio e vendere l'a sua anima al diavolo.
- È corpo vivente, ancora più che mistero di luna: la luna brilla non dalla propria luce ma dalla luce che riceve dal sole. La luna ha una faccia oscura e una luminosa, come la Chiesa; la luna ha delle fasi di luminosità crescente o decrescente, come nella storia della Chiesa. L'analogia ha un limite: la Luna è un satellite morto, riflette una luce estrinseca, non una luce che viene dal di dentro, mentre la Chiesa è un corpo vivente, animato dalla fiamma divina.
- La venuta nella gloria celebra <u>l'incontro tra l'Amato e l'Amata</u> del Cantico (al centro della Bibbia); lungo i secoli si sono cercati, trovati, perse fino al momento in cui si ritrovano per le nozze dell'Agnello con la sua Sposa. C'è la Gerusalemme celeste che richiama due immagini del Cantico: <u>la salita dal deserto</u>, stanchezza della prova di purificazione e <u>la discesa dal cielo</u>, risplendente della gloria di Dio. in questo incontro tra l'Amato e l'Amata si compie l'alleanza, il cielo nuovo e la terra nuova ("Ecco io faccio nuove tutte le cose")

CONCLUSIONE GENERALE

CONCLUSIONE GENERALE

Apud te est fons vitae. In lumine tuo videbimus lumen. (Sal 36[35],10. Cfr. BASILIO DI CESAREA, *Spir.*, 18, 47, SC 17bis, 412, che lo legge in chiave trinitaria: è nella luce dello Spirito che vediamo la luce del Figlio, mediante la quale risaliamo al Padre, fonte della Vita).

"Presso di Te è la fonte della vita. Nella tua luce vediamo la luce". Basilio di Cesarea lo legge in chiave trinitaria: nella luce dello Spirito vediamo la luce del Figlio mediante il quale risaliamo alla fonte della vita, cioè il Padre.

1. Una «svolta antropologica» ricondotta alla «svolta trinitaria»?

La scelta decisiva tra le opzioni di proporre una cristologia e una soteriologia è di prediligere un approccio antropologico e storico-critico da una parte e un approccio trinitario e storico-salvifico. Noi abbiamo privilegiato il secondo.

1.1 Approccio storico-critico e antropologico

- > Integra una doppia svolta:
 - La <u>svolta antropologica della cristologia</u>: cerca di rendere intellegibile e credibile la fede cristologica partendo dall'umanità di Gesù in relazione con l'umanità di tutti gli uomini, considerando che <u>ciò che rende più intellegibile e credibile Gesù per gli uomini è proprio la sua realtà umana in quanto illumina la realtà di ogni uomo</u>
 - Si collega alla <u>svolta teologica dell'antropologia</u> (per molto tempo era una disciplina solo filosofica): <u>leggere l'uomo alla luce di Cristo</u>.
- La svolta antropologica si dà con un doppio approccio
 - o Si considera <u>l'approccio storico critico</u>: si cerca di capire chi era il Nazareno.
 - o C'è anche un <u>approccio astorico</u>: è quello di Rahner, che riguarda la struttura trascendentale a priori dell'uomo che rende intellegibile l'incarnazione e il mistero all'uomo.
- > Cristo è pienezza dell'uomo in cui si può discernere la pienezza della divinità (Tillich in dialogo con Bouyer)
 - o È colui che dà il significato ultimo agli esistenziali umani.
 - o E dà senso alla quotidianità umana.

1.2 Approccio trinitario e storico-salvifico

- > Cristo è colto come relazione di relazioni
 - o La sua casa e la sua patria come dice Guardini sono il Padre e lo Spirito Santo.

- o Gesù rappresenta il cielo nuovo: è il modo in cui padre Ugo Vanni reinterpreta la visione di Dante che vede nel secondo cerchio della Trinità il volto umano di Cristo. L'umanità glorificata nella Trinità è il cielo nuovo, che prepara la terra nuova.
- > Si considera Cristo mediatore della salvezza
 - o È già mediatore della creazione (è già Medium nella stessa Trinità).
 - o E perciò è mediatore anche della nuova creazione.
- > Cristo è pienezza del Figlio espressa nella pienezza dell'uomo:
 - o È generato, espresso e impresso.
 - o Proprio nella quotidianità: così dà valore e spessore alla nostra quotidianità umana.

Guardini: il teologo non dovrebbe soprattutto preoccuparsi di Dio, sentirsi responsabile che Dio domini nella coscienza del credente in tutta la sua sovrana maestà e non sarebbe con ciò stesso salvaguardato l'interesse dell'uomo? Così <u>la pienezza dell'uomo è vista alla pienezza del Figlio</u> generato, impresso ed espresso nell'uomo.

2. Conseguenze della «svolta trinitaria»

- 2.1 Opzione cristologica: espressione, unzione, essere per il Padre e per noi
- 2.1.1 «Cristologia dell'espressione»: Gesù, Verbo umanato
- l'idea è quella della correlazione tra la Trinità immanente e la Trinità economica
 - o se la seconda persona della Trinità si caratterizza come <u>Figlio</u> è perché quella <u>generata dal Padre</u>; se si caratterizza come <u>Verbo</u> è perché colui <u>nel quale il Padre esprime se stesso e tutte le cose</u>; se è caratterizzata come <u>Icona o Immagine</u> è perché è quella <u>nel quale il Padre imprime la sua immagine e somiglianza perfetta</u>. L'idea è di pensare la cristologia al livello economico come correlata a questa identità della seconda persona, che si incarna e umana. Dicendo: il Figlio a sua volta è generato, espresso come Verbo e impresso come Immagine nell'uomo, in modo perfetto e personale in Gesù Cristo.
 - Ocosì abbiamo la cristologia che cerca di pensare l'uno nell'altro; le immagini bibliche sono il roveto ardente, la ruota nella ruota, la trasfigurazione
 - O Questo ci ha permesso di esprimere <u>il già in pienezza dell'identità ontologica di Gesù</u>, che sin dal concepimento il Figlio generato, il Verbo espresso, l'Icona impressa in Gesù
- ciò che rendere possibile il pensare l'unione secondo l'ipostasi, in chiave di cristologia discendente, è la differenza ontologica infinita tra l'increato e il creato e d'altra parte l'affinità ontologica tra il figlio e l'uomo creato nell'immagine somigliante di Dio e quindi in una relazione del tutto particolare con la seconda persona della Trinità. Sono le due condizioni di possibilità perché l'incarnazione sia per noi intellegibile

- abbiamo sviluppato una cristologia teandrica unitiva di matrice cirilliana. Abbiamo letto Calcedonia alla luce di Efeso, la formula di Calcedonia è profondamente cirilliana. La rilettura che fa Costantinopoli II è Calcedonia alla luce di Efeso recuperando non solo la II ma anche la III lettera di Cirillo.
 - Ocosì abbiamo fatto prevalere l'unità personale di Gesù Cristo sulla distinzione sulle nature. Cirillo: è per un atto secondo della mente che posso cogliere la distinzione delle nature, non perché sia una distinzione di ragione ma perché la prima evidenza ontologica e fenomenologica è l'unità di Gesù Cristo. Gli atti e le passioni sono teandrici: non attribuiamo le passioni all'umanità e i miracoli alla divinità; i suoi atti sono teandrici: passano per il toccare, per la sua umanità ed esprimono una potenza di origine divina. È il Figlio umanato che compie gli atti.
 - O Interpretiamo la kenosi non come svuotarsi di qualcosa per prendere qualcos'altro, abbandonando momentaneamente forse la precedente cosa, cioè non in termini di negatività; lo interpretiamo a partire da una ricca tradizione patristica e medievale, alla luce dell'espressione di kenosi nel cantico, come un'effusione, una pienezza che si autocomunica (come un profumo): si comunica a Gesù perché anche noi possiamo diventare profumo di cristo.
 - o In questa luce abbiamo riflettuto sulle questioni della <u>persona divino-umana(ta)</u> e sull'<u>io divino umano(ato)</u>. Un'unica persona nella sua radice ontologica, umana nella sua espressione in una personalità autenticamente umana. un io divino nella radice ontologica, l'io filiale espresso nell'io psicologico umano di Gesù Cristo: è la logica dell'uno nell'altro.

2.1.2 «Cristologia dell'unzione»: Gesù, unto in Spirito

- C'è il sempre di più che si dispiega durante la missione di Gesù su questa terra
- prendiamo così in considerazione la storicità di Gesù: è una pienezza in crescita. Così onoriamo il movimento della cristologia ascendente. Se veramente si è fatto uomo ha preso una realtà che comporta la dimensione della temporalità
- In questa luce abbiamo potuto riconsiderare la <u>libertà di Gesù</u> nella sua dimensione atemporale e temporale, la sua <u>preghiera</u> come un'autentica preghiera di Figlio umanato nello Spirito al Padre e le sue <u>elezioni di primo tempo</u> (non dubita e non può dubitare, il che non svuol dire che non ci sia necessariamente un tempo per arrivare a questa elezione, ad esempio quando prega tuta la notte prima di scegliere i dodici apostoli).

2.1.3 «Cristologia filiale»: Gesù, essere per il Padre e per noi

- Abbiamo riformulato l'essere-per-il-Padre, che classicamente si rifletteva in visione beatifica, come una presenza immediata e una memoria viva del Padre.
 - o Ascolto interiore
 - o C'è una visione beatificante nella beatitudine del cuore puro. *Commitio immediata et intima*: riprende sia visione sia ascolto
- Conoscenza multiforme di Gesù

- O Consideriamo una <u>pienezza in crescita</u>, mantenendo un'onniscienza relativa allo svolgimento della sua missione e riconoscendo però con la Scrittura delle zone di ignoranze che riguardano degli aspetti non decisivi per lo svolgimento della sua missione
- o <u>Triplice dimensione: sperimentale, illuminativa, filiale della sua conoscenza;</u> la pienezza in crescita può essere detta di ognuno di questi tre aspetti.
- Siamo ritornati sulla questione della fede di Gesù, andando nella direzione di riconoscere una certa fede in senso analogico (sui generis) non opposta alla visione
 - È una <u>fede pura</u>, manifestata al momento della croce e della morte che <u>si poggia solo sul</u>
 <u>Padre</u> e per questo <u>confina con la visione</u> e che è fatta di consegna e di obbedienza perfetta (ob-audire=ascoltare sotto, la fede nasce dall'ascolto)
 - O Gesù manifesta <u>tutta la fede di Dio e tutta la fede di cui l'umanità è capace</u> in risposta alla fedeltà di dio: è l'alleanza perfetta tra la fedeltà di Dio e la fede dell'uomo in risposta
- Abbiamo percepito l'intensità unica della sua sofferenza: il fatto di vivere in presenza immediata e moria viva del Padre non diminuisce ma aumenta la sofferenza, come aveva detto Bonaventura; fa sì che Gesù gusta la morte con tutta la sua amarezza come nessuno la può gustare, proprio perché lui è la vita e la morte è l'esatto contrario di ciò che Gesù è.

2.2 Opzione soteriologica: filiazione divina e inclusivismo trinitario

2.2.1 Filiazione divina e nuova creazione

- Consideriamo che la finalità ultima della salvezza è la partecipazione alla vita trinitaria che corrisponde al disegno originario di Dio creando l'uomo ad immagine somigliante sua
 - La esprimiamo non solo come partecipazione alla natura divina in modo generico, ma come partecipazione alle relazioni trinitaria. Diciamo "Figli nel Figlio" (GS 22)
 - O Abbiamo evocato anche l'idea analogica di "co-spirare" lo Spirito nella Trinità, idea che emerge in Guglielmo di Saint Thierry. Entriamo talmente nelle relazioni intra-trinitarie, nella respirazione intra-trinitaria, così configurati al Figlio che con qualche modo cospirato con il Figlio lo Spirito Santo.
- Ma ciò è impossibile se c'è il peccato, per cui serve la salvezza dal peccato, che è la finalità penultima
 - o È un <u>frutto della croce</u>: guarigione dalla ferita, liberazione dalla schiavitù, riconciliazione dalla rottura
 - O Come dono della resurrezione: comunione in risposta all'alienazione, la pace al turbamento, la gioia alla tristezza, la vita al frutto di morte

2.2.2 Inclusivismo trinitario

- ➤ Unica economia trinitaria: se l'obiettivo è la partecipazione alla vita trinitaria, deriva da un'economia della salvezza che è anch'essa trinitaria.
 - o C'è una salvezza oggettiva operata una volta per tutte da Gesù Cristo

- C'è una salvezza soggettiva comunicata dallo Spirito Santo: con il battesimo o in un altor modo che solo Dio conosce
- Così la salvezza è davvero universale: ogni uomo ha una possibilità reale di essere salvato

3. Esiti dell'approccio «storico-salvifico» in teologia della storia

3.1 Cristologia della venuta di Cristo

Segue la trama storico-salvifica:

- Si parte dalla <u>Trinità come fonte</u>, specialmente dal Padre (fonte e origine di tutta la Trinità) e <u>si ritorna alla fine alla Trinità nella parusia</u>.
- <u>Al centro</u> di tutto questo sviluppo e cammino, come perno e cardine della storia c'è l'incarnazione e il mistero pasquale (venuta dal Padre nel morto, transito da questo mondo al Padre).
- È una storia che è sotto il segno della Pentecoste, del dono dello Spirito, costantemente rinnovato (in ogni eucarestia); la Pentecoste ha il suo Oriente, cioè la venuta di cristo nella gloria, che è il cammino della Chiesa verso la Gerusalemme celeste.

Per questo abbiamo trattato le questioni cristologiche e soteriologiche in un modo diacronico, come sono emerse nella storia.

3.2 Appropriazione trinitaria della temporalità salvifica

Si tratta di appropriare un attributo essenziale, cioè comune alle tre persone divine, non in modo perciò esclusivo, ma si attribuisce alla persona quando questo attributo essenziale manifesta e rivela maggiormente ciò che è proprio di quella persona. Ad esempio la Sapienza è di tutti e Tre, ma lo posso appropriare alla seconda persona perché mi rivela la sua proprietà personale di Verbo/Logos.

Non si tratta di attribuire un periodo della storia a una persona della Trinità ma non in modo esclusivo.

3.2.1 Dalla creazione alla parusia

Tempo della storia	Persona trinitaria	Note
Dalla creazione	Padre	Si rivela come unico Dio
all'incarnazione	raule	
Venuta nella carne	Figlio, Verbo	
	incarnato	
Dalla Pentecoste alla		Imprimere nel cuore dei fedeli il Verbo Gesù
parusia	Spirito Santo	Cristo. Nel Credo la Chiesa fa parte dell'articolo
		pneumatologico.

3.2.2 Nel tempo della Chiesa

Tempo della Chiesa	Persona trinitaria	Note	
Chiesa dei Padri	Padre	Tempo di fondamento, generazione e fonte della	
Cillesa del Padri	raute	fede	
Chiesa dei Maestri	Logos/Verbo	Tempo di meditazione della fede	
Chiasa dai ta alaai	Carinita Canta	Tempo di discernimento spirituale della fede in	
Chiesa dei teologi	Spirito Santo	mezzo alle contestazioni (dal di dentro e da fuori)	

3.3 Appropriazione scritturistica della temporalità ecclesiale

Tempo della Chiesa	Scrittura		
Chiesa dei Padri	Torah e libri storici		
Cillesa del Fadi i	Vangeli e Atti degli Apostoli		
Chiesa dei Maestri	Libri sapienziali		
Ciliesa dei Maestri	Lettere del NT		
Chiasa dai taalagi	Profeti		
Chiesa dei teologi	Apocalisse		

[&]quot;Amen. Vieni Signore Gesù" (Ap 22,20): l'ultimo versetto di tutta la Bibbia.

INDICE

3 Struttura del corso

3.1 Introduzione generale

I sett. (17/2). Introduzione generale 1. *Mysterium Christi et Trinitatis*. 2. Osservazioni di metodo. 3. Struttura del corso.

3.2 Parte I. Cristo nella Trinità

I sett. (18/2). 1. Gesù Cristo, «mistero di Dio»: rivelazione trinitaria. 2. Gesù Cristo, triplice *Verbum* per noi: salvezza trinitaria.

3.3 Parte II. Creazione in Cristo e decreazione contro Cristo

II sett. (24/2). 1. Creati in, mediante, in vista di Cristo. 2. Tentazione della decreazione: peccato contro Cristo.

3.4 Parte III. Nuova creazione in Cristo

3.4.1 Sezione I. Verso la venuta di Cristo: Verbo increato (speranza messianica)

II sett. (25/2). 1. Unità della creazione, dell'umanità e della salvezza. 2. Desiderato delle nazioni e atteso d'Israele. 3. Cristologia della Prima Alleanza. 4. Cammino delle nazioni verso Cristo.

3.4.2 Sezione II. Venuta di Cristo nella carne: Verbo incarnato (primo Avvento)

III sett. (3-4/3). Cap 1. Mistero dell'Origine: venuta nel mondo dal Padre 1. La venuta del Figlio nella carne di Maria. 2. La venuta del Figlio nel nascondimento (Nazaret). 3. La venuta del Figlio manifestata al mondo (Cafarnao).

IV sett. (10-11/3). Cap. 2. Mistero della Pasqua: transito da questo mondo al Padre. 1. La venuta del Figlio nel dono della sua vita (eucaristia e croce). 2. La venuta del Figlio nell'abisso della morte (Sabato Santo). 3. La venuta del Figlio nel trionfo sulla morte (resurrezione).

V sett. (17-18/3). Cap. 3. Mistero della Pentecoste: Spirito e venuta di Cristo nella Chiesa apostolica. 1. Esplicitazione dell'identità di Gesù, «il Figlio». 2. Storia narrata, riflessione sapienziale, rilettura profetica. 3. Inno ai Filippesi e Prologo di Giovanni.

3.4.3 Sezione III. Venuta di Cristo nei cuori: Verbo ispirato (secondo Avvento)

3.4.3.1 Sottosezione 1. Venuta di Cristo nel tempo della Chiesa dei Padri (II-VIII secolo)

VI sett. (24-25/3). Cap 1. Fondamenti, difesa ed esplicitazione della fede (II-III secolo). 1. Fondamenti della fede: i Padri apostolici o l'accoglienza del *Logos*. 2. Difesa della fede: i Padri apologisti o l'apologia del *Logos*. 3. Esplicitazione della fede: le prime sintesi e il dispiegamento del *Logos*.

VII sett. (14-15/4). Cap 2. Determinazione della fede (IV-V secolo). 1. Nicea I: «il Figlio». 2. Costantinopoli I (381): «Ecce homo». 3. Efeso (431): «Il Verbo carne divenne». 4. Calcedonia: «Gesù Cristo, in forma di Dio e di servo».

VIII. sett. (21-22/4). Cap 3. Precisazione della fede (VI-VIII secolo). 1. Costantinopoli II (553): «Il Signore della gloria crocefisso». 2. Costantinopoli III (680-681): «Non ciò che voglio io, ma ciò che vuoi tu». 3. Nicea II (787): «Icona del Dio invisibile».

3.4.3.2 Sottosezione 2. Venuta di Cristo nel tempo dei Chiesa dei Maestri: meditazione della fede (IX-XV secolo)

IX sett. (28-29/4). 1. Eredità dei Padri. 2. Teologia monastica. 3. Speculazione universitaria (secolari e mendicanti). 4. Confluenze bonaventuriane.

3.4.3.3 Sottosezione 3. Venuta di Cristo nel tempo della Chiesa dei Teologi (XVI-XXI secolo)

X. sett. (5-6/5). Cap. 1. Dal Cristo misurante al Cristo misurato (1500-1950). 1. Cristo al vaglio della Scrittura. 2. Cristo al vaglio della ragione. 3. Cristo al vaglio dell'esperienza. 4. Cammini di superamento.

XI sett. (12-13/5). Cap. 2. Risveglio di Cristo nelle anime (1951-)? 1. L'accesso a Gesù. 2. Cristologia e linguaggio. 3. Cammini del discorso cristologico.

XII sett. (19-20/5). Cap. 3. Incarnazione e senso dell'uomo. 1. Il mistero dell'incarnazione 2. Gesù, «Figlio umanato». 3. Gesù, «unto in Spirito Santo». 4. Gesù, «essere per il Padre».

XIII sett. (26/5). Cap. 4. Mistero pasquale, luce nelle tenebre. 1. Passione: l'amore nelle tenebre. 2. La risurrezione e il Risorto: dono e presenza del dono. 3. Ascensione, Sessione e Pentecoste: orizzonte e comunicazione del dono.

3.4.4 Sezione IV. Venuta di Cristo nella gloria (terzo Avvento)

XIII sett. (27/5). 1. L'«ultima» ora come attesa della venuta gloriosa. 2. Rilettura cristologico-trinitaria del «giorno del Signore». 3. L'orizzonte escatologico della Chiesa pellegrinante.

3.5 Conclusione generale

XIII sett. (27/5). Conclusione generale 1. Una «svolta antropologica» ricondotta alla «svolta trinitaria». 2. Conseguenze della «svolta trinitaria». 3. Esiti dell'approccio «storico-salvifico» in teologia della storia.