

IL MEDIATORE DELLA SALVEZZA

Soteriologia: Dispense per gli studenti

Anno Accademico 2009–2010

Sommario

PARTE INTRODUTTIVA: LA SALVEZZA DELL'UOMO NEL VERBO

FATTO CARNE..... 9

Tema I: Dio e la salvezza dell'uomo.....	9
1. La domanda umana di salvezza.....	9
2. Dio Salvatore nella Sacra Scrittura.....	12
3. La rivelazione di Dio dono che realizza e trascende la domanda umana di salvezza.....	15
4. Inefficacia dei tentativi esclusivamente umani di salvezza.....	18

Tema II: Punti salienti della riflessione biblica ed ecclesiale sul progetto salvifico di Dio in Cristo.....	23
1. Paolo e Giovanni: Cristo rivelazione e attuazione del disegno di Dio.....	24
2. La riflessione teologico-salvifica di S. Ireneo.....	30
3. Cristo Mediatore, Via e Sacramento di salvezza in S. Agostino.....	33
4. Da Anselmo di Aosta alla disputa sul motivo dell'Incarnazione.....	37
a) S. Anselmo e la soddisfazione vicaria di Cristo.....	38
b) Orientamenti sul motivo dell'Incarnazione nel periodo medievale.....	42
5. Cristo, rivelazione di Dio e dell'uomo nel Concilio Vaticano II.....	48
6. Rilievi caratteristici della teologia odierna.....	50

PARTE I: GESÙ CRISTO MEDIATORE DI SALVEZZA 55

Tema III: La mediazione di Cristo nella prospettiva dell'Alleanza.....	57
1. Mediazione e Alleanza.....	57
a) Nozione e struttura fondamentale delle alleanze veterotestamentarie.....	57
b) La doppia mediazione delle antiche alleanze.....	60
c) L'unificazione in Cristo Gesù delle forme di mediazione dell'Antica Alleanza.....	63
2. Cristo Re e pastore.....	66
a) Il Regno di Dio nell'Antico Testamento.....	66
b) Il Regno annunciato e attuato da Gesù.....	68
c) Gesù Cristo, incarnazione del Regno di Dio.....	72
3. Cristo Profeta e Maestro.....	73
a) Il profetismo nell'Antico Testamento.....	73
b) Gesù Cristo profeta della Nuova Alleanza.....	76
4. Gesù Cristo sacerdote della Nuova Alleanza.....	79
a) Sacerdozio e sacrificio nell'Antica Alleanza.....	79

b) Il sacerdozio di Cristo e la perfezione del suo sacrificio.....	81
5. Cristo, Figlio di Dio, Mediatore e Centro della Nuova Alleanza.....	85

Tema IV: Teologia della mediazione salvifica di Cristo..... 87

1. Il senso della mediazione di Gesù.....	87
a) La mediazione salvifica di Cristo e la vocazione dell'uomo.....	89
b) La mediazione salvifica di Cristo nel contesto del peccato.....	90
c) La mediazione salvifica di Cristo e il destino del creato.....	92
2. Gli elementi principali della mediazione salvifica di Cristo.....	93
a) Cristologia e singolarità della mediazione di Gesù.....	94
1. Il fondamento della salvezza nella persona di Cristo.....	94
2. Lo spirito umano di Cristo, centro della sua perfetta mediazione.....	97
3. Divino e umano nella mediazione di Cristo.....	98
b) La "dinamica" della mediazione di Gesù.....	99
1. La ripresa dell'uomo decaduto nella giustizia di Cristo.....	99
2. Elementi principali dell'azione salvifica di Cristo.....	103
i) L'assunzione dell'umano nella condizione decaduta, via della misericordia redentrice.....	103
ii) Il contatto di grazia, principio formale della misericordia redentrice.....	106
3. La ricapitolazione dell'uomo in Cristo, senso della mediazione salvifica.....	107
4. La comunione di Cristo con gli uomini, nata dall'opera di salvezza.....	110
5. Gesù Cristo, mediatore unico e universale di salvezza.....	111

PARTE II: I MISTERI DELLA VITA DI GESÙ, SORGENTE DI SALVEZZA

.....115

Tema V. Il cammino di Cristo sulla terra..... 117

1. La vita nascosta di Cristo, ricapitolazione della storia umana.....	117
a) L'assunzione del creato.....	117
b) L'assunzione della Antica Alleanza.....	121
c) Assunzione della sofferenza e inserimento nel mondo di peccato.....	123
d) Vita nascosta e rivelazione di Cristo come Salvatore.....	123
e) Il senso soteriologico della vita nascosta di Gesù.....	124
2. La vita pubblica di Cristo come 'convocatio' messianica del popolo di Dio.....	125
a) Il Battesimo di Gesù (Mt 3, 13-17 e testi sinottici paralleli).....	126
b) Le tentazioni nel deserto (Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13; Mc 1, 12-13).....	130
c) L'evangelizzazione di Cristo.....	132
d) La Trasfigurazione (Lc 9, 28-36 paralleli; 2 Pt 1, 16-19).....	134

Tema VI: Il mistero pasquale (I): La Passione e Morte di Cristo.....

.....	139
1. Il disegno di Dio sulla Passione di Cristo.....	139
a) Le prefigurazioni veterotestamentarie.....	140

b) Le predizioni di Gesù sulla sua morte.....	143
c) La testimonianza della prima comunità cristiana.....	146
d) La "volontà di Dio sulla Passione di Cristo": riflessione teologica.....	147
2. Il senso teologico della Passione di Cristo.....	152
a) La Sacra Scrittura.....	153
1. Il senso della passione di Gesù negli scritti neotestamentari.....	153
2. Le principali nozioni e figure: i) la teologia del sacrificio; ii) la redenzione e il riscatto.....	159
b) Principali linee interpretative nella Tradizione e nella storia teologica.....	167
1. La morte di Gesù nel contesto della riflessione patristica.....	167
2. La morte di Gesù nel contesto della riflessione medioevale: Tommaso d'Aquino.....	171
3. La visione della Riforma protestante sulla morte di Gesù.....	175
4. La morte di Cristo nella spiritualità del barocco.....	180
5. La Croce nelle prospettive teologiche recenti.....	182
c) Riflessione sistematica.....	184
1. L'unità di amore tra il Padre e il Figlio fondamento del disegno di Dio sulla Passione di Cristo.....	184
2. Le sofferenze di Cristo, attuazione del perdono e della riconciliazione.....	190
i) La passione di Cristo, rivelazione dell'amore misericordioso del Padre.....	190
ii) La passione di Cristo luogo della cancellazione del peccato.....	194
iii) Sintesi: Dio salva il mondo nell'amore filiale di Cristo.....	205
3. La Morte di Cristo, consumazione irrevocabile del suo amore.....	206
4. La sofferenza di Cristo e la sofferenza del cristiano.....	208
Tema VII: Il mistero pasquale (II): l'esaltazione di Cristo.....	213
1. La discesa agli inferi, la salvezza introdotta nel regno dei morti.....	213
2. Il disegno di Dio sulla Risurrezione di Cristo.....	218
a) la prefigurazione dell'evento della Risurrezione di Cristo nella Sacra Scrittura.....	218
b) la Risurrezione di Cristo come evento storico e metastorico.....	223
1. L'evento della Risurrezione di Gesù.....	223
2. Carattere storico e trascendente della risurrezione.....	229
3. Il senso teologico della Risurrezione di Cristo.....	232
a) La Sacra Scrittura.....	232
1. La teologia delle testimonianze apostoliche su Gesù Risorto.....	233
2. Riflessione neotestamentaria sul valore salvifico della Risurrezione di Gesù.....	235
b) La Risurrezione di Cristo nella Tradizione della Chiesa.....	239
c) Riflessione sistematica.....	246
1. Introduzione.....	246
2. La Risurrezione di Gesù, attuazione della salvezza definitiva.....	247
i) Dimensione trinitaria.....	248
ii) Dimensione cristologico-soteriologica.....	251
iii) Dimensione antropologica e cosmica.....	257
4. L'esaltazione gloriosa di Gesù.....	261
a) Esaltazione e Risurrezione.....	261

b) L'Ascensione di Gesù al cielo.....	264
c) La mediazione salvifica di Gesù alla destra del Padre.....	267

Tema VIII: La missione dello Spirito di Cristo.....	271
1. La dottrina scritturistica sullo Spirito nella prospettiva soteriologica.....	271
a) Lo Spirito Santo nell'Antico Testamento.....	271
b) Lo Spirito Santo e la vita di Cristo.....	275
1. Lo Spirito Santo nella vita di Cristo.....	275
2. Cristo donatore dello Spirito.....	276
3. Lo Spirito Santo, donato in rapporto alla missione di Cristo.....	279
2. Spirito e salvezza: alcuni aspetti della storia della teologia.....	281
3. L'azione dello Spirito Santo nell'opera della redenzione.....	286
a) La partecipazione dello Spirito all'evento costitutivo della Redenzione.....	286
b) La missione dello Spirito: comunicare la salvezza di Cristo.....	294
1. Mediazione salvifica di Cristo e missione dello Spirito.....	294
2. La salvezza interiorizzazione del mistero di Cristo nello Spirito.....	296
3. Il Corpo di Cristo, luogo della salvezza nello Spirito.....	299
4. L'universalità dell'offerta salvifica di Dio e la missione del cristiano.....	301

PARTE III: LA SALVEZZA CRISTIANA.....305

Tema IX: La salvezza dell'uomo, partecipazione al mistero di Cristo.....	305
1. L'oggettività della salvezza in Cristo, Capo dell'umanità.....	305
2. I benefici dell'opera di salvezza.....	307
a) L'economia di grazia sorta dall'opera di salvezza.....	308
1. La distruzione della potenza del male.....	308
2. L'apertura della vita umana alla grazia divina.....	315
3. L'apparizione del senso ultimo dell'uomo e della sua presenza nel mondo.....	321
4. La riconciliazione con Dio (giustificazione) e l'apertura del destino di gloria.....	327
5. La costituzione di una comunità visibile di salvezza.....	332
b) I frutti dell'opera di salvezza.....	334
3. La partecipazione dell'uomo alla salvezza.....	335
a) La partecipazione dell'uomo ai benefici della salvezza.....	335
1. La donazione della salvezza alla luce della Capitalità di Cristo.....	336
2. I modi fondamentali dell'adesione dell'uomo a Cristo Capo di salvezza.....	341
i) Adesione e partecipazione del cristiano ai doni di salvezza.....	342
ii) La questione della partecipazione dei non-cristiani alla salvezza: certezze e proposte.....	349
iii) I non-cristiani e la necessità della Chiesa e del Battesimo per la salvezza.....	360
b) La cooperazione dell'uomo nell'opera di salvezza.....	365
4. La salvezza cristiana tra storia e consumazione.....	368
a) La salvezza nel tempo cristiano.....	368
b) Valore e permanenza della storia redenta.....	371

c) Salvezza cristiana e promozione umana.....	375
5. La Parusia di Cristo e la consumazione definitiva.....	384

PARTE INTRODUTTIVA: LA SALVEZZA DELL'UOMO NEL VERBO FATTO CARNE

TEMA I: DIO E LA SALVEZZA DELL'UOMO.

Lecture consigliate: Concilio Vaticano II, *Cost. Past. Gaudium et Spes*, nn. 1–22 (Proemio, esposizione introduttiva e Capitolo I); Commissione Teologica Internazionale, *La condizione umana e la realtà della redenzione*, in ID. *Alcune questioni sulla teologia della Redenzione*. Parte I, “La Civiltà Cattolica” (1995)/IV pp. 551–562.

In questo primo tema dobbiamo addentrarci in un contesto di pensiero che permetta di cogliere il senso della salvezza cristiana, salvezza che ci è stata data attraverso l'Incarnazione del Verbo e la sua opera come noi professiamo nel Credo: *qui propter nos homines, et propter nostram salutem descendit de coelis et incarnatus est...*

1. La domanda umana di salvezza.

Prendiamo come punto di partenza l'uomo reale, storico, secondo l'esperienza che noi abbiamo di lui, frutto anche della nostra cultura e società e del patrimonio morale e culturale che abbiamo ereditato.

Oggi come ieri troviamo lo stesso fenomeno: *nella vita di ogni uomo emergono spesso interrogativi* che trascendono il contesto immediato della sua attività ed esistenza quotidiana: domande sul futuro, sulle proprie capacità personali, sul senso delle situazioni, ecc. A volte tali domande sono di difficile risposta e pongono a chi riflette più a fondo ulteriori domande. C'è una gradazione di interrogativi e taluni di essi possono

essere chiamati domande ultime, perché la loro risposta illumina e dà senso anche alle altre.

L'uomo di tutti i tempi si è posto spesso tali domande e ha cercato di dirigere tutta la sua vita alla luce delle risposte che egli è riuscito a dare a se stesso. Elenchi di queste domande possono trovarsi anche in alcuni documenti del Magistero. Concretamente nei nn. 9 e 10 della GS si parla delle “aspirazioni sempre più universali dell'umanità” (n. 9) e degli “interrogativi più profondi del genere umano” (n. 10):

“cos'è l'uomo? Qual è il significato del dolore, del male, della morte che malgrado ogni progresso continuano a sussistere? Cosa valgono queste conquiste a così caro prezzo raggiunte? Che reca l'uomo alla società, e cosa può attendersi da essa? Cosa ci sarà dopo questa vita?”

Nella Dichiarazione *Nostra Aetate* (n. 1) leggiamo:

“Gli uomini attendono dalle varie religioni la risposta ai reconditi enigmi della condizione umana che ieri come oggi turbano profondamente il cuore dell'uomo: la natura dell'uomo, il senso e fine della nostra vita, il bene e il peccato, l'origine e lo scopo del dolore, la via per raggiungere la vera felicità, la morte, il giudizio e la sanzione dopo la morte, infine l'ultimo e ineffabile mistero che circonda la nostra esistenza, donde noi traiamo la nostra origine e verso cui tendiamo”.

Tali interrogativi non sono soltanto domande intellettuali, la cui risposta ci lascia personalmente indifferenti, ma hanno una portata vitale in modo da coinvolgerci profondamente. Lo scopo in vista del quale gli uomini s'interrogano in questo modo non è la curiosità intellettuale, il conoscere per conoscere, o la ricerca di una produttività strumentale, ma si cerca soprattutto di ottenere una risposta che possa illuminare la vita e orientare l'agire¹ che, nel contesto dell'esperienza della libertà personale, sia in grado di indirizzare le proprie forze e le energie verso traguardi autenticamente umani.

Tali interrogativi prendono spesso una forma molto acuta di fronte ai principali limiti dell'uomo, quali le limitazioni fisiche e spirituali, il dolore

¹ Ciò è proprio, del resto, della nostra natura: l'uomo si pone *naturalmente* delle domande in continuazione, che ricerca per essenza.

e la sofferenza, il male e la cattiveria, la morte. Messo di fronte a tali limiti l'uomo si scopre spesso impotente, inutile e incapace di superarli, non in grado addirittura di trovare il loro senso e la loro spiegazione. Questo è tanto più pericoloso in quanto si tratta spesso di problemi che toccano esistenzialmente la persona e in cui essa sente che è in gioco la propria identità come persona.

Per l'uomo è impossibile sottrarsi del tutto alle esperienze di limitazione e di negatività. Il male è presente in tutti gli ambiti della vita umana, da quelli sociali a quelli più personali ed intimi. L'Esortazione Apostolica *Reconciliatio et Poenitentia*, elenca alcune forme d'ingiustizia, la cui presenza ai nostri giorni è, purtroppo, indubbia²:

- il disprezzo dei diritti fondamentali della persona: del diritto alla vita in primo luogo, del diritto a professare la propria fede;
- le forme di discriminazione: razziale, culturale, religiosa;
- la violenza e il terrorismo;
- l'accumulo degli armamenti;
- la distribuzione ingiusta di ricchezze e beni.

E l'elenco potrebbe allungarsi a dismisura. Allo stesso tempo oggi (ma l'esperienza abbraccia anche le epoche precedenti) c'è una grande nostalgia di riconciliazione, di guarigione da tutte le ferite e fratture che l'uomo stesso ha introdotto col suo agire, di instaurazione di una unità essenziale con il mondo e con gli altri e di una fraternità universale³.

Andiamo al punto al quale vorremmo arrivare. Questa breve analisi fenomenologica mostra già due aspirazioni grandi, irrinunciabili, degli uomini: la richiesta di senso e la richiesta di felicità; due grandi problemi (che peraltro sono legati l'un l'altro perché per noi la felicità non è piena

² Cf. Giovanni Paolo II, Enc. *Reconciliatio et Poenitentia*, nn. 2-3.

³ Questi desideri sono più acuti nel nostro tempo di quanto non lo siano stati in altri periodi della storia. Probabilmente una certa riscoperta nella cultura occidentale del valore personale e irripetibile di ogni essere, e la facilità di sperimentare i limiti personali in una società che adotta il benessere materiale come unica norma di costruzione, sono alcuni dei motivi di un tale disagio (Cf. R. Spaemann, *El sentido del sufrimiento. Distintas actitudes ante el dolor humano*, "Atlántida", 1993, pp. 322-332).

senza comprensione della realtà, e questa a sua volta ha un valore soltanto se ci conduce verso la felicità). Ma essa ci dice anche che questi due quesiti restano problematici, cioè non possono essere definitivamente risolti per mezzo dell'agire dell'uomo, perché comportano esigenze che l'uomo non è in grado di soddisfare da sé: non siamo infatti in grado di garantire per sempre la nostra esistenza, né di debellare tutto il male di cui siamo causa e vittima allo stesso tempo⁴.

La nostra esperienza è quindi polare. Da un lato ci scopriamo carenti, incapaci di arrivare alla pienezza di felicità desiderata, pronti a cedere alla miseria ed all'alienazione, dall'altro, però, percepiamo che quel desiderio di felicità insito in noi contiene qualcosa d'infinito, di duraturo e di bello⁵. Potremmo allora considerare che se siamo stati fatti da un Altro, se siamo dipendenti da Colui che ci ha creato con questa polarità, è a Lui che dovremmo rivolgerci per chiedere quella comprensione e felicità ultime che sono meta di ogni ricerca umana. Potremo, così, cercare la risposta ai nostri quesiti in Colui che è all'origine dell'uomo, nel Creatore: è naturale seguire questa via perché si tratta, come è stato detto, di argomenti che toccano il nucleo della nostra esistenza⁶. A questo punto però viene in aiuto la Rivelazione di Dio, il messaggio della salvezza, che illumina la situazione paradossale dell'uomo.

2. Dio Salvatore nella Sacra Scrittura.

La rivelazione di Dio agli uomini non si colloca infatti al di fuori del discorso che abbiamo appena condotto. E ciò perché il nucleo centrale del messaggio rivelato si potrebbe riassumere molto brevemente

⁴ Gesù mise questo aspetto in grande evidenza nel discorso della Montagna: "Chi di voi, per quanto si dia da fare, può aggiungere un'ora sola alla sua vita?" (Mt. 6, 27).

⁵ Per un approfondimento filosofico di questa polarità rimandiamo a: L. Romera, *La problematica dell'esistenza e l'apertura a Cristo*, in J. M. Galván (a cura di) *Cristo nel cammino storico dell'uomo*, LEV, Roma 2002, pp. 114-139; J. Alfaro, *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Queriniana, Brescia 1991, (pp. 9-24); J. Mouroux, *Sur la dignité de la personne humaine*, in Y. M.-J. Congar-M. Peuchmaurd, *Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps*, Cerf, Paris 1967, pp. 229-253.

⁶ In questo senso la soteriologia cristiana si fonda sulla protologia, cioè sull'idea di creazione.

in questa affermazione: *Dio è il Salvatore dell'uomo e ha manifestato la sua definitiva salvezza in Gesù Cristo*. L'enigma dell'uomo si risolve in ultimo termine in questa salvezza che viene da Dio e si realizza per mezzo di Gesù Cristo. Questa affermazione sarà più chiara alla fine del nostro corso. Per il momento conviene semplicemente notare la centralità per l'intera Rivelazione del carattere salvifico dell'agire divino.

Vediamo come tale assioma è centrale nella Rivelazione:

a) *Nell'AT*, Dio si presenta dall'inizio come l'ideatore del Paradiso, pensato per la felicità degli uomini. Successivamente, dopo il peccato umano, Dio si rivela come Salvatore:

-Gn 3,15: Dio non lascia Adamo ed Eva con il loro peccato, ma promette loro una salvezza futura: è Lui a stabilire inimicizia fra l'uomo e chi lo ha ingannato;

-Gn 9, 8-15: dopo l'invasione di peccato sulla terra con il "ripensamento" divino per aver creato l'uomo, Dio stabilisce un nuovo patto con Noè e gli promette: "Mai più il diluvio";

-Gn cc. 12-15: la storia di Abramo, che mostra l'iniziativa divina di salvezza. Dio promette al Patriarca una terra e una discendenza.

-Es 6, 6-8: liberazione del popolo dal Egitto, dove spicca tutta l'azione di Dio che annienta nel mare Rosso il nemico egiziano. Patto del Sinai: Dio è il Dio d'Israele ma il popolo deve compiere la propria parte. Il popolo riconosce Dio come Salvatore:

"Gli egiziani ci maltrattarono, ci umiliarono e ci imposero una dura schiavitù. Allora gridammo al Signore, il Dio dei nostri padri, e il Signore ascoltò la nostra voce, vide la nostra umiliazione, la nostra miseria e la nostra oppressione; il Signore ci fece uscire dall'Egitto con mano potente e con braccio teso, spargendo terrore e operando segni e prodigi, e ci condusse in questo luogo e ci diede questo paese, dove scorre latte e miele" (Dt. 26, 6-9).

Dopo la liberazione dall'Egitto si può descrivere la storia del popolo d'Israele come la storia dei tentativi divini di salvezza e delle altalenanti risposte del popolo che accoglie e rifiuta questa salvezza per i sacrifici che comporta.

-Dopo il periodo dei giudici e dei re (con la figura di Davide, tipo di Cristo), i profeti richiamano il popolo alla fedeltà all'Alleanza,

minacciando la distruzione d'Israele quando è infedele e *confortandolo* con le promesse di salvezza nei tempi di dura prova.

Tuttavia, nell'*AT* non esiste un concetto preciso di salvezza. Si fa riferimento alla salvezza (Yesu'ah=soteria=salus, salvatio) per 78 volte volendo significare "salvezza, aiuto, ausilio, prosperità, liberazione, vittoria. La parola può riferirsi indistintamente al salvatore, all'effetto della salvezza o allo stato gioioso del salvato"⁷. Con il progredire della Rivelazione messianica la salvezza prende un carattere più spirituale, in cui coesistono le idee di felicità, di giubilo trionfale, di sicurezza e di splendore per Israele, nel quadro ideale di una pace universale. Questa salvezza non è sempre intesa come trascendente, non sempre supera l'ordine dell'immortalità ma si centra spesso sulla pace e concordia universale fra gli uomini⁸. E' invece chiaro che tutto ciò proviene da Dio, fonte di tutti i beni, che Egli possiede e comunica perché è il Santo e il Signore della gloria.

b) *Nel NT* la missione di Cristo viene subito considerata come missione di salvezza: Gesù è il Salvatore e il suo nome, con il riferimento alla salvezza che comporta, gli viene imposto "perché Lui salverà il popolo dai suoi peccati" (Mt 1, 21).

-Nel NT spicca *il senso religioso della salvezza*. Gesù si confronta con le varie forme di malattia e di miseria, di oppressione e di angoscia e con la morte. Tuttavia l'elemento centrale rimane la liberazione dal peccato, del quale sono segni le altre forme di liberazione:

- "Non sono venuto a chiamare i giusti ma i peccatori" (Mt.9,13)

- "Coraggio, figliolo, sono rimessi i tuoi peccati" (Mt. 9, 2).

Nel vangelo di Giovanni, Gesù viene "perché nessuno perisca, ma abbia la vita eterna" (Gv 3, 17); "perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza" (Gv 10, 10). Si tratta di una vita tesa a cambiare la condizione dell'uomo, a liberare il suo cuore dal peccato, come viene

⁷ González Maeso, voce *Salvación* II, *Gran Enciclopedia Rialp*, vol XX, Rialp, Madrid 1989-1991, p. 740.

⁸ *Ibid.*

detto a Zaccheo dopo che costui ha confessato i propri peccati: "Oggi la salvezza è entrata in questa casa" (Lc 19, 9).

- *La primitiva comunità riconosce che Gesù è il salvatore definitivo*: se è vero che salvarsi "agli uomini non è possibile" ma soltanto a Dio, "perché a Dio tutto è possibile" (Mc 10, 23-27), è anche vero che "in nessun altro nome c'è salvezza" (At 4, 12). Nel discorso di Pietro nella casa di Cornelio il Centurione, dopo un breve riassunto della vita e della pasqua di Cristo, l'apostolo indica: "Ci ha ordinato di annunziare al popolo e di attestare che egli è il giudice dei vivi e dei morti costituito da Dio. Tutti i profeti gli rendono questa testimonianza: chiunque crede in lui ottiene la remissione dei peccati per mezzo del suo nome" (At 10, 42-43).

Così la prima comunità cristiana chiamerà volentieri Gesù coi titoli: "Gesù Cristo nostro Salvatore" (Tt 1, 4); "Nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo" (2 Pt 1, 11); "Nostro Dio e Salvatore Gesù Cristo" (2 Pt 1, 1).

- *La salvezza tuttavia è soltanto iniziata e ancora deve manifestarsi pienamente o consumarsi*: il libro degli Atti dice che il Signore aggiungeva ogni giorno alla comunità "quelli che erano salvati" ("*hoi sozomenoi*": At 2, 48), nel senso di quelli che erano sulla via di salvezza. "Siamo salvati nella speranza" dice S. Paolo in riferimento a una salvezza futura⁹; siamo rivestiti dalla speranza della salvezza come di un elmo¹⁰ e possiamo computare come salvezza la magnanimità di Dio¹¹. È qui che entra in gioco soprattutto la missione della Chiesa: per sviluppare e prolungare il messaggio di salvezza, per renderlo presente ed operante nella storia. La salvezza cristiana si lega al 'tempo della Chiesa'.

3. La rivelazione di Dio dono che realizza e trascende la domanda umana di salvezza.

Dio si presenta dunque come Salvatore dell'uomo, Salvatore che entra in rapporto di alleanza e di amicizia con l'uomo, e che in Gesù

⁹ Cf. Rm 8, 4.

¹⁰ Cf. Ef 6, 17; 1 Ts 5, 8.

¹¹ Cf. 2 Pt 3, 15.

Cristo mostra e attua la sua salvezza, liberandolo dal peccato e promettendogli un futuro di vita eterna. Questa iniziativa divina mira ad instaurare un nuovo rapporto con l'uomo, una relazione stabile e personale di vicinanza e di donazione dei propri beni da parte di Dio, che può essere espressa in termini di partecipazione, di condivisione o, come avviene nel Nuovo Testamento, di comunione¹².

Di conseguenza, la nozione giudeo-cristiana di Dio Salvatore non si riferisce solo al fatto che Dio, con la sua iniziativa e azione, fa passare l'uomo da uno stato di impotenza e di fragilità ad un altro di felicità e di pienezza, ma anche al fatto che questo cambiamento avviene proprio in ragione dell'istaurarsi tra Dio e l'uomo di un rapporto di comunione e di amicizia, ovvero che la salvezza si dà in un quadro di Alleanza¹³. L'uomo è allora salvato perché riesce a comunicare con Dio, a partecipare a qualcosa di 'divino', di 'non suo' e di superiore alle sue possibilità, che gli viene donato nel contesto di una relazione personale. Questa partecipazione al 'divino' e a Dio stesso è ciò che permette all'uomo di superare i limiti e le tensioni caratteristiche della sua condizione.

Da quanto abbiamo appena detto si possono dedurre tre conseguenze:

- in primo luogo una conferma (che però in questo caso viene dalla Rivelazione) di quanto avevamo fondato sull'esperienza umana universale all'inizio di questo tema: *la salvezza resta fuori della portata dell'uomo perché essa dipende da Dio che ci trascende assolutamente*. Le domande ultime e la domanda stessa di salvezza dell'uomo si situano *su un piano superiore alle possibilità dell'uomo stesso*. Infatti Dio è trascendente e anche quando nella rivelazione

¹² Cf. 1 Cor 1, 9; 1 Gv 1, 1. È questa la prospettiva adottata dal Concilio Vaticano II riguardo alla rivelazione cristiana: "Con questa rivelazione infatti, Dio invisibile nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi per invitarli e ammetterli alla comunione con sé" (DV 2). Il testo citato si riferisce alla salvezza dalla prospettiva dell'offerta o proposta divina e la esprime in termini di amicizia e di comunione. Questa comunione è il dono che Dio fa all'uomo della sua vicinanza e dei suoi propri beni. Essa si realizza per mezzo del mistero di Cristo: "La profonda verità che questa rivelazione manifesta su Dio e sulla salvezza degli uomini, risplende per noi in Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la rivelazione" (*Ibid.*).

¹³ Di questa nozione tratteremo più avanti con maggiore dettaglio. Vedi sezione III, 1.

entra in comunione con l'uomo (storia e linguaggio), la sua trascendenza lo pone al di fuori della portata umana. Perciò i tentativi esclusivamente umani di *cercare l'oggetto della salvezza in qualcosa di intraterreno* o di creato sono destinati al fallimento;

-in secondo luogo: *la salvezza si situa all'interno di un rapporto interpersonale di donazione e non può essere ottenuta al di fuori di quel rapporto.* La salvezza attesa dall'uomo ha il carattere di un dono da parte di Dio. Dio fa sì che l'uomo possa partecipare alla sua vita divina; Egli si propone come comunione salvifica per coloro che sono disposti ad accoglierlo. Egli indica anche come vuole essere ricevuto e quali sono le condizioni intrinseche per poterlo accogliere. Perciò tutti i tentativi umani di appropriarsi della salvezza con le proprie forze, o di accaparrarsi la potenza divina al di fuori dell'ambito di amicizia e di comunione, sono ugualmente destinati a fallire. L'uomo non può arrivare al 'divino' se non lasciandosi guidare da Dio stesso, assoggettandosi alle sue giuste esigenze. *La salvezza, quindi, non scaturisce dall'uomo ma da Dio, e l'uomo deve sottoporsi alle condizioni stabilite da Dio,* che sono le condizioni intrinseche ad ogni vera comunione di persone;

-*un'ultima conseguenza è che la salvezza donata da Dio può trascendere assolutamente ogni possibile attesa umana.* Questo è dovuto sia al fatto che la salvezza risiede in Dio stesso, sia al fatto che Dio conosce l'uomo meglio dell'uomo stesso e ha presente tutte le capacità e potenzialità umane, comprese quelle che possono sfuggire all'uomo. In questo senso la salvezza cristiana:

- non è soltanto l'essere guarito da ciò che l'uomo intende come debolezza e negatività (il male, la morte, la sofferenza...);

- non è neanche solo il compimento dei desideri umani di autosviluppo e di perfezione (l'aver uno spazio pieno di libertà, la realizzazione della giustizia e dell'uguaglianza, ...);

- ma è soprattutto il compimento di quella particolare pienezza che Dio dona all'uomo quando lo chiama alla comunione totale con sé e che l'uomo non è in grado di sfiorare col pensiero o l'immaginazione¹⁴.

¹⁴ "L'uomo è scoperto a se stesso grazie a Dio e conosce le proprie capacità e i propri bisogni soltanto una volta che Dio lo ha illuminato nel suo interno e ha dato

In sostanza, il discorso rivelato ci indirizza verso questo dato: il fondamento della salvezza umana sta in Dio stesso; *è Lui che si fa garante dell'uomo, della sua domanda di salvezza,* delle sue aspettative profonde, della sua stabilità e permanenza. È Dio *con le sue qualità e prerogative, con il possesso essenziale di ciò che può rendere veramente l'uomo beato* che rassicura l'uomo sulla sua origine e sul suo destino, sulla sua natura e finalità, malgrado tutte le apparenze di fallimento umano che appaiono di volta in volta sulla superficie della storia. Da parte sua, l'uomo entra in questa ottica di salvezza entrando nella comunione con Dio, aderendo alla volontà di Dio che lo chiama a un rapporto di comunione e di obbedienza.

4. Inefficacia dei tentativi esclusivamente umani di salvezza.

Dalla prospettiva che ci offre la rivelazione abbiamo già intravisto le chiavi per capire l'impossibilità di una salvezza esclusivamente umana, operata senza o contro Dio. Abbiamo anzitutto escluso, per l'incompatibilità con i dati rivelati, la possibilità di una salvezza che non sia riposta in Dio o che voglia partire originariamente dall'uomo. Ma c'è di più: la rivelazione ci indica che storicamente l'uomo ha peccato, si è volontariamente svincolato da Dio dando così una risposta negativa al suo disegno di comunione e salvezza. Il peccato dell'uomo se da un lato mette a dura prova l'amore di Dio per lui, dall'altro getta l'uomo nella solitudine e nel buio, alla ricerca di una salvezza impossibile, e che tuttavia può presentarsi come accessibile all'uomo, in modo illusorio,

risposta a possibilità addormentate o ad aneliti trasferiti (...). Una soteriologia completa dovrà rispondere alle negatività subite (dall'uomo), alle positività espressamente anelate e al totalmente altro che (l'uomo) non saprebbe determinare e da cui positivamente non può prescindere" O. González de Cardedal, *La soteriologia contemporánea*, Salmanticensis 36 (1989) p. 308. Ugualmente afferma J. López Prades che "Gesù rappresenta la possibilità che le esigenze che caratterizzano l'umano si realizzino in un modo traboccante" *De la Trinidad económica a la Trinidad immanente*, "Revista Española de Teología" 58 (1998), p. 308: le traduzioni sono nostre. Un esempio biblico di quanto affermano questi autori può essere dato dal brano della Genesi in cui si racconta la creazione della donna: prima l'uomo non conosce il bisogno che ha di una compagna, ma quando Adamo scopre la donna creata da Dio, si riempie di felicità e di gioia e conosce allora che quella nuova creatura è davvero diversa, degna di lui e, per certi versi, a lui necessaria (Cf. J. Carreras, *Las bodas: sexo, fiesta y derecho*, Rialp, Madrid 1994, p. 26).

come in un miraggio. Più spesso però accade il contrario, che l'uomo accorgendosi dell'impossibilità della salvezza, ceda alla disperazione. Perché, meno ancora che l'uomo creato, il peccatore ha qualcosa di infraumano: non soltanto non può arrivare alla salvezza da solo, ma neanche riesce a percepire in che cosa questa consista, e quale sia la strada da intraprendere. Se l'uomo creato da Dio sentiva che si trovava di fronte al suo Salvatore, il peccatore ha perso gli occhi per contemplarlo. Per venirgli incontro l'amore di Dio deve "inventare" una forma nuova, quella della compassione e della misericordia. Dio deve creare una luce nuova, non più per l'occhio sano ma per quello malato; agire in modo che anche il peccatore possa esperire con forza la sua bontà.

Non c'è da stupirsi dunque se l'uomo accecato dal peccato ha intrapreso lungo la storia diversi tentativi di ottenere la salvezza al di fuori del vero alveo dove essa si trova. Tali tentativi sono stati di vari tipi:

a) Nelle diverse concezioni filosofiche e pratiche:

- così nel materialismo di stampo marxista o di stampo edonista la salvezza si cerca nella *soddisfazione delle necessità materiali*, sia attraverso le misure politiche socializzanti (marxismo) sia attraverso lo sviluppo tecnico e scientifico (edonismo occidentale);

- alcuni tentativi si orientano a cercare la salvezza attraverso una via più antropologica e interiore: negativamente nelle filosofie indu e nel buddismo con *il tentativo di superare il desiderio*, di cercare di non volere niente (per poter dissolversi nel "tutto" come nel buddismo), o tramite lo sforzo intellettuale o ascetico (nelle dottrine stoiche). In questa direzione alcuni filosofi recenti indicano la strada della disillusione: non aspettarsi niente dalla vita perché non ne vale la pena (Schopenhauer). Un altro tentativo di superare il desiderio non reprimendolo ma oggettivandolo per soddisfarlo si trova in Freud;

- altri vorrebbero privilegiare *alcuni aspetti della spiritualità umana*, e vedono la salvezza nella decisa affermazione della propria esistenza e libertà, nel passaggio ad uno stato di maggiore pienezza e di potere (Nietzsche)¹⁵ o di conoscenza e autonomia (l'uomo illustrato);

¹⁵ Anche se, in fondo, per Nietzsche lo stesso "superuomo" è finito, ed è costretto ad accettare la vita così come è e ad inserirsi in essa con la volontà di potere.

-altri preferiscono gli aspetti sociali raggiunti attraverso lo sforzo morale e una corretta impostazione della convivenza cittadina (Kant);

-altri infine sono scettici di fronte alla salvezza la cui esistenza mettono in discussione o negano (Heidegger, Jaspers, esistenzialismo nichilista).

Tutti questi tentativi non sono fuorvianti per il fatto di avvalersi della ragione per individuare il nucleo centrale della salvezza, ma perché puntano verso un obiettivo sbagliato, e così non riescono a raggiungere la salvezza nella sua integralità, ma soltanto sotto certi aspetti che sono sempre parziali¹⁶. Non riescono infatti a guarire pienamente l'uomo dalle sue malattie come non riescono a dare ragione del perdurare nella storia delle ingiustizie e dei limiti, quali la sofferenza e la morte.

b) *Nelle religioni la situazione varia* sostanzialmente, in quanto in molti casi si fa ricorso all'intervento di Dio o a forze estraumane. *In questi casi però non si hanno tutti gli elementi con cui Dio risponde alle attese umane*: questi sono contenuti soltanto nella rivelazione cristiana. Infatti, la rivelazione afferma che soltanto con Cristo si arriva alla pienezza salvifica ed è questo l'oggetto del nostro corso. Ma, nei confronti dei tentativi puramente razionali, le religioni hanno a loro vantaggio il fatto di ricercare il fondamento della salvezza nell'ambito in cui esso si trova: al di fuori dell'universo e dell'uomo. Puntano, per così dire, nella direzione giusta benché (e in ciò consiste l'aspetto problematico dei tentativi di salvezza nelle religioni) sistemino la questione in modo imperfetto e parziale, con buone intuizioni mescolate con ambiguità ed errori. Malgrado ciò il giudizio complessivo sulle religioni e il loro ruolo salvifico

Cf. V. Matthew, *Storia della filosofia*, III, La Scuola, Brescia 1982-1986, p. 168.

¹⁶ Perciò sorge lo scetticismo salvifico o il pessimismo. Per la prima posizione (agnostica) giova leggere queste parole di un filosofo spagnolo: "Per morale non intendo un insieme di regole da attuare in forza di qualche principio... Non so se esista o meno questo principio. So soltanto che sarebbe così discutibile come tutti i principi ultimi e così inutile come qualsiasi richiamo ad una ragione prima e decisiva... Al contrario, intendo per morale l'idea che bisogna essere felice e non è stato detto come. Sii felice! Questo l'unico imperativo categorico" J. Sádaba, *Saber vivir*, Madrid 1986, p. 140 (traduzione nostra). Per le posizioni pessimistiche cf. l'introduzione del libro: G. Chalmers (a cura di), *Crisi di senso e pensiero metafisico*, A. Armando, Roma 1993.

rimane positivo poiché testimonia la condizione religiosa dell'uomo e costituisce in ciò una preparazione al Vangelo. È significativo a questo proposito il cammino tracciato dal decreto conciliare *Nostra Aetate* sulle relazioni della Chiesa con le religioni non-cristiane. Il documento incoraggia a mantenere relazioni di rispetto e di fratellanza con i membri delle altre religioni e riconosce in queste ultime la presenza di valori: "la Chiesa cattolica non rigetta nulla di quanto è vero e santo in queste religioni".¹⁷

Le religioni possono avvicinare l'uomo a Dio in quanto contengono simboli del divino, del sacro, che sono in grado di suscitare nell'uomo un atteggiamento di rispetto e riverenza verso il grande Mistero divino. Non sono però vie di salvezza per i loro membri, poiché i loro simboli non salvano di per sé. L'unico Salvatore è Dio, il quale ha stabilito la salvezza dell'uomo nel suo Figlio Unigenito, Gesù Cristo¹⁸.

¹⁷ Il testo non incoraggia però i non-cristiani a progredire nella strada della propria religione: la Chiesa "esorta i suoi figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e della collaborazione con i seguaci delle altre religioni, sempre rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socioculturali che si trovano in essi". Come si vede qui 'in essi' si riferisce ai singoli soggetti e non alle religioni in quanto tali.

¹⁸ Vedi avanti tema IV, 5.

TEMA II: PUNTI SALIENTI DELLA RIFLESSIONE BIBLICA ED ECCLESIALE SUL PROGETTO SALVIFICO DI DIO IN CRISTO

Lecture consigliate: G. Moiola, *Cristocentrismo*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1976, 224-234.

Nel capitolo precedente abbiamo messo in relazione la Rivelazione divina e il bisogno universale di salvezza presente in ogni uomo. Sono emerse due idee: che la salvezza non può venire dalle creature poiché l'unico in grado di rispondere al bisogno di salvezza presente nell'uomo è Dio stesso, e che il nucleo della rivelazione cristiana è proprio qui: nell'affermazione che Dio ha gratuitamente attuato la salvezza dell'uomo nell'evento di Gesù Cristo¹⁹.

Sgombrato così il campo da concezioni fuorvianti, in questo capitolo ci concentreremo sulla risposta cristiana alla questione della salvezza, che si può sintetizzare nel "nome" di Gesù Cristo. Il nostro corso intende offrire una esposizione sistematica del rapporto tra Gesù Cristo e la salvezza dell'uomo. Nelle pagine che seguono presenteremo alcune testimonianze particolarmente significative della Sacra Scrittura e della tradizione teologico-ecclesiale che cercano di delineare con ampiezza di orizzonti questo rapporto. In ogni periodo infatti i grandi pensatori cristiani si sono misurati con il problema di comprendere il senso generale della venuta di Gesù tra noi, e si sono chiesti perché la salvezza avvenga in Gesù Cristo, cioè attraverso l'Incarnazione del

¹⁹ Iniziando in questo modo il nostro corso abbiamo voluto sottintendere che il discorso cristiano tocca ogni uomo nel vivo, e dunque che vale la pena ascoltarlo e meditarlo. Quanto il cristiano ha da dire ha una rilevanza decisiva e universale. In questo senso il capitolo precedente costituisce una sorta di *captatio benevolentiae* nei confronti del lettore del corso, ha lo scopo di attirare la sua attenzione sullo spessore dell'argomento.

Verbo²⁰, e quale sia il ruolo di Lui, di Cristo, nel disegno di Dio. Ripercorrere alcune delle risposte a questi quesiti, pur in forma sintetica e per sommi capi, ci permetterà di ottenere prospettive utili per una considerazione unitaria e complessiva del mistero della salvezza in Gesù Cristo, oggetto del nostro studio nel presente corso.

1. Paolo e Giovanni: Cristo rivelazione e attuazione del disegno di Dio.

È stata la prima comunità apostolica a riflettere sul senso dell'Incarnazione e sul perché del progetto di Dio attraverso Cristo. Già in questi primi stadi la riflessione pone in stretto rapporto la salvezza con il mistero personale di Cristo, illuminando in modo reciproco entrambi i misteri.

La teologia paolina presenta un'ampia visione sul disegno divino dell'incarnazione e sulla sua convenienza per la salvezza. È emblematica in S. Paolo la teologia contenuta nel primo capitolo della lettera ai Colossesi, che contiene un inno cristologico (Col 1, 13-20) incentrato sulla mediazione di Cristo²¹. Le idee di questo inno rispondono alla messa in questione della universalità e singolarità della mediazione di Cristo²². A quanto pare nella Chiesa di Colossi, forse per influsso della

²⁰ L'espressione "Incarnazione del Verbo" si riferisce al fatto che il Verbo diventa uomo. Nell'ambito della cristologia questo aspetto può essere considerato in due modi: come mistero primo dell'essere concepito e dell'iniziare a vivere come uomo (e in questo caso il mistero precede gli altri misteri della vita di Gesù, dalla nascita alla gloria), o come mistero fondante sul quale poggiano gli altri eventi della vita di Cristo. In quest'ultimo caso l'espressione comprende in sé l'intera "carriera" terrena e celeste di Gesù, la sua venuta tra noi e il suo ritorno glorioso al Padre. Intendiamo adesso l'espressione in questa seconda accezione.

²¹ In questo paragrafo intendiamo mettere in luce alcuni punti centrali della riflessione della primitiva comunità. Per questo motivo non entriamo nella questione dell'autenticità paolina di questa lettera, da alcuni esegeti (p. es. R. Penna) considerata pseudoepigrafica e da altri (J-N. Aletti) ritenuta autentica.

²² ¹⁵Egli è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura;

¹⁶poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose,

teologia giudaica, si attribuiva eccessiva importanza alla mediazione di angeli o di potenze celesti che erano venerati con pratiche cultuali. La mediazione unica di Cristo rimaneva in questo modo nell'ombra, fornendo a S. Paolo motivo per esprimere il suo pensiero su di essa²³:

L'Apostolo parte dalla considerazione che *Cristo è immagine del Dio invisibile*, generato prima di ogni creatura. Egli si serve probabilmente dell'idea di immagine di Dio presente nella letteratura sapienziale, soprattutto in Sap 7, 25-26: "(la Sapienza)... è una emanazione della

quelle nei cieli e quelle sulla terra
quelle visibili e quelle invisibili:
Troni, Dominazioni,
Principati e Potestà.

Tutte le cose sono state create
per mezzo di lui e in vista di lui.

¹⁷Egli è prima di tutte le cose
e tutte sussistono in lui.

¹⁸Egli è anche il capo del corpo, cioè della Chiesa;
il principio, il primogenito di coloro
che risuscitano dai morti,
per ottenere il primato su tutte le cose.

¹⁹Perché piacque a Dio
di fare abitare in lui ogni pienezza

²⁰e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose,
rappacificando con il sangue della sua croce,
cioè per mezzo di lui,
le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli.

²³ J.-N. Aletti, *Lettera ai Colossesi* (Introduzione, versione, commento a cura di Jean-Noel Aletti), EDB, Bologna 1994, pp. 106-107, 231-232 vede tracce della problematica nei testi di 2, 8-16.18-21. Seguirò qui questo commento più breve rispetto allo studio monografico dell'autore: Col 1, 15-20; *Genre et exégèse du texte: fonction de la thématique sapientielle*, AB91, Roma 1981. Oltre a questo studio, tra i principali commenti all'inno segnaliamo: A. Feuillet, *Le Christ sage de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris 1966, pp. 163-273; P. Benoit, *L'hymne christologique del Col 1, 15-20. Jugement critique sur l'état des recherches in Christianity, Judaism and other graeco-roman cults*, I, (a cura di J. Neusner) Leiden 1975, pp. 226-263; P. D'Aquino, *Cristo Figlio di Dio e figlio dell'uomo (Col 1, 15-20)* in *Studia hierosolimitana*, II, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1976, pp. 135-145. Articoli che affrontano la tematica da diverse prospettive in Associazione Biblica Italiana, *La cristologia di S. Paolo*, Atti della XXIII Settimana Biblica, Paideia, Brescia 1976.

potenza di Dio, un effluvio genuino della gloria dell'Onnipotente, per questo nulla di contaminato in essa s'infiltra. È un riflesso della luce perenne, uno specchio senza macchia dell'attività di Dio e un'immagine della sua bontà". Questa presentazione di Cristo si indirizza verso l'intelligibilità del mistero, verso una sua logica, la quale è subito rapportata alle creature: Cristo è "generato prima di ogni creatura". S'intende affermare qui la preesistenza di Cristo e la anteriorità rispetto al creato -giacché si aggiunge subito che "in Lui furono create tutte le cose" (v.16)-, ma anche il rapporto di Cristo -come preesistente, incarnato, morto e risorto- con il creato²⁴.

Si tratta di un rapporto di mediazione che mostra la eccellente dignità di Cristo: le cose furono create in Lui (*n aŭti*) (non in un altro). Il senso di questa espressione si chiarisce ancora meglio nel versetto successivo, quando si afferma che "tutte le cose sussistono in Lui", cioè che Lui è il centro supremo di unità, di coesione e di armonia che dona al mondo il suo senso e la sua realtà. È in Cristo che l'universo in quanto insieme di cose trova il suo centro di unità. Altre sfumature di questa mediazione cosmica sono state date prima, al versetto 16: la creazione è stata fatta "per mezzo di" Cristo (*diÉ*) e "in vista" di Lui (*e..j*), cioè potremmo dire che ha Cristo per causa e per fine. A. Feuillet riassume la teologia di questi versetti dicendo che la creazione si è fatta tenendo presente Cristo Incarnato come "lo specchio nel quale Dio stesso ha contemplato il piano dell'universo quando Egli lo ha creato"²⁵. Questo è il concetto di "creazione in Cristo".

Nella seconda parte dell'inno la prospettiva si fa più storica restando però ancorata all'idea centrale di mediazione. In questo modo si passa dalla mediazione cosmica di Cristo alla sua mediazione storico-salvifica. Cristo è anche il Capo del Corpo che è la Chiesa (v. 18). Con questa affermazione si vuole mettere in evidenza l'autorità del Risorto sulla Chiesa, che è in rapporto all'autorità sulla creazione. Attraverso Cristo, per mezzo di Lui, la gloria di Dio viene alla Chiesa; perciò Lui è il

²⁴ Cf. J.-N. Aletti, *Lettera ai Colossesi*, o.c., pp. 88-89.

²⁵ A. Feuillet, *Le Christ Sage*, 208-209, cit. da M. Bordoni, *Gesù di Nazareth*, III, Herder-PUL, Roma 1986, p. 637.

principio, il primogenito dei risorti al quale devono seguire gli altri, e perciò ha una dignità di eccellenza sopra ogni creatura, ha il primato. Non solo, Dio ha voluto far abitare in Cristo tutta la pienezza (*pleroma*) della gloria divina e dei suoi doni²⁶ così come ha voluto riconciliare l'universo nel suo sangue. Difficilmente si potrebbe immaginare un ruolo di mediazione più vasto: *S. Paolo presenta Cristo come mediatore unico ed assoluto su tutte le potenze e le creature.*

In seguito la Lettera ai Colossesi ha ancora qualche altra cosa da dire. Essa riprende nuovamente il tema dell'intelligibilità del mistero che aveva accennato all'inizio e si colloca nella prospettiva della Rivelazione. *L'immagine invisibile, eterna, del Padre si rende visibile nel mistero di Cristo.* L'incarnazione rende noto il progetto salvifico di Dio del quale Paolo è ministro e servitore. In forza di ciò S. Paolo può descrivere il suo ministero come l'attuarsi nella storia del progetto divino, che egli chiama col termine "mistero"²⁷. L'Apostolo parla della missione che Dio gli ha

²⁶ Questa idea ha come sfondo la gloria di Jhwh. Per L. Cerfaux, "questo *pleroma* (*pienezza*) è la forza della santificazione della divinità, che abita il corpo di Cristo Risorto", *Cristo nella teologia di S. Paolo*, Ave (2 ed.) Roma 1971, p. 335.

²⁷ Come è noto la nozione paolina di mistero (*mysterion*) ha una notevole ricchezza. Essa indica principalmente l'intenzione o progetto salvifico di Dio (*mistero di Dio*: Col 2, 3, e della sua volontà: Ef 1, 9) e la realizzazione di questo progetto in Cristo e per mezzo di Cristo (*mistero di Cristo*: Ef 3, 4; Col 4, 3); ma Paolo considera appartenenti al mistero anche le realtà di salvezza strettamente collegate a Cristo o al piano di Dio: la Chiesa e i redenti anzitutto (Cf. Col 1, 27; Ef 5, 2), ma anche il vangelo (Ef 6, 19), la parola (cf. Col 1, 25-26), la fede (1 Tm 3, 9) e il popolo d'Israele. In questi ultimi casi il termine *mistero* si riferisce ugualmente al progetto cristico di salvezza ma in quanto si rende operante nei suoi elementi o in quanto rivela aspetti nuovi e sconosciuti prima (p. es. sul ruolo d'Israele e il suo destino: Rm 11, 25). S. Paolo considera appartenenti in qualche modo al disegno anche il rifiuto degli uomini nei confronti della misericordia di Dio e parla di *mistero dell'iniquità* (2 Ts 2, 7), mentre d'altra parte chiama mistero della pietà (1 Tm 3, 16) l'offerta di grazia e di salvezza in Cristo da parte di Dio. Sulla nozione paolina di mistero, si può vedere R. Penna, *Il mysterion paolino. Traletteria e costituzione*, Paideia, Brescia 1978. Per l'uso nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini, cf. R. Fabris, *Mysterion in Colossesi ed Efesini: origine e significato* in G. Barboglio-R. Fabris, *Le lettere di Paolo, III*, Borla, Roma 1990, pp. 164-172. Aspetti sistematici su questa nozione anche nelle esposizioni riassuntive di R. Latourelle, *Teologia della rivelazione*, Cittadella, Assisi 1991, pp. 58-69 e di A. Miralles, *I sacramenti cristiani. Trattato generale*, Apollinare Studi, Roma 1999, pp. 13-34, questa ultima sul significato del termine *mysterion* nel Nuovo Testamento.

affidato "di realizzare la sua parola, cioè il mistero nascosto da secoli e da generazioni, ma ora manifestato ai suoi santi, ai quali Dio volle far conoscere la gloriosa ricchezza di questo mistero in mezzo ai pagani, cioè Cristo in voi, speranza della gloria" (Col 1, 25-27). Il "mistero" è manifestato e comunicato da Cristo e diffuso anche dai suoi ministri²⁸. Diventando visibile, *l'immagine invisibile del Padre rende noto il mistero di Dio e il suo disegno.* Cristo, per la sua condizione d'immagine preesistente e per l'Incarnazione, nel suo evento svela il mistero di Dio e il progetto divino sull'uomo e sul creato: cioè il rapporto cui è chiamata la creazione con Dio, per dono di Lui²⁹.

Il mediatore cosmico della creazione, il riconciliatore del mondo, il donatore della gloria all'universo è anche il rivelatore del suo senso, colui che mostra il significato ultimo dell'universo, il quale non sta al di fuori di Lui ma in Lui stesso. Cristo rivelatore e realizzatore del progetto di Dio rimane *centro stesso del mistero*: ed è come la sostanza della salvezza. Attraverso il ministero di Paolo e degli altri apostoli Dio vuole associare tutti gli uomini a questo progetto cristico: Cristo è perciò la speranza della gloria per tutti.

La visione giovannea è più ristretta e concreta ma anch'essa si muove anzitutto nel campo della rivelazione/attuazione del mistero di Dio nella carne. Giovanni sottolinea il fatto che se noi riceviamo i doni salvifici di Cristo è perché Cristo stesso 'è' ognuno di questi doni, perché possiede tali doni come ricchezza del proprio essere. Così, se noi per mezzo di Cristo abbiamo la luce è perché Cristo stesso è la luce, se riceviamo la vita è perché Lui è la vita, se abbiamo con Lui la parola e il messaggio di Dio è perché Cristo stesso è tale Parola e tale messaggio.

²⁸ Il tema della visibilità del mistero di Dio in Gesù Cristo appare spesso in S. Paolo, anche in scritti precedenti alla Lettera ai Colossesi. Nel testo di 2 Cor 4, 4-6 proprio sullo sfondo dello stesso testo sapienziale dal quale attinge l'inno, Paolo applica a Cristo Incarnato i concetti di splendore, immagine e gloria dal Padre affermando che "la conoscenza della gloria divina rifulge sul volto di Cristo".

²⁹ "È questo essere concreto (Gesù Cristo) che è immagine di Dio, essere che unisce in sé l'eterno e imperscrutabile mistero della sua origine dal Padre, nella sua identità sostanziale con lui, ed il libero e sovrano progetto storico compiuto nella sua rivelazione all'uomo". M. Bordoni, *Gesù di Nazareth*, III, o.c., p. 636.

Si tratta di una realtà -quella di Cristo donatore di salvezza- che trova il suo fondamento nella provenienza di Gesù dal Padre. Fra i tanti testi giovannei sul rapporto tra Gesù e il Padre è soprattutto il Prologo a dare luce: Gesù è il Verbo-Figlio, *il Figlio nel seno del Padre* (Gv 1,18), che era anteriore al creato, e che era Lui stesso Dio³⁰. L'idea di *Logos* - derivata probabilmente dall'Antico Testamento dai temi della Sapienza e della parola di Dio- si presenta qui in un modo simile all'idea paolina dell'Immagine: come qualcosa di nascosto in Dio che adesso si svela: "Dio nessuno lo ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato" (Gv 1, 18).

Come Paolo, anche Giovanni vede nel Verbo il mediatore della creazione e indica che "tutto è stato fatto per mezzo di Lui" (l'affermazione ricorre due volte nel Prologo); osservazione alla quale Giovanni fa seguire un'altra non meno importante: "eppure il mondo non lo riconobbe. Venne fra la sua gente ma i suoi non l'hanno accolto" (Gv 1, 10-11), il che sta a significare che il mondo era congeniale a Cristo, atto a ricevere la Parola di Dio, perché era stato fatto per mezzo di questa Parola³¹ e perciò la sua venuta era 'tra la sua gente', tra i suoi simili, ma incredibilmente i suoi non l'hanno accolto. Al ruolo creativo del Verbo fa seguito la coerenza e armonia dell'incarnazione con il mondo creato. Potremmo dire che ciò che Paolo esprime con l'idea dell'immagine invisibile che diventa visibile e che quindi ha il primato, Giovanni lo esprime con la figura del Verbo che viene tra i suoi, nel mondo da Lui fatto.

Gesù è visto da Giovanni come rivelatore di Dio; è il Verbo di Dio che manifesta il mistero divino. Cristo incarnandosi rivela la gloria e la verità di Dio: è "l'Unigenito del Padre pieno di grazia e di verità" (Gv 1, 14); rivelazione che è a vantaggio degli uomini, per la nostra salvezza e

³⁰ Per la teologia del prologo del quarto vangelo si può partire dalla monografia di A. Feuillet, *Il prologo del Quarto Vangelo*, Cittadella, Assisi 1971, e dall'articolo di R. Schnackenburg, *E il Verbo si fece carne, "Communio"* (1978-79), nn. 42-43, pp. 21-31.

³¹ R. Schnackenburg sostiene la pertinenza di Gen 1 come sfondo di pensiero per i primi versetti del prologo: il Verbo che era al principio presso Dio (Gv 1, 1). 'È la stessa Parola mediante la quale Dio crea l'universo: "E Dio disse...". Cf. *E il Verbo si fece carne, o.c.*, p. 22.

per farci partecipi della sua pienezza: "della sua pienezza tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia" (Gv 1, 16). Ricorre anche qui il tema del *pleroma* (la pienezza) che abbiamo trovato in S. Paolo.

Come si vede questa teologia giovannea essendo talvolta più sobria di quella paolina, e avendo uno stampo più semitico, ha però con essa notevoli punti di contatto: Cristo rivela il mistero di Dio per la sua condizione intradivina, Cristo è mediatore della creazione è conforme ad essa in certo senso, Cristo è pienezza della ricreazione; questi sono i principali punti di contatto.

2. La riflessione teologico-salvifica di S. Ireneo.

La notevole riflessione di Ireneo di Lione sull'incarnazione del Verbo si svolge in un contesto antignostico. La *gnosi* dei secoli dal I a III d. C. (gnosticismo) costituì un vasto fenomeno di pensiero³², abbastanza vario e complesso, la cui tesi centrale potrebbe essere così riassunta: *l'uomo deve ricordarsi della propria parentela con Dio, potrà così liberarsi da questo mondo e ottenere la salvezza per sé e per gli altri*. Attorno a questo nucleo centrale la gnosi elaborò un'intera ermeneutica della Scrittura, mescolando elementi propri della rivelazione cristiana con altri della cultura e del pensiero dell'epoca. Ciò nonostante gli gnostici ebbero la pretesa di essere una legittima interpretazione del cristianesimo.

Alla base del movimento gnostico c'è un certo sentimento di estraniamento dal mondo e dal cosmo, una visione del mondo come prigione e luogo del male. Lo gnostico sente il bisogno di essere salvato dal male e dall'incompletezza del mondo. Egli interpreta questo desiderio di salvezza come segno di un'alienazione, non si considera appartenente a questo mondo, si sente fuori posto e brama il ritorno alla sua patria: il *pleroma* o mondo della pienezza divina del quale egli si ritiene parte, come un'"asticella".

³² Cf. G. Filoramo, voce: *Gnosi/gnosticismo*, in A. di Bernardino (a cura di), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, II, Marietti, Casale Monferrato 1983-1988, cols. 1462-1450; A. Orbe, *Cristologia gnostica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, Editorial Católica, Madrid 1987.

Ma quando lo gnostico si interroga sulla causa di questo stato di cose, della frattura tra il principio pneumatico e divino che egli scopre in sé e quello più proprio al cosmo, individua nella materia l'elemento di conflitto. Spirito e materia si opporrebbero come la luce e le tenebre: sarebbero due mondi contrapposti che devono anche avere in origine due principi contrari e diversi. La creazione dunque non può essere opera di un Dio buono. Il mondo è l'opera di un Demiurgo segnato in qualche modo dal male.

L'impostazione di fondo del movimento gnostico, vista da una prospettiva cristiana, poneva dunque molti problemi, collegati anzitutto al dualismo appena descritto che riguardava l'ambito della creazione (un Dio buono e un mondo cattivo), e si rifletteva sulle concezioni antropologiche (l'uomo, spirito e materia, libero e imprigionato). Tra le questioni messe in discussione dallo gnosticismo in quest'ultimo ambito si possono annoverare: il valore e il realismo della risurrezione; la necessità della grazia per vedere il Dio trascendente; e la stessa libertà interiore dell'uomo, dal momento che la materia era considerata, in modo platonico, come una sorta di carcere dell'anima. Era dunque l'antropologia cristiana il tema più colpito dalle tesi gnostiche, tuttavia i contrasti si estendevano a molte altre aree della fede. S. Ireneo confuterà queste tesi nella nota opera *Adversus Haereses*, intitolata pure "esposizione e confutazione della falsa gnosi". Egli farà vedere come lo gnosticismo sia un ammasso di dottrine senza coerenza interna, molto diversa dall'armonia e perfezione che presenta la genuina dottrina cristiana. Per questo motivo egli sviluppa un'ermeneutica della vera gnosi (la fede), che non è altro che la considerazione della dottrina rivelata dalla prospettiva del disegno di Dio e della sua unità³³.

S. Ireneo sottolinea dunque in primo luogo *l'unità del disegno divino di salvezza*: creazione e salvezza, Antico e Nuovo Testamento, mondo e uomini; tutto appartiene allo stesso progetto e disegno di Dio. C'è una sola economia di Dio nei confronti del genere umano, un unico piano universale che include tutto quanto. Potremmo dire che in questo egli si colloca in stretta continuità con S. Paolo.

All'interno dell'unità del disegno Ireneo mette in risalto *l'unità*

³³ Cf. lo splendido volume di M.-J. Le Guillou, *Il mistero del Padre*, Jaca Book, Milano 1979.

dell'uomo e della sua salvezza. L'uomo è costituito da corpo (*physis*), anima (*psique*) e spirito (*nous*). Tuttavia l'accento ricade sulla carne³⁴, la salvezza è salvezza della carne, perché l'uomo è stato plasmato all'inizio e come modellato dal Verbo e questa "plasmazione" è la sua carne. Dio scolpi l'uomo dalla terra vergine, perciò l'uomo è immagine di Dio anche nella sua corporeità, porta nel corpo questa immagine.

Il destino che Dio assegnò all'uomo all'inizio era già salvifico, ma in quanto creatura spirituale egli doveva raggiungerlo mediante l'uso della sua libertà. Doveva diventare simile al Padre per ottenere l'immortalità di Dio³⁵. Il peccato non ha cambiato queste coordinate, ma ha tolto all'uomo la possibilità di contemplare Dio. Tuttavia attraverso la storia della salvezza Dio ha voluto riportare l'uomo al suo destino. Un po' alla volta, Dio lo ha fatto progredire nella conoscenza del Padre, lo ha fatto "abituarsi" a stare con Lui, lo ha spinto in avanti nel cammino di salvezza. Ireneo considera la storia della salvezza come il camminare di Dio con l'umanità, per far passare l'uomo "dall'immaturità infantile di Adamo alla piena maturità della figliolanza divina"³⁶. Essa *svela a poco a poco il progetto divino*, il quale si compie totalmente soltanto alla fine della storia. Ma per arrivare a questo momento finale, l'uomo ha dovuto essere guidato da Dio con una premurosa pedagogia.

Qui si inquadra *il senso ireneano dell'Incarnazione*, mediante la quale il Figlio di Dio dona la conoscenza del Padre. L'incarnazione del Verbo non costituisce un normale passo nella storia di salvezza ma introduce una novità radicale. Il peccato rendeva necessario un nuovo inizio della storia e dell'uomo stesso. Ireneo sembra pensare che il Verbo si sarebbe incarnato in ogni caso, tuttavia Egli diventa nella sua venuta il

³⁴ Cf. A. Orbe, Voce *Ireneo*, in A. di Berardino (a cura di), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, II, o. c., pp. 1807 ss. L'autore indica che la *nous* ireneana a volte sembra essere umana e altre volte pare designare lo Spirito divino.

³⁵ In Ireneo salvezza e immortalità sono la stessa cosa; tale immortalità è dell'intero uomo (risurrezione). Cf. *ibid.*, pp. 1810-1811.

³⁶ B. Studer, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa*, Borla, Roma 1986, p. 91. L'autore evidenzia lo schema globale ireneano sia per il singolo che per la storia di salvezza: Padre-Figlio-Spirito (linea discendente)-Figlio-Padre (ascendente).

ricongiungitore, il redentore: compie l'espiazione e ci libera dal diavolo. Dio riprende così la sua opera dall'inizio, la rinnova e la restaura. *Cristo ricapitola* il visibile (perché è carne) e l'Invisibile (perché è Verbo) avendo dunque il primato su tutti gli esseri celesti e terrestri. La storia di Gesù *ricapitola* la storia umana segnata dal peccato e con la risurrezione diviene causa di vivificazione dell'uomo, al quale dona l'immortalità e la filiazione perfetta. Cristo ha mostrato in Sé il Padre e ha suggellato definitivamente l'uomo a immagine e somiglianza di Dio.

Tuttavia, per Ireneo, la ricapitolazione operata da Cristo non è il termine ultimo. Questo supera quella e si colloca nella più alta comunione, nel rapporto con il Padre stesso. La meta definitiva si situa nel Padre, nella conoscenza immediata del Padre possibile solo alla fine dei tempi, una volta che siamo divenuti immortali e figli risorti.

3. Cristo Mediatore, Via e Sacramento di salvezza in S. Agostino

Ci soffermiamo adesso brevemente sulla concezione soteriologica di S. Agostino che ha avuto un largo seguito nella teologia occidentale³⁷.

Agostino considera il ruolo salvifico di Gesù Cristo muovendo da due "coordinate": da una parte l'Essere perfettissimo e Sommo Bene che è Dio, dall'altra l'essere spirituale e corporeo che è l'uomo. L'uomo occupa un posto intermedio nella scala degli esseri e perciò ha rapporti con Dio e con le cose materiali, egli "per inclinazione verso l'essere infimo vive nell'infelicità, per conversione verso l'essere sommo vive nella felicità"³⁸. Tuttavia, l'anima creata a immagine e somiglianza di Dio, non deve aspirare a niente di inferiore all'amore di Dio; quando, dimenticandolo, ama se stessa, perde la sua dignità e non riesce neanche a

³⁷ Si è a volte detto che S. Agostino non si è interessato molto della cristologia. Può essere che a confronto con lo sviluppo da lui dato ad altri argomenti come la teologia trinitaria o l'antropologia teologica, il suo apporto in questo ambito resti più limitato. Esso tuttavia è notevole. In queste righe non possiamo fare altro che abbozzare alcune delle idee fondamentali.

³⁸ Ep. 18, 2.

rimanere in sé, poiché la sua naturale estasi verso la realtà creata la conduce a dissiparsi nelle cose esteriori e a disperdersi nel mondo.

Da qui la tendenza agostiniana ad esprimere con la dialettica di interiorità ed exteriorità la capacità umana di rivolgersi a Dio e al creato. Dio non si annovera tra gli oggetti del mondo e perciò deve essere colto attraverso la via interiore, spirituale: la via dell'interiorità. Secondo la notissima espressione del Dottore africano, Dio è *intimior intimo meo*, più intimo a ciascuno di se stesso, mentre la realtà creata è al di fuori di noi, è esteriore. Il peccato originale che portò l'uomo dalla primitiva unione con Dio alla conversione verso se stesso e verso le creature, fu un passaggio dall'interiorità all'esteriorità, una perdita dell'interiorità in beneficio di quanto si attinge con i sensi. Ma la consegna di se stessi all'esteriorità dei sensi svuota sempre più l'anima, la rende indegna e la orienta verso l'infelicità.

Agostino contempla la grandezza dell'uomo per la sua condizione spirituale: dotato di spirito, l'uomo è immagine del Logos divino e ha come Maestro interiore Dio stesso. Quando vive con rettitudine morale, il Logos lo illumina e lo nutre con il pane della Sapienza³⁹. Il Verbo di Dio è infatti alimento di ogni creatura spirituale, dell'angelo e dell'uomo. Egli nutriva l'uomo anche prima del peccato⁴⁰, ma la caduta di Adamo comportò la perdita di questo beneficio. Agostino spiega con diverse espressioni lo stesso fatto: l'uomo si è riempito di orgoglio, ha voluto fare esperienza della propria potenza, ha cercato di ottenere il proprio bene a scapito del bene comune, ecc⁴¹. In sostanza, l'orgoglio dell'uomo ha distrutto il suo stato di intimità con Dio. Ma con il peccato l'uomo non ha ottenuto nulla di quanto si aspettava, piuttosto ha fatto esperienza della posizione intermedia che gli corrisponde per natura, e il suo rapporto con le realtà corporee, oramai non guidato dall'amore di Dio, lo

³⁹ In questo aspetto Agostino si avvicina parecchio al ruolo illuminatore attribuito al Logos divino dai grandi maestri della scuola alessandrina come Clemente e Origene.

⁴⁰ "Prima del peccato... Dio irrigava l'anima attraverso una sorgente interiore, rivolgendosi alla sua comprensione in modo tale che essa non dovesse raccogliere parole all'esterno; ma essa era appagata dalla sua sorgente, cioè dalla verità che sgorgava dal suo essere intimo". *De genesi contra manicheos*, II, 4,5-5,6.

⁴¹ Cf. alcune di queste formule in G. Madec, *La Patria e la Via. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino*, Borla, Roma 1993, pp. 258-262.

ha condotto a poco a poco, attraverso i sensi, a somigliare alle realtà inferiori⁴².

In base alla dottrina dell'intimità divina che salvava l'uomo all'inizio, e della sua perdita per la caduta nell'uomo esteriore, Agostino non ha dubbi sul fatto che Cristo sia venuto per ripristinare l'uomo nel dono originario. Il peccato ha determinato l'economia dell'Incarnazione⁴³. Il Verbo divino si incarna per parlare al cuore dell'uomo attraverso i sensi, il pane degli angeli diventa pane per i bambini, per gli uomini incapaci di nutrirsi del Verbo in altro modo. Cristo si adatta alle condizioni dell'uomo dopo la caduta e, venendo al mondo, si fa via per l'uomo peccatore. Mediante l'Incarnazione, il Verbo si è fatto via per noi; Colui che, essendo Dio, è meta e patria dell'uomo è divenuto cammino verso il Padre, Mediatore tra Dio e l'uomo, come esprime il noto testo del *De Civitate Dei*:

“Ma poiché la mente stessa cui competono per natura ragione ed intelligenza, è indebolita da certi vizi oscuri ed antichi, non solo per aderire alla luce immutabile e godere, ma anche per poterne sopportare lo splendore, prima di tutto c'è bisogno che [la mente] si inizi e si purifichi nella fede, finché attraverso un graduale risanamento e rinnovamento non divenga capace di tanta felicità. E perché in questa fede possa camminare più fiduciosamente verso la verità, la Verità stessa, Dio Figlio di Dio, ha assunto l'umanità senza perdere la divinità ed ha istituito e fondato la fede stessa, per schiudere all'uomo la via che attraverso l'uomo-Dio arriva al Dio dell'uomo. Egli è dunque il Mediatore tra Dio e gli uomini: l'Uomo Cristo Gesù. Come uomo Egli è mediatore ed è quindi

⁴² “Quando (l'uomo) pretende di essere come Dio, a nessuno sottoposto, per punizione viene precipitato, lontano persino da quel grado intermedio che è lui stesso, in ciò che vi è di più basso, cioè in ciò che fa la felicità degli animali. E così, consistendo il suo onore nell'essere l'immagine di Dio, il suo disonore nell'essere immagine della bestia: l'uomo posto in dignità, non lo comprende: si è assimilato agli animali senza ragione ed è divenuto simile a loro”. *De Trinitate* XII, 11, 16. (*Opere di Sant'Agostino*, IV: *La Trinità*, Città Nuova, Roma 1973, p. 485).

⁴³ “È parola sicura e degna di essere da tutti accolta: Cristo Gesù è venuto nel mondo per salvare i peccatori, dei quali il primo sono io (1 Tim 1, 15). La causa della venuta di Cristo Signore altra non è che quella di salvare i peccatori. Elimina le malattie, elimina le ferite e non c'è motivo di rimedio. Se è venuto dal cielo il grande Medico è perché un grande malato giaceva per terra. Questo malato è il genere umano” *Sermo* 175, 1 (*Opere di Sant'Agostino*, XXXI: *Discorsi*, Città Nuova, Roma 1984, p. 856).

anche la via. Poiché se tra colui che cammina e la meta verso cui cammina si trova in mezzo una via, c'è speranza di raggiungerla; se al contrario essa manca o la si ignora, a che serve conoscere la meta? Contro tutti questi errori c'è una sola via, la più sicura: che Egli sia contemporaneamente Dio e uomo; Dio come meta del cammino, uomo come via attraverso cui camminare”⁴⁴.

Cristo è dunque Mediatore e Via di salvezza. Egli è il medico dell'uomo che lo guarisce con la *Via humilitatis*, con il suo abbassamento e la sua Croce, ma questa medicina divina non agisce solo con la forza dell'esemplarità, ma agisce piuttosto come rimedio intrinseco dell'umanità, attraverso il mirabile scambio che Cristo opera tra la sua giustizia e la nostra miseria⁴⁵. Il tema del sacrificio di Cristo, così sviluppato dal Dottore africano, si inquadra anche in questa cornice: “Egli, nostro sacerdote, prese del nostro e lo offrì per noi; prese la nostra carne e in questa carne divenne vittima, olocausto, sacrificio”⁴⁶. Egli ha così istituito una comunanza con noi, che Agostino esprime volentieri, sulla scia di S. Paolo, con l'immagine del Capo e del Corpo⁴⁷, di Cristo e delle sue membra.

In virtù di questo consorzio la giustizia e la bontà di Cristo, la sua umiltà, che rivela l'amore di Dio per noi, non rimangono qualcosa di esteriore all'uomo, perché attraverso i sacramenti agiscono misteriosamente per la sua salvezza. Il Cristo via di salvezza è anche *sacramentum salutis*. Questo influsso si compie anzitutto nel Battesimo, sacramento dell'inserimento nella Pasqua di Cristo, che permette

⁴⁴ *De Civitate Dei*, XI, 2 (Trad. ital. in *La Città di Dio* (a cura di L. Alici), Rusconi, Milano 1984, pp. 516-517).

⁴⁵ Cf. *Sermo* 185, 1 (*Opere...*, o.c., p. 9) ; *Enarrationes in Psalmos*, 60, 3 (*Opere di Sant'Agostino*, XXIII: *Esposizioni sui Salmi*, Città Nuova, Roma 1984, p. 327). Agostino raggiunge qui una tradizione comune alla patristica latina precedente e alla patristica greca.

⁴⁶ *Enarrationes in Psalmos*, 129,7 (*Opere...*, o.c., p. 229).

⁴⁷ “Tutta la città redenta, cioè l'assemblea e la società dei santi, offre un sacrificio universale a Dio per opera di quel Sommo Sacerdote che nella passione ha offerto anche se stesso per noi, assumendo la forma di servo e costituendoci come corpo di un capo tanto importante. Questa forma egli ha offerto ed in essa si è offerto; in base ad essa Egli è Mediatore, in essa è Sacerdote e Sacrificio”. *De Civitate Dei* X, 6. (Trad. ital. L. Alici, o. c., p. 466).

all'uomo di raggiungere una vita nuova seguendo la scia di Cristo, suo Maestro. L'inserimento battesimale dona all'uomo la fede e i mezzi di purificazione in vista del rinnovamento dell'uomo interiore; attua una vera comunicazione della Passione di Cristo. I misteri di Cristo diventano sacramento per l'uomo perché realizzano in lui il transito pasquale verso il Padre. Il passaggio di Gesù dalla morte alla risurrezione gloriosa è il paradigma di questo rinnovamento interiore, una figura che agisce interiormente nel battezzato come grazia che lo purifica e rinnova⁴⁸.

S. Agostino ha dunque posto l'accento sulla funzione di mediazione, di medicina e di esempio di Cristo. La sua visione del Cristo Mediatore culmina con la risurrezione dell'uomo e con la scomparsa delle figure. Ma proprio in questa situazione di definitiva salvezza dell'uomo sembra esaurirsi, nella meditazione agostiniana, la funzione mediatrice di Cristo e il ruolo della sua Umanità, il che costituisce forse uno dei limiti della sua soteriologia⁴⁹. Nella vita futura il Verbo è considerato come Dio: la Via cede definitivamente il passo alla Patria perché il cristiano raggiunge Dio nell'unità trinitaria. Egli arriva definitivamente dal visibile all'amore e al possesso della realtà invisibile e ultima.

4. Da Anselmo di Aosta alla disputa sul motivo dell'Incarnazione.

Affrontando questa nuova tappa del nostro itinerario facciamo notare che il contesto storico in cui si pone la domanda sul ruolo di Cristo nel periodo medievale è sostanzialmente diverso da quello patristico. Siamo a questo punto in una società cristiana (che deve quindi misurarsi più con la dottrina cristiana che non con il paganesimo o le eresie); in un contesto di pensiero teologico che sta cambiando da un approccio più contemplativo dei *symbola fidei*, legato alla tradizione monastica, a un approccio più scientifico. Sta entrando la teologia dialettica: lo sforzo della ragione umana per penetrare di più nella comprensione della fede attraverso il pensiero analitico e la separazione dei concetti e delle questioni. Questo contesto intellettuale risente in modo crescente dell'influsso

⁴⁸ Cf. su questo punto B. Studer, *Sacramentum et exemplum chez S. Augustin*, "Recherches Augustiniennes" 10 (1975), 88-141.

⁴⁹ La mediazione di Cristo è veramente eterna come l'Incarnazione stessa, per cui non sarà superata neppure nella definitiva escatologia.

della filosofia greca dovuto alla diffusione della metafisica aristotelica. Tutto questo determina un nuovo metodo teologico (*quaestio*)⁵⁰ e un maggiore ricorso agli elementi filosofici nella risoluzione delle diverse *quaestiones*. Per il nostro argomento tutto ciò comporterà a lungo andare una visione più metafisica dell'idea di creazione, ma anche una certa perdita dell'orizzonte biblico del rapporto del Verbo con la creazione, alla quale non è forse del tutto estranea la paura di una visione demiurgica del Verbo. La salvezza dell'uomo, l'Incarnazione e l'opera di Cristo si pongono in genere nella prospettiva della restaurazione e della redenzione, sottolineando quindi il binomio peccato-Incarnazione redentrice. Entro tale contesto si collocano le comprensioni dell'Incarnazione che adesso ci accingiamo a trattare.

a) S. Anselmo e la soddisfazione vicaria di Cristo.

Uno dei principali apporti alla questione sul ruolo di Cristo nel disegno di Dio viene nel periodo medievale da S. Anselmo d'Aosta (nato nel 1034 ad Aosta/Val d'Aosta; †1109 in Inghilterra come arcivescovo di Canterbury). La sua principale opera sul nostro argomento è il *Cur Deus Homo* (1094-1098), una pietra miliare nella soteriologia occidentale fino a qualche decade fa⁵¹. Seguiamo nei punti principali il ragionamento di S. Anselmo in questa opera:

-Peccare e disubbidire Dio è offendere il suo onore che ha messo in ordine tutto.

-Dio *non accorda all'uomo il perdono per pura misericordia* senza una riparazione dell'uomo, perché ciò contrasterebbe con la sua infinita giustizia. L'uomo deve dunque soddisfare per il peccato, deve rendere a Dio l'onore che Gli ha tolto e dovrebbe dare anche di più se vuole veramente compensare con il bene il male fatto. E se ciò non avviene,

⁵⁰ Che è all'origine della nascita della teologia come scienza e che darà vita a quel grande corpo teologico costituito dalle Somme di Teologia.

⁵¹ Su S. Anselmo in rapporto al *Cur Deus Homo* cf. l'introduzione del volume di M. Corbin-A. Galonnier, *Lettre sur l'Incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-Homme*, Paris 1988. Esposizioni e riflessioni sulla sua teoria: B. Sesboue, *Gesù Cristo, l'unico mediatore*, vol. 1, Paoline, Roma 1990, pp. 371-390; J. Galot, *Gesù liberatore*, LEF, Firenze 1978, pp. 214-226.

cioè se l'uomo non soddisfa volentieri, viene imposta da Dio la pena o punizione.

-L'uomo però, in realtà, non può soddisfare perché deve tutto a Dio, e quando fa atti di penitenza non fa che rendere a Dio l'onore che Gli è dovuto, e quindi non paga niente per il peccato già commesso; inoltre il peccato è un male incalcolabile (valore negativo) e di conseguenza riparare il peccato non è alla portata dell'uomo.

-Se la soddisfazione non è alla portata dell'uomo significa che soltanto Dio può soddisfare. Di conseguenza sorge il disegno sull'Incarnazione. La soddisfazione deve essere compiuta quindi da un uomo che sia allo stesso tempo Dio. In quanto uomo corrisponderà a Lui dare soddisfazione (giacché era l'uomo a dover riparare il suo peccato), e in quanto Dio sarà in grado di soddisfare, perché soltanto Dio è in grado di soddisfare, tale potere non appartiene all'uomo.

-Si chiarisce così il motivo dell'Incarnazione ma non il modo in cui la soddisfazione avvenga. Per risolvere tale questione S. Anselmo continua il suo itinerario razionale:

In Cristo anche l'obbedienza umana è dovuta a Dio, perché a rigore l'uomo deve sempre ubbidire al suo creatore⁵² e quindi l'obbedienza di Cristo non serve a cancellare il peccato. Serve invece offrire qualcosa di non dovuto, ma questo è precisamente la sua morte. Cristo offrendo liberamente la sua vita compie un atto al quale non era obbligato (supererogatorio): infatti Egli essendo uomo-Dio non era obbligato a morire né per il peccato né per debolezza⁵³. Quindi poté offrire la sua vita a titolo di

⁵² Non si dice con questo che Cristo sia una creatura. In S. Anselmo il termine *uomo* applicato a Cristo non si interpreta come *uomo assunto* in senso nestoriano; vuole semplicemente indicare la natura umana: cf. M. Serenthà, o.c., p.260. Allora se il Verbo assume la natura umana, assume anche tutto quanto Dio ha stabilito per essa: la legge naturale e le altre leggi, ecc.; e quindi anche l'obbligo principale di lodare e obbedire a Dio. Una missione del Verbo al di fuori di questi inserimenti o aprirebbe un contrasto tra ciò che è buono e ciò che Dio comanda all'uomo o vorrebbe dire che il Verbo non si fa in tutto simile agli uomini.

⁵³ Intendiamo dire che non era sottoposto alla legge della morte (non essendo Egli un peccatore) e neppure era indigente dinnanzi al processo naturale di dissoluzione corporea (poiché possedeva come propria l'onnipotenza divina): perciò era

adeguata soddisfazione per gli uomini.

Questa visione anselmiana fu sentita come originale e interessante e di fatto passò alla tradizione posteriore. Fu accolta da molti per la sua sistematicità e così fu, in genere, accettato che il motivo dell'Incarnazione era stato la liberazione del peccato per mezzo della soddisfazione vicaria. Tuttavia egli ricevette qualche correzione nella sua esposizione:

-in particolare sembrava troppo rigida l'argomentazione in quanto poteva dare l'impressione (per la ferrea logica dell'argomentazione), che Dio necessariamente doveva agire così e dunque poteva venire meno la gratuità dell'opera di salvezza. Perciò autori posteriori collocheranno il ragionamento di S. Anselmo nell'ottica delle ragioni di convenienza, per mettere più in risalto la gratuità e la misericordia di Dio.

Valutazione:

Questa teoria ha ricevuto numerose critiche negli ultimi decenni. È stata accusata di avere poco fondamento nella Scrittura, di applicare alla redenzione categorie più appropriate ad un processo penale che al linguaggio biblico, di essere eccessivamente ancorata alla mentalità di stampo feudale propria del suo tempo, di falsare l'immagine di Dio presentandolo alla ricerca di vendetta, e di altri difetti ancora⁵⁴. Queste critiche sono spesso ingenerose nei confronti del santo vescovo benedettino, anche se possono applicarsi in certa misura alle versioni volgari e successive della sua elaborazione. Se è vero che il punto di partenza del suo pensiero soteriologico è l'onore di Dio, considerato non tanto in se stesso -come attributo divino- ma in rapporto all'uomo, è anche vero che Anselmo considera quest'onore più da una prospettiva dossologica (l'onore come espressione della gloria divina che si riflette

costitutamente libero dalla morte.

⁵⁴ Esse sarebbero: "funzionalismo cristologico" secondo il quale la venuta di Cristo si ridurrebbe al solo aspetto della morte; "incapacità restitutiva", per cui la logica dell'argomentazione richiederebbe il ritorno dell'uomo alla primitiva condizione adamitica come frutto dell'opera di Cristo, il che di fatto non avviene; infine la dissoluzione della storia concreta della Croce in favore di una visione astratta della salvezza. Cf. M. Deneken, *Le salut per la croix dans la théologie catholique contemporaine: 1930-1985*, Cerf, Paris 1988, pp. 44-63.

nell'ordine e nella bellezza del mondo creato⁵⁵) che non prettamente giuridica.

Anselmo poi non ha inteso racchiudere il senso dell'opera redentrice di Cristo nella sua speculazione, ma soltanto mostrare la coerenza della redenzione con argomenti di ragione validi per cristiani e non cristiani⁵⁶. In questo senso egli è riuscito a presentare correttamente e con grande vigore intellettuale la logica dell'atto redentivo che è restituzione del mondo all'amore di Dio operata dall'interno per il dono dell'offerta del Dio-uomo. E che questa offerta opera la perfetta giustizia anche nei confronti dell'amore paterno di Dio.

Ciò detto, conviene anche rendersi conto dei limiti della prospettiva anselmiana; limiti legati da una parte al contesto culturale (senza dubbio è presente un certo influsso della mentalità dell'epoca⁵⁷) e dall'altra al contesto teologico in cui si muove il santo, fortemente dipendente da Agostino, che lo porta ad accentuare alcune dimensioni a scapito di altre, meno elaborate nella teologia dell'epoca⁵⁸. Il che conduce

⁵⁵ Anselmo infatti distingue tra l'onore di Dio nella misura in cui appartiene a Dio stesso (e a questo livello l'uomo non può lederlo) e l'onore di Dio in rapporto alla creatura (cf. *Cur Deus Homo*, I, cap. XIV e ss.)

⁵⁶ "S. Anselmo non è un giurista ma un contemplativo, il cui punto di partenza è il Dio giusto e misericordioso e la cui azione, libera e intelligente, risponde sempre a dei parametri oggettivi. L'azione divina non è mai arbitraria e tanto meno violenta. La sua opera è guidata da motivi di proporzione, rettitudine e giustizia. L'incarnazione e la morte di Cristo corrispondono all'ordine della realtà poiché l'azione divina si attiene all'ordine dell'essere. Redenzione e Creazione vanno di pari passo. La storia è misurata dal vero essere delle cose". O. González de Cardedal, *La soteriologia contemporanea*, Salmanticenses 36 (1989), 280-281. Siamo noi a tradurre.

⁵⁷ Segnala W. Kasper che la teoria è elaborata sullo sfondo culturale dell'ordinamento sociale germanico dell'epoca; ordine basato sul rapporto di reciproca fedeltà tra il signore feudale e il vassallo: "costui ottiene dal suo signore il feudo e la protezione, e partecipa così al suo pubblico potere, in cambio il signore riceve dal vassallo la promessa di fedeltà e servizio. A fondamento dell'ordine, pace, libertà e diritto sta dunque il riconoscimento dell'onore del signore". W. Kasper, *Gesù il Cristo*, Morcelliana, Brescia 1981, p. 308.

⁵⁸ Ho dato qualche indicazione in questo senso nel mio testo: *Dios Padre en el Cur Deus Homo de San Anselmo*, in AA.VV., *El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo*, Atti del

forse ad un restringimento prospettico nella considerazione della Redenzione. Essa non è soltanto la soddisfazione vicaria di Cristo, ma anche la rivelazione del Amore trinitario nella storia e l'attuazione del suo disegno di filiazione sull'uomo. Aspetti questi che non riguardano soltanto il *mysterium Crucis* ma anche l'intero mistero di Cristo, dalla nascita fino all'esaltazione gloriosa, in modo che la Croce, pur restando essenziale per la salvezza umana, non dovrebbe però monopolizzare il senso della venuta del Salvatore.

b) *Orientamenti sul motivo dell'Incarnazione nel periodo medievale.*

Tuttavia già nel XII secolo Ruperto di Deutz (1075-1130), e dipendentemente da lui Onorio di Autun, († 1133/56) si domandano se veramente sia stato il fatto della caduta dell'uomo a determinare l'Incarnazione del Verbo. Sembra a questi teologi che un beneficio così grande quale è l'Incarnazione non possa procedere dalla colpa umana: "questo eterno disegno d'amore non può essere condizionato da una colpa. Se mai è meraviglioso e degno di adorazione che non ne sia stato frustrato"⁵⁹.

Questa corrente sarà poi ripresa dal beato Duns Scoto, il quale sosteneva che l'Incarnazione del Verbo avrebbe avuto luogo anche se l'uomo non avesse commesso il peccato. Scoto indicava come ragione dell'Incarnazione il desiderio di Dio di essere amato da qualcuno al di fuori di Lui in modo supremo. L'Incarnazione è progettata con tale scopo⁶⁰. Altri autori, senza fornire specificamente questa ragione,

XX Simposio Internacional de Teología dell'Università di Navarra (Pamplona 21-23 aprile 1999), Euns, Pamplona 2000, pp. 151-163.

⁵⁹ Rupertus Tuitiensis, *De gloria et honore Filii super Mattheum*, XIII (PL 168, 1628-1629; esiste tr. ital.) cit. da M. Serenthà, o.c., p. 268.

⁶⁰ Scoto presenta l'ordine che esiste nella volontà di Dio secondo questa sequenza: "1° Dio si ama...; 2° Si ama negli altri...; 3° Vuole essere amato da qualcuno che lo possa amare in modo supremo...; 4° Prevede l'unione di quella natura che lo

sostengono che il Verbo si fa carne per venire a Capo dell'universo, di tutto il Creato, per divinizzarci, e vedono la liberazione del peccato non come motivo dell'Incarnazione bensì come uno dei suoi frutti. Tale è la linea scotista.

Con altri teologi dell'epoca, S. Tommaso segue invece la linea anselmiana. Lui conosce l'opinione di Ruperto di Deutz sul motivo dell'Incarnazione e per darne una valutazione nella *Somma di Teologia* distingue idealmente tra due questioni: 1°) se il Verbo si sarebbe incarnato anche nell'eventualità che l'uomo non avesse peccato e 2°) quale sia stato di fatto il motivo dell'Incarnazione.

-In realtà S.Tommaso affronta la prima domanda a partire dalla seconda; egli cerca in primo luogo la risposta alla questione del perché Cristo si è di fatto incarnato nella situazione concreta dell'umanità, e in questo ambito è dell'opinione che nella Scrittura il motivo dell'Incarnazione sia "sempre desunto dal peccato"⁶¹.

-Stabilito ciò, Tommaso può rispondere anche alla prima domanda, quella sul 'possibile', cioè se Cristo si sarebbe incarnato anche a prescindere dal peccato. Qui, il santo teologo è molto prudente. Afferma che Dio *si sarebbe potuto* incarnare anche se non ci fosse stato il peccato, perché "la potenza di Dio non è costretta"⁶². Tuttavia, visto che nella Scrittura l'Incarnazione è vista come rimedio al peccato, non abbiamo motivo sufficiente per pensare che essa sarebbe avvenuta in ogni caso: è preferibile dire che "l'opera dell'Incarnazione è stata disposta da Dio a

amerà in tale modo supremo" *Lect. Paris.*, III, d. 7; q. 4; cit in C. Chopin, *El Verbo Encarnado y Redentor*, o. c., p. 71. Potremmo così riassumere: Dio conosce la possibilità di altri esseri e li predestina alla gloria e alla grazia di amare Dio a cominciare da Cristo, primo predestinato.

⁶¹ *III pars*, q. 1; a. 3: "utrum si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset". "(...) Le cose infatti che dipendono dalla sola volontà di Dio, al di sopra di tutto ciò che è dovuto alle creature, non possono esserci note se non attraverso la Sacra Scrittura, nella quale la volontà divina viene manifestata. Perciò siccome nella Sacra Scrittura il motivo dell'Incarnazione viene sempre desunto dal peccato del primo uomo, è meglio dire che l'opera dell'Incarnazione è stata disposta da Dio a rimedio del peccato, di modo che, non esistendo il peccato non ci sarebbe stata l'Incarnazione".

⁶² *Ibidem*.

rimedio del peccato, di modo che, non esistendo il peccato non ci sarebbe stata l'Incarnazione".

Una breve valutazione di queste posizioni:

- La risposta di S. Tommaso alla domanda sulla possibilità dell'Incarnazione in assenza del peccato sembra essere equilibrata. È meglio lasciar cadere tale domanda e considerare il motivo reale dell'Incarnazione. E quindi bisogna ricorrere alla Scrittura, l'unica in grado di rivelarci le intenzioni intime di Dio:

- Nella Scrittura ha ragione S. Tommaso quando pone l'accento sulla venuta di Cristo come rimedio del peccato; meno ragione ha -mi sembra- quando afferma che il motivo dell'Incarnazione viene "sempre desunto dal peccato" nella Sacra Scrittura. I testi del primato di Cristo sulla creazione esistono e possono essere interpretati come motivo dell'Incarnazione.

Alla luce di questa discussione, la questione del ruolo e della funzione di Cristo nel disegno di Dio rimane in certo modo aperta. Resta l'interrogativo se il più grande bene che l'umanità ha ricevuto dipenda o meno dall'atto storico del peccato. La prima ipotesi sembra introdurre una mancanza di logica nel progetto divino, poiché fa dipendere il bene più grande dell'uomo dal suo maggior male; la seconda appare poco rispondente all'insistenza della Scrittura sulla venuta di Cristo per salvare i peccatori. Forse la difficoltà di trovare una risposta, e le aporie che sembrano sorgere, sono il sintomo di una falsa partenza ed è piuttosto la formulazione della questione ad essere problematica. Infatti si è lasciato in ombra il vero punto di partenza della questione, che dovrebbe interrogarsi sull'intenzione di Dio che progetta il disegno della creazione. Da questo punto di vista ci sembra che la volontà divina di donarsi in pienezza all'uomo non venga mai a mancare, né nei confronti dell'uomo come tale, né nei confronti dell'uomo peccatore. In altre parole, la base del progetto divino sulla creazione è l'offerta di donazione di Sé all'uomo da parte di Dio, la quale non dipende in alcun modo dal peccato, anzi lo precede in modo assoluto⁶³. È invece il modo concreto di realizzazione della donazione divina nella storia che dipende dalle azioni umane, dalla corrispondenza a Dio o dal suo rifiuto; di conseguenza non si può dire che il peccato faccia sgorgare in Dio un amore più grande verso l'umanità di quello che Egli nutrirebbe nei confronti di un'umanità non peccatrice, ma casomai che,

⁶³ Questi aspetti saranno chiariti meglio nella sezione VI, 1, d).

a motivo del peccato, questo amore assuma una forma caratteristica e si riveli per una via più chiara e percepibile per il peccatore, la via dell'Incarnazione e della Pasqua di Cristo. In sintesi, l'atto storico del peccato cambia solo la forma storica della donazione divina, ma non influisce sulla decisione di Dio di donarsi in pienezza all'uomo.

Ciò che invece resta ancora da chiarire è se la prospettiva dell'Incarnazione "a rimedio del peccato" non costringa la mediazione di Gesù Cristo entro certi aspetti o dimensioni dell'orizzonte complessivo dell'uomo e non finisca dunque per rendere "settoriale", anziché "universale", tale mediazione. Se, in altre parole, ci siano aspetti della salvezza umana di cui Cristo non sia mediatore, per esempio tutti quelli che precedettero storicamente il peccato dei progenitori. Se l'uomo nel paradiso era amico di Dio e godeva della sua grazia⁶⁴, ci si può chiedere se i doni di cui allora l'uomo usufruiva fossero già dovuti a Cristo, al Cristo venturo, o se fossero concessi da Dio senza alcun riferimento alla futura opera salvifica del suo Figlio. L'idea che Cristo sia venuto per essere il redentore, non confina Cristo nell'ambito del peccato e delle sue conseguenze?

Quando S. Tommaso collega la venuta di Cristo alla colpa umana non ha nessuna intenzione di relegare Cristo entro l'orizzonte del peccato. Il suo pensiero è più sfumato. Egli infatti sembra ragionare così: il peccato rende conveniente l'Incarnazione; Dio conosce prima della creazione il fatto che l'uomo sarà peccatore e quindi che Cristo s'incarnerà per redimerlo; stabilisce allora che Cristo sia causa di ogni grazia di salvezza, cioè mediatore universale dell'unione dell'uomo con Dio, sia per coloro che verranno dopo Cristo, sia per i Padri dell'Antica Alleanza, sia infine per Adamo. E perciò Cristo media anche la grazia di Adamo prima del peccato originale. Cioè, secondo l'Aquinate, ogni forma di unione dell'uomo con Dio nell'economia 'reale' passa attraverso Cristo, Verbo Incarnato. Lo mostra bene questo testo della *Summa Theologica* in cui alla domanda se per salvarsi sia sempre necessario avere fede nell'Incarnazione, S. Tommaso risponde affermativamente perché per ottenere la beatitudine è necessario che l'uomo abbia fede nei mezzi che ad essa lo conducono⁶⁵. Ma - continua l'Aquinate -

⁶⁴ Cf. CCC, 384.

⁶⁵ Non ci soffermeremo adesso su questa questione e sulla posizione di S. Tommaso in proposito, lo faremo nell'ultima parte del corso. Riteniamo invece opportuno accennare qui alla sua posizione sull'universalità della mediazione di Gesù.

"la via per cui gli uomini possono raggiungere la beatitudine è il mistero dell'Incarnazione e della Passione di Cristo; poiché sta scritto: 'Non c'è alcun altro nome dato agli uomini, dal quale possiamo aspettarci di essere salvati' ".

Ciò però riguarda anche Adamo prima del peccato:

"Perché prima del peccato l'uomo ebbe la fede esplicita dell'Incarnazione di Cristo in quanto questa era ordinata alla pienezza della gloria; ma non in quanto era ordinata a liberare dal peccato con la Passione e con la Risurrezione, perché l'uomo non prevedeva il suo peccato"⁶⁶

Quindi, per l'Angelico ogni forma di grazia nel mondo creato è legata al mistero dell'Incarnazione. Il fatto che, paradossalmente, l'Incarnazione non sarebbe avvenuta se l'uomo non avesse peccato, non significa che in tale eventualità l'uomo sarebbe rimasto senza grazia. Piuttosto, in questo ultimo caso, l'unione con Dio che l'Incarnazione comunica all'uomo avrebbe potuto fecondare per altre vie la storia umana. Ad ogni modo, nella presente economia, la mediazione di Cristo comprende universalmente tutta la grazia, abbraccia ogni forma di unione con Dio⁶⁷. A partire da questo presupposto la riflessione

⁶⁶ *Summa Theologica*, II-II, q.2, a.7c: "Utrum explicitè credere mysterium Christi sit de necessitate salutis apud omnes.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, illud proprie et per se pertinet ad obiectum fidei per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium incarnationis et passionis christi, dicitur enim Act. 4, 12, 'Non est aliud nomen datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri. Et ideo mysterium incarnationis christi aliquid oportuit omni tempore esse creditum apud omnes, diversimode tamen secundum diversitatem temporum et personarum. Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de christi incarnatione secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriae, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit praescius peccati futuri. Videtur autem incarnationis christi praescius fuisse per hoc quod dixit: 'Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae', ut habetur Gen. 2, 24; et hoc apostolus, ad Ephes. 5, 32, dicit 'sacramentum magnum esse in christo et ecclesia'; quod quidem sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse. Post peccatum autem fuit explicitè creditum mysterium christi non solum quantum ad incarnationem, sed etiam quantum ad passionem et resurrectionem, quibus humanum genus a peccato et morte liberatur". Traduzione italiana in S. Tommaso d'Aquino. *La Summa Theologica* vol: XIV, Salani, Firenze 1966, p. 96. Per le citazioni in italiano useremo in seguito questa traduzione. Cf. anche *Summa Theologica*, II-II, q.I, a. 17.

⁶⁷ Invece l'ordinamento dell'Incarnazione al rimedio del peccato nel disegno di

soteriologica dell'Aquinate sarà orientata a illustrare le ragioni di convenienza della via dell'Incarnazione per la salvezza umana, e a mostrare come i singoli misteri della vita di Gesù siano ordinati dalla Sapienza divina al rimedio del peccato e alla comunicazione della grazia⁶⁸.

Considerazione conclusiva sul periodo medioevale: Con questi autori si dà un valido sviluppo della questione sul senso dell'Incarnazione e sul disegno globale di Dio sull'uomo. In S. Anselmo emerge il tema della congruenza dell'essere di Dio giusto e misericordioso con il suo disegno per superare il peccato. L'Incarnazione è vista in quest'ottica. Anche S. Tommaso si orienta in questa direzione, cosa che non gli impedisce però di sostenere una posizione cristocentrica nell'ordine della salvezza, mentre il tentativo di Duns Scoto è di condurre l'Incarnazione a un contesto di pensiero nel quale l'Umanità di Cristo trovi uno spazio non solo in rapporto alla nostra salvezza (S. Tommaso) ma anche in relazione all'insieme della creazione che glorifica Dio. In ultima analisi possiamo dire che ha ragione S. Tommaso quando afferma che la risposta alla questione sul senso dell'Incarnazione deve essere ricercata soprattutto nella Sacra Scrittura.

Dio può condizionare l'interrogativo sul ruolo di Cristo in rapporto alla creazione dell'uomo, ovvero se Cristo, non solo come Verbo ma in quanto *incarnaturus* sia anche determinante per la costituzione dell'umano. Lo stretto legame tra 'Incarnazione' e 'salvezza dal peccato' orienta lo studio della natura umana più verso il Creatore - Dio, il Verbo di Dio, la Sapienza divina - che verso l'Incarnazione (Cristo 'uomo'). Di fatto, S. Tommaso non ha avuto alcun problema a collocare l'antropologia per lo più nella II *pars* della *Summa Theologiae*, cioè prima di parlare di Cristo nella III *pars*. Ed egli studia l'Incarnazione partendo dal presupposto di una natura umana perfettamente definita prima dell'Incarnazione e senza un apparente influsso di questa. In riferimento all'impostazione tomista I. Biffi afferma: "Non abbiamo un'antropologia cristiana sistematicamente collocata in dipendenza di Gesù Cristo, almeno per quegli aspetti secondo cui la comprensione dell'uomo proviene da Lui" (*I misteri di Cristo in Tommaso D'Aquino*, tomo I, Jaca Book, Milano 1994, p. 380). Potremmo perciò dire che il cristocentrismo tommasiano è relativo alla salvezza e non riguarda in modo diretto la progettazione stessa della natura umana.

⁶⁸ Alcuni aspetti della soteriologia tomista saranno trattati più avanti, nelle sezioni VI, 2, b), 2 e VII, 3, b).

5. Cristo, rivelazione di Dio e dell'uomo nel Concilio Vaticano II.

La prospettiva dalla quale il Concilio Vaticano II guarda Cristo fu alquanto diversa da quella medievale: molta acqua era passata sotto i ponti. Nei sette secoli che mediano tra Tommaso d'Aquino e il Vaticano II ebbero luogo eventi e processi di notevole importanza, tra cui la controversia luterana, con la ferma presa di posizione dottrinale del Concilio di Trento e della "controriforma" cattolica, e l'andamento filosofico proprio della "modernità", con i parametri di autonomia, razionalismo, storicismo ed esistenzialismo che caratterizzarono successivamente questo processo⁶⁹. In seguito a queste ed altre vicende la Chiesa venne a trovarsi in un clima ostile e sviluppò, per difendersi, un'apologetica e una dogmatica di stampo razionalistico che prolungava autorevolmente, ma alquanto aridamente, le posizioni dei grandi maestri del medioevo. Infine, la presa di coscienza dell'inefficacia del "muro contro muro" e dei mutamenti di fatto avvenuti nella mentalità comune, finirono per spingere verso un ampio rinnovamento intellettuale ed originarono un nuovo atteggiamento, molto più improntato sul dialogo. I movimenti di rinnovamento biblico, patristico, liturgico e spirituale, che ebbero luogo durante la prima metà del secolo XX, contribuirono a delineare uno spirito più aperto e pluralista nei confronti delle varie realtà umane, e furono assimilati dal Concilio per presentare il messaggio di salvezza con una nuova credibilità dinanzi al mondo.

Il Concilio Vaticano II invita prima di tutto a considerare Gesù Cristo alla luce del mistero trinitario e del piano universale di Dio per la salvezza del genere umano⁷⁰. Mediante il Verbo, sua Immagine, l'eterno Padre ha creato l'universo e lo conserva, offrendo così agli uomini nelle cose create una perenne testimonianza di se stesso. Ogni cosa reca in sé il sigillo di Dio, il riflesso della Sapienza del Padre. Ancora nel Verbo, il Padre nella sua bontà decise di comunicarsi agli uomini, anche dopo il peccato, facendoli partecipi della sua vita divina e della sua gloria (LG 2). Nel disegno del Padre quindi il piano creatore e quello della salvezza

⁶⁹ Rimandiamo a R. Fisichella (a cura di), *Storia della Teologia*, III, Dehoniane, Bologna 1996, pp. 309-473; 559-636; anche J. L. Illanes - J. I. Saranyana, *Historia de la Teologia*, BAC, Madrid 1995.

⁷⁰ Seguo soprattutto: JMS, *Gesù Cristo*, in *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, dir. da S. Garofalo, Unedi, Roma 1969, col. 1184-1198.

sono uniti nella Persona del Figlio di Dio.

Per realizzare questo disegno di salvezza, giunta la pienezza dei tempi, il Padre mandò il suo Figlio nel mondo. L'Incarnazione del Figlio è l'avvenimento centrale della storia dell'umanità, nel quale Dio entra in modo definitivo nella storia del mondo, per assumerla e ricapitolarla in sé; si fa partecipe della storia degli uomini, per dirigerla dal di dentro e condurla al suo fine.

Il Concilio sottolinea il realismo di questo ingresso, necessario per una vera affermazione di quanto appena detto. Non soltanto Gesù è vero uomo ma la sua esistenza è come la nostra, debole, incarnata in un certo ambiente socioculturale, legata alle condizioni reali e concrete di famiglia, lavoro, ecc., che caratterizzano l'esistenza e l'attività degli uomini (GS 22).

Partendo dall'evento dell'Incarnazione il Concilio si muove soprattutto nella prospettiva di una visione di Cristo come rivelatore e come redentore:

a) Gesù Cristo è il rivelatore del Padre. Il Verbo ha dimorato tra gli uomini per far conoscere i disegni di Dio, la sua volontà salvifica universale e per realizzarla. Gesù ha soprattutto rivelato il mistero insondabile del Padre e delle sue vie di salvezza; Dio vuole che siamo figli suoi e viviamo in comunione con Lui per la fede e la carità. Gesù Cristo con la sua presenza, le sue opere e parole manifesta il Padre e se stesso (DV 17). Potremmo dire che Gesù, Verbo di Dio, si rende anche sacramento di Dio, perché, una volta incarnato, le sue azioni e parole realizzano visibilmente l'amore del Padre⁷¹. Allo stesso tempo questa rivelazione si realizza mediante la libera volontà umana di Cristo. Perciò Egli si mostra come il perfetto uomo, Colui che adempie la volontà del Padre alla quale tutti siamo chiamati. Perfetta rivelazione del Padre, il Figlio è anche il rivelatore dell'uomo⁷². Culmine della rivelazione di Dio e

⁷¹ La parola sacramento non appare nei testi del Concilio, applicata a Cristo. Ciò nonostante l'idea è presente e rilevante, p. es. dove si paragona la struttura umana divina di Cristo a quella della Chiesa secondo una "non debole analogia", e si applica poi a quest'ultima la categoria di sacramento (cf. LG 1, 8; SC 2).

⁷² Cost. Past. *Gaudium et Spes*, 22.

dell'uomo, Gesù è portatore dell'intero disegno salvifico. È Lui la Parola definitiva, immediata e diretta, piena e totale rivolta da Dio all'umanità, e ciò vale nei confronti delle parole precedenti che erano sempre molteplici e parziali e nei confronti di ogni tempo perché la sua Parola è eterna.

b) Ugualmente Gesù è il redentore. Egli non soltanto rivela la salvezza ma anche l'attua con le sue opere. La sua umanità è anche lo strumento della nostra salvezza (SC 5). Cristo è perciò sia l'autore della salvezza che il suo principio comunicativo. Con tutta la sua vita, ma specialmente con il mistero pasquale Gesù ha realizzato la salvezza. Egli si è offerto in sacrificio per noi, ci ha redento e riscattato col suo sangue e con la sua risurrezione, l'ascensione al Padre e l'effusione dello Spirito comunica la salvezza alla sua Chiesa e lungo la storia. Liberazione, riconciliazione con Dio e tra gli uomini, trasformazione in nuova creatura, convocazione in un solo corpo ecclesiale: questi alcuni dei linguaggi adoperati dal Concilio per indicare le diverse dimensioni salvifiche.

Gesù è quindi rivelatore e redentore con tutta la sua attività umana. Per il Concilio è tutta l'attività dell'uomo-Dio ad essere salvifica, atta a rivelare Dio e ad attuare la nostra liberazione. Tutta la vita di Cristo ha un valore coestensivamente profetico, sacerdotale e regale. Tuttavia il mistero pasquale occupa un posto speciale nella storia della salvezza. Senza di esso saremmo rimasti nei nostri peccati.

Infine il Concilio sottolinea anche l'unicità e l'universalità della mediazione di Cristo. L'unicità, lo abbiamo visto, dipende dal "chi" egli sia e da ciò che rivela e attua: Gesù è il Figlio Unigenito e realizza la comunicazione della vita trinitaria. Ma il Concilio insiste anche sull'universalità. Il Salvatore non è soltanto per la Chiesa ma per il mondo. Gesù è principio di salvezza per il mondo intero; tutte le realtà devono essere in Lui ricreate, il che svela il senso della storia e del "tempo della Chiesa" (LG 17; AG 7). Si inquadra così la missione della Chiesa che ha la sua ragion d'essere nella volontà salvifica universale, in quel venire di tutti a contatto con Cristo mediante la fede e il battesimo.

6. Rilievi caratteristici della teologia odierna

Cui si tratta soltanto di accennare ad alcuni indirizzi di pensiero della teologia contemporanea che si riferiscono a quanto abbiamo visto

finora, cioè ai diversi modi di avvicinarsi al mistero di Cristo Salvatore e alle diverse accentuazioni che esso ha ricevuto nel corso dei secoli. Gli aspetti che esporrò in seguito sono più o meno comuni ai teologi che s'impegnano a presentare la centralità salvifica di Cristo, anche se esiste una grande varietà di impostazioni nei diversi autori e perciò non sarebbe difficile allungare l'elenco dei rilievi aggiungendo altri indirizzi e accenti particolari. A mio giudizio la teologia contemporanea *recupera due elementi già presenti* nella tradizione patristica e *inoltre, prende un orientamento proprio* sul motivo dell'Incarnazione. Sono quindi tre le considerazioni da fare:

a) Sulla scia dell'ultimo Concilio, della Scrittura e d'Ireneo di Lione, si osserva una *forte ripresa unitaria di tutto il piano di Dio* con uno sforzo di composizione fra Cristo Redentore e salvatore del peccato e Cristo Capo del cosmo, degli uomini e della Chiesa. La figura storica di Cristo e il suo destino finale si configurano al centro del disegno di Dio, che è già preparato nella creazione (*i semina Verbi* di Giustino e dei Padri alessandrini), attuato per mezzo dell'Incarnazione e della vita e pasqua di Cristo, e culminante nel disegno finale escatologico di Dio su tutti gli uomini.

Unità dunque tra creazione-redenzione-escatologia. Cristo mediatore nella creazione, ci ha riscattati e configurati con Lui e ci configurerà definitivamente alla fine dei tempi. Questa concezione porta alla ribalta una maggiore attenzione verso le realtà create che sono come il fondamento della ri-creazione e della trasfigurazione definitiva. Può essere emblematico il seguente testo della *Redemptor Hominis* (n. 8): "In Gesù Cristo, il mondo visibile, creato da Dio per l'uomo -quel mondo che essendovi entrato il peccato è stato sottomesso alla caducità- riacquista nuovamente il vincolo originario con la stessa sorgente divina della Sapienza e dell'Amore" e più avanti al n. 10: "Nel mistero della Redenzione, l'uomo diviene nuovamente 'espresso' e in qualche modo è nuovamente creato. Egli è nuovamente creato!". Come si vede la redenzione è intesa in termini di ri-creazione e quindi -per i connotati cosmici ed escatologici che il termine 'nuova creazione' ha nella Scrittura- in vista del mondo nuovo della fine dei tempi.

b) Non soltanto il disegno globale di Dio ma anche la stessa *storia terrena di Cristo trova una considerazione più unitaria* di quanto non lo sia stata in alcuni esponenti della teologia medievale. Nella costruzione anselmiana si attribuiva molta importanza alla morte di Croce ove si

vedeva il punto culmine per spiegare la redenzione ma il resto dei misteri *poteva passare più in ombra*⁷³. Questo pericolo incombe pure in ogni forma di teologia che faccia coincidere la salvezza con il superamento oggettivo dal peccato, e veda compiuto tale superamento nella passione e la morte di Gesù. La teologia attuale agisce con *due correzioni*:

- da un lato insistendo sul *valore salvifico di tutta la vita di Cristo*. Tutti gli atti e le sofferenze di Gesù, la sua predicazione, i suoi miracoli, la sua fanciullezza e il suo lavoro... tutto è in ordine alla nostra salvezza, e tutto ha valore perché gli è dato sia dall'Incarnazione -il fatto che questa vita umana è la vita del Verbo amato dal Padre- sia dalla missione -il fatto che tutti i misteri sono integrati in un unico progetto di salvezza-.

- inoltre s'indica il *particolare valore che ha il mistero pasquale nel suo complesso* (Passione, Morte e discesa agli inferi, Risurrezione e Ascensione, invio dello Spirito Santo). Il mistero pasquale si vede in certo senso come il riassunto della vita di Cristo e della sua missione⁷⁴ e si evidenzia il rapporto di complementarità tra le diverse parti o momenti del mistero⁷⁵.

Possiamo ricorrere di nuovo alla *Redemptor Hominis* (n. 7) per vedere queste due idee: "Egli, Figlio di Dio vivente, parla agli uomini anche come Uomo: è *la sua vita* stessa che parla, la sua umanità, la sua fedeltà alla verità, il suo amore che abbraccia tutti. Parla inoltre *la sua morte* in Croce, cioè l'imperscrutabile profondità della sua sofferenza e dell'abbandono. La Chiesa non cessa mai di rivivere la

⁷³ Questo rischio non si dà però nella soteriologia tomista perché l'Angelico elaborò una teologia unitaria e dettagliata dei misteri della vita di Gesù a partire dalle prospettive da noi accennate in precedenza.

⁷⁴ Così p. es. M. Schmaus: "È tuttavia nella morte che il valore della vita di Cristo si concentra nel modo più chiaro. Essa segna il vertice della vita terrena di Cristo", *Dogmatica Cattolica*, 11: *Dio Redentore. La Madre del Redentore*, Marietti, Casale 1961, p. 208.

⁷⁵ "La Risurrezione di Cristo -scrive M. Serenità- è risurrezione dai morti: rimanda quindi per essere compressa alla morte di croce. Morte e risurrezione costituiscono l'unico mistero pasquale nel quale si opera la nostra salvezza". *Gesù Cristo, ieri, oggi sempre*, Elle-Di-Ci Torino-Leumann 1986, p. 349.

morte in Croce e la Risurrezione, che costituiscono il contenuto della sua vita quotidiana⁷⁶;

c) la teologia odierna prende un orientamento proprio sul senso del mistero dell'Incarnazione⁷⁷. Essa guarda spesso l'Incarnazione come manifestazione e rivelazione del mistero di Dio e del suo amore. Se nella soluzione anselmiana il punto focale del discorso è *l'onore di Dio e la riparazione* (condizionando, in un certo senso, la glorificazione di Dio attraverso l'Incarnazione, al peccato) in quella scotista è il desiderio di Dio di essere *amato da qualcuno* in modo sommo (col rischio che la Passione diventi qualcosa di accidentale nel disegno di Dio), attualmente si preferisce una soluzione più personalista e trinitaria: Dio, per amore degli uomini, ha deciso di mostrare il proprio mistero, di rivelare se stesso, che è mistero personale di comunione, e lo ha fatto in vista di una nostra partecipazione nel mistero:

-è una *soluzione personalista* che pone in primo piano l'invito di Dio alla salvezza e la risposta umana; il rapporto dell'uomo con Dio non si esprime tanto in termini di ordine (Anselmo) ma è tematizzato come comunione tra persone che entrano in dialogo (Ireneo);

-è una *soluzione trinitaria* perché prende le mosse dal mistero di Dio nella sua unità e nella sua differenza personale, mistero che è rivelato e mostrato all'uomo per renderlo figlio adottivo. L'Incarnazione rende noto il mistero di Dio e segue la logica dell'amore intradivino: attraverso l'Incarnazione, la vita e la kenosi di Cristo seguita dalla Pasqua, si realizza e si esprime nell'economia ciò che si compie in maniera perfetta ed eternamente nella vita immanente di Dio: un dialogo di amore tra il Padre e il Figlio nella unità dello Spirito Santo, dialogo che mediante l'Incarnazione si effonde sul creato per salvarlo⁷⁸.

⁷⁶ Un altro testo dallo stesso numero della Enc. *Redemptor Hominis*: "La Chiesa non cessa di ascoltare la sua parola (di Cristo), la rilegge di continuo, ricostruisce con la massima devozione ogni particolare della sua vita".

⁷⁷ Cf. p. es. l'introduzione che fa P. Sequeri alla cristologia del *Mysterium Paschale* di H. U. von Balthasar, "La Scuola Cattolica" 105 (1977), p. 114.

⁷⁸ "Parlando dei discorsi d'addio di Cristo nell'ultima cena Giovanni Paolo II afferma: "Nel Vangelo di Giovanni si svela quasi la 'logica' più profonda del mistero

In sostanza se S. Anselmo dà il primato al rapporto tra Incarnazione e peccato e Scoto collegava l'Incarnazione alla glorificazione di Dio nella creazione, attualmente la tendenza è a sottolineare di più il raccordo tra Trinità e Incarnazione-salvifica.

La prospettiva che seguiremo in questo corso è quella di considerare che Dio ha creato il mondo per porre nelle creature i suoi benefici e comunicare agli uomini la propria vita (visione d'Ireneo). Ma comunicare la propria vita vuol dire comunicare se stesso nel suo mistero tripersonale. L'uomo infatti è chiamato ad essere in Cristo, un figlio di Dio, partecipando di quell'eterna relazione di amore che congiunge il Padre e il Figlio nell'unità dello Spirito. Dio ha voluto rivelare il suo mistero, indicando allo stesso tempo all'uomo caduto nel peccato il modo di accoglierlo e di vivere di esso, di vivere come un figlio di Dio. Questa sarà la prospettiva dalla quale leggeremo l'Incarnazione e la venuta di Cristo: entro il quadro dell'Alleanza definitiva e personale di Dio con l'uomo.

salvifico contenuto nell'eterno disegno di Dio, come espansione dell'ineffabile comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. È la 'logica' divina, che dal mistero della Trinità porta al mistero della redenzione del mondo in Gesù Cristo" Enc. *Dominum et Vivificantem*, 11. Questo testo sembra considerare l'economia di salvezza come una espansione della "Theologia" e ritrova in tale effusione la logica più profonda del disegno di Dio.

L'analisi della parte introduttiva ci ha permesso di cogliere lo stretto legame e il radicamento della salvezza umana nell'intero mistero di Cristo e nella sua storia.

Siamo adesso in grado di entrare nel corpo del corso che affronta lo studio dell'opera salvifica di Cristo. Gesù è il mediatore della nostra salvezza, che egli stesso realizza con la sua missione. Egli infatti ha portato a termine una missione singolare, unica e definitiva, per cui non dobbiamo aspettare più un altro Salvatore: "i ciechi recuperano la vista, gli storpi camminano, i lebbrosi sono guariti..." (Mt 11, 3). La missione di Cristo, conclusasi con la sua elevazione pasquale e l'invio dello Spirito Santo, è la rivelazione del mistero di Dio e la realizzazione della redenzione dell'uomo. In essa rifulge il disegno divino di salvezza del quale Gesù è il mediatore unico.

Lo studio della mediazione salvifica di Cristo può però essere affrontata in vari modi e da diverse prospettive. In questo corso noi abbiamo scelto due approcci complementari che corrispondono rispettivamente alla parte I e II del nostro testo. Il primo approccio fa leva sulla considerazione complessiva dell'opera di salvezza. Essa non cerca tanto di stabilire il senso salvifico delle singole azioni di Gesù, ma guarda piuttosto a ciò che queste hanno in comune, cioè al fatto di essere manifestazione della sua persona e attuazione della salvezza che egli è venuto a portare. Si tratta di una considerazione della mediazione di Cristo in senso *intensivo* o sincronico, che permette poi di inquadrare meglio lo studio successivo. Il secondo approccio considera l'evento di salvezza sotto la categoria di "missione": la storia di Gesù è l'adempimento della missione affidatagli dal Padre. La materia dello studio è anche in questo caso la mediazione salvifica di Cristo, ma considerata in senso *estensivo* o diacronico, in modo da tener conto dei singoli misteri della vita di Gesù e della loro ordinazione e rapporto interno.

PARTE I: GESÙ CRISTO MEDIATORE DI SALVEZZA

Questa prima parte del corso studierà la valenza teologica della mediazione salvifica di Cristo e ne analizzerà i singoli elementi.

Il punto di partenza è dato dalla Rivelazione. Dio ha voluto instaurare un rapporto di salvezza con gli uomini e si è servito spesso di personaggi scelti, uomini che, per volontà di Dio, hanno avuto il compito di trasmettere la salvezza, hanno compiuto un'opera di mediazione. Ma il mediatore per eccellenza è Gesù Cristo che incarna personalmente Dio. Perciò noi parleremo *in un primo momento della funzione mediatrice di Cristo* in rapporto alla mediazione dell'Antico Testamento, cercando di cogliere la rilevanza della mediazione di Gesù, orientati dal senso di mediazione presente nell'Antico Testamento e culminante nel Nuovo (Tema 3). *In un secondo momento* si passerà a una riflessione più analitica tendente a cogliere *gli elementi strutturali della mediazione salvifica di Gesù* (Tema 4). Si tratterà qui di presentare in modo più dettagliato la caratteristica distintiva della mediazione di Gesù e il rapporto tra i vari elementi che la costituiscono o determinano. Come conclusione di questa prima parte parleremo dell'unicità e universalità della mediazione salvifica di Gesù. Avremmo così il bagaglio di conoscenze necessarie per meditare nella seconda parte del corso il contenuto salvifico dei singoli misteri della vita di Cristo.

TEMA III: LA MEDIAZIONE DI CRISTO NELLA PROSPETTIVA DELL'ALLEANZA.

Lettura consigliata: M. Bordoni, *La venuta di Gesù di Nazareth nel quadro delle attese storiche d'Israele*, I, in *Gesù di Nazaret*, vol. II, Herder-PUL, Roma 1982, pp. 10-30.

1. Mediazione e Alleanza.

a) Nozione e struttura fondamentale delle alleanze veterotestamentarie.

La teologia biblica contemporanea ha messo in grande rilievo la categoria di Alleanza quale schema interpretativo fondamentale del rapporto tra Dio e l'umanità⁷⁹. Nell'Antico Testamento, la nozione di Alleanza si profila a poco a poco sulla base dei principali interventi di Dio nei confronti dell'umanità e della sua scelta del popolo d'Israele, e si arricchisce con la memoria e la riflessione che Israele fa su quegli eventi. Dal punto di vista linguistico la parola 'alleanza' traduce l'ebraico *berit* (resa in greco quasi sempre con *diathēkē*); la realtà dell'Alleanza è, tuttavia, richiamata anche laddove non si usano questi termini ma si fa riferimento ad una comunione o relazione istituita da Dio, che richiede una risposta da parte dell'uomo⁸⁰. Tra gli eventi fondativi della nozione di Alleanza nell'Antico Testamento bisogna ricordare la promessa fatta da Dio ad Abramo di dargli una discendenza numerosa, una terra in

⁷⁹ Cf. W. Eichrodt, *Teologia dell'Antico Testamento*, I: *Dio e il popolo*, Paideia, Brescia 1979, p. 29; A. Bonora, Voce: *Alleanza* in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1988, pp. 21-35.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 22.

eredità e di essere il suo Dio⁸¹, nonché l'intero evento della liberazione dall'Egitto che fu seguito dal patto sinaitico e, infine, la promessa di Dio al re Davide di costruirgli una casa (una dinastia) che avrebbe regnato per sempre. Si parla dunque dell'Alleanza di Dio con Abramo⁸², con Mosè⁸³ e con il re Davide⁸⁴ cui va aggiunta l'Alleanza con Noè⁸⁵ in cui l'autore sacro riprende la benedizione iniziale di Dio sul mondo nella nuova situazione determinata dal peccato⁸⁶.

Ma in che cosa consiste l'Alleanza e quali elementi la costituiscono? L'idea di Alleanza si chiarisce a partire dal fatto che tutte le alleanze presentate nella Scrittura hanno "un comune denominatore: l'assoluta, libera e gratuita iniziativa di Dio di salvare l'uomo istituendo con lui un vincolo che implichi l'adesione libera dell'uomo"⁸⁷. L'Alleanza è infatti un'iniziativa salvifica di Dio, il quale rende nota a qualcuno la sua volontà di costituire un ordinamento stabile, fondato su particolari mezzi, per poter mostrare la sua benevolenza (salvezza) a coloro che sono chiamati ad aderirvi e che liberamente aderiscono⁸⁸.

⁸¹ Dio conferma questa alleanza a Giacobbe, che Dio stesso benedisse e il cui nome cambiò in Israele. Cf. Gn 35, 9-13.

⁸² Gn 15, 18, 17 1-21 (con Isacco: 17, 19-21).

⁸³ Es 19 ss.

⁸⁴ 2 Sam 7, 8-16.

⁸⁵ Gn 6, 18; 9, 9-17.

⁸⁶ Dio benedisse il mondo appena creato ma l'abbondanza del peccato sembrò mettere alla prova tale benedizione. Dopo il diluvio Dio benedisse di nuovo la creazione sopravvissuta alle acque, con termini abbastanza simili a quelli della benedizione iniziale. Cf. A. Bonora, *Noè: un'alleanza per tutti i popoli*, in "Parola, Spirito e Vita" 16 (1987), 9-23; ID. *La promessa impegno di Dio con il mondo Gn 9, 8-17*, in "Teologia" 7 (1982) 37-45.

⁸⁷ A. Bonora, Voce: *Alleanza*, o.c., p. 31.

⁸⁸ Quasi sempre nella traduzione dei LXX l'ebraico *berit* viene reso con *diathēkē* anziché con *synthēkē* o termini equivalenti che avrebbero sottolineato di più il carattere bilaterale del patto. I traduttori greci "giunsero evidentemente alla conclusione che dal punto di vista del contenuto non si trattava di una intesa bilaterale - *synthēkē* -, ma di una *diathēkē*, di una disposizione, nella quale non si uniscono due volontà, ma una volontà stabilisce un ordine. La ricerca esegetica è oggi unanimemente della

Di conseguenza nelle varie alleanze instaurate da Dio troviamo:

a) all'origine, un atto divino per comunicare a qualcuno la volontà di Dio di costituire un legame o una relazione nuova in favore di una collettività umana.

Le alleanze prendono di regola il nome dal personaggio (Noè, Abramo, ecc.) che rappresenta il primo destinatario dell'iniziativa divina e lo strumento per attuare l'alleanza.

Data l'indigenza umana nell'ambito della salvezza, Dio interviene nella storia per instaurare un rapporto che dia all'uomo la possibilità di condurre una vita più degna.

b) La nuova relazione è instaurata sulla base di particolari disposizioni divine che i destinatari dell'Alleanza devono custodire. In questo senso l'Alleanza non si riferisce a una volontà divina da compiere in un istante preciso ma costituisce un ordinamento duraturo, stabilito da Dio, e sotto il quale l'uomo può vivere in vista di una salvezza.

Nell'Alleanza noaitica questo ordine coincide con quello dato alla creazione stessa, per cui in questo caso si tratta di una alleanza cosmica. Nelle altre alleanze, Dio stabilisce quest'ordine mediante beni, mezzi di salvezza o promesse che costituiscono il contenuto specifico di ogni alleanza: l'Alleanza con Abramo ruota attorno alla fede nella vicinanza dell'unico Dio (convinzione monoteistica), che nel caso del Patriarca è provata in diversi momenti, e che ha come segno la circoncisione dei maschi; con Mosè l'ordine è costituito anzitutto dalla pratica della legge e dal culto sanciti da Dio, in cui si rende tangibile la fede richiesta da Dio ad Abramo; con Davide Dio aggiunge all'alleanza mosaica la promessa messianica di una casa, la casa di Davide. Egli estende le sue promesse di salvezza garantendo alla stirpe di Davide un regno eterno, e chiede in cambio la fiducia nella speciale protezione offerta da Dio alla stirpe di Davide⁸⁹.

convinzione che gli autori della Settanta hanno in tal modo inteso correttamente il testo biblico" J. Ratzinger, *La Nuova Alleanza. Sulla teologia dell'Alleanza nel Nuovo Testamento*, in "Rassegna di Teologia", 36 (1995), p. 10.

⁸⁹ Si rilegga l'episodio del re Acaz e il profeta Isaia in Is 7, 14.

c) La stabilità dell'ordinamento istituito garantisce il perdurare di una comunanza di vita tra Dio e i destinatari dell'Alleanza, una unione mutua incentrata sul contenuto concreto di ogni alleanza. Dio resta fedele a coloro che aderiscono all'alleanza e la rispettano, e accorda loro i beni della salvezza⁹⁰. D'altra parte, Egli esige dagli alleati un atteggiamento di fede e di obbedienza che si materializza nell'adempimento delle particolari disposizioni divine contenute in ogni alleanza.

b) La doppia mediazione delle antiche alleanze

Nelle alleanze dell'Antico Testamento il rapporto tra Dio e gli alleati è mediato ad un duplice livello. Da una parte, come abbiamo osservato, ogni alleanza ha delle caratteristiche particolari che la contraddistinguono, ciascuna ha un contenuto proprio. La più rappresentativa in questo senso è l'alleanza mosaica, nella quale la Legge e il culto sono forme stabili di mediazione del rapporto dell'uomo con Dio. Entrambi hanno origine nell'iniziativa divina perché è stato Dio a dare a Mosè la Legge e a comandare il modo di celebrare il culto. Il primo e superiore livello della mediazione è dunque l'ordinamento concreto proposto da Dio in ogni alleanza.

Proprio il carattere stabile dell'alleanza dà luogo inoltre all'esistenza di un'altra forma di mediazione. Abbiamo già osservato il fatto che ogni patto comporta in primo luogo la scelta di un personaggio al quale la volontà di Dio viene proposta, affinché egli l'accolga e diventi lo strumento della sua attuazione e trasmissione. Anche questo personaggio esercita, di conseguenza, una certa forma di mediazione dell'alleanza.

⁹⁰ Le varie forme di alleanza sono istituite da Dio in vista di una salvezza. Non manca mai l'elemento della benevolenza divina, della sua benedizione, la quale si rende tangibile anche nella concreta storia degli individui e dei popoli. Inoltre a volte Dio promette anche altri beni. Ad Abramo e a Mosè promise una terra feconda perché potessero dimorarvi stabilmente, a Davide un discendente che avrebbe regnato per sempre. Gli elementi di salvezza presenti in ogni alleanza sono come il frutto dell'alleanza stessa e il pegno di altri beni nascosti e divini. Essi, mentre proclamano che Dio è e vuole essere il salvatore dell'uomo, orientano verso l'idea di una salvezza piena e definitiva.

Talvolta questi personaggi non mediano soltanto nei confronti della collettività alleata ma addirittura dinanzi a Dio, come accade nel noto brano di Es 32, 7-14, in cui Mosè intercede affinché Dio non distrugga il popolo colpevole d'idolatria⁹¹. L'Antico Testamento non ama usare il termine "mediatore" per riferirsi a queste figure di Padri e dei Patriarchi⁹², ma è chiaro che la loro funzione ha la forma di una mediazione⁹³.

Nell'alleanza mosaica questa funzione mediatrice diventa istituzionale. La necessità di trasmettere a tutti i mezzi di salvezza dati da Dio a Mosè (anzitutto la Legge e il culto) è all'origine dell'istituzione sacerdotale, mentre l'istituzione monarchica e il fenomeno del profetismo tendono a garantire la fedeltà d'Israele alla sua vocazione di popolo scelto da Dio per l'Alleanza. Re, sacerdoti e profeti svolgono anche un ruolo di mediazione per mantenere vivo e operante il Patto nel cammino storico d'Israele:

– la monarchia sorge all'epoca di Samuele malgrado le sue resistenze a istituire una monarchia (Cf. 1 Sam 8). Il popolo aveva chiesto a Samuele un re. A quanto pare non volevano avere come giudice uno tra i figli di Samuele perché non erano all'altezza umana e morale del padre, e chiedono a Samuele di dare loro un re che li renda simili agli altri popoli. Il tentativo è di concentrare il potere, beneficiandosi dell'unità politica e organizzativa che ciò comporta. Samuele cerca di resistere perché Jhwh è l'unico Signore del popolo, ma alla fine acconsente al loro desiderio e viene a conoscenza del fatto che Dio approva la sua decisione.

* La missione principale dei re è quella di salvare il popolo dai nemici; è, in questo senso, un guerriero che segue la strada intrapresa da Mosè con la liberazione dagli egiziani, ma è anche colui che giudica le questioni discusse e che protegge i poveri e gli umili. Egli è considerato come un rappresentante di Jahvè.

⁹¹ Anche Abramo intercede per Sodoma nel racconto di Gn 18, 22-32.

⁹² Il termine "mediatore" appare raramente (cf. Gb 9, 33), forse per mettere in risalto la trascendenza di Dio.

⁹³ Mosè resta il primo e più grande mediatore nell'Antico Testamento, perché attraverso di lui si rinnova l'Alleanza con i patriarchi, vengono stabiliti la Legge e l'ordinamento basilare del culto e su di lui grava la responsabilità del popolo che egli stesso sempre sentiva in prima persona

* Il periodo regale darà vita alla figura del Re-Messia, atteso liberatore del popolo, ma anche - ai tempi della dominazione romana - alle tentazioni di un messianesimo soltanto umano;

– l'istituzione del sacerdozio in Israele precede quella monarchica. Secondo il Pentateuco, il sacerdozio propriamente detto venne affidato ad Aronne (della tribù di Levi) ed ai suoi figli (Es 28, 1). Poi l'intera casa di Levi fu scelta da Dio per funzioni tipiche legate al sacerdozio: trasferimento dell'Arca dell'Alleanza, servizio del culto e benedizione del popolo (Dt 10, 8). In genere i sacerdoti sono portatori della benedizione di Dio per il popolo, con quanto questa comporta di fertilità e di vita, e si occupano del culto divino. In particolare, poiché il popolo non è sempre fedele e non lo sono neanche i singoli membri, i sacerdoti provvedono alla loro purificazione. In questo modo ripristinano il popolo nella dignità corrispondente all'Alleanza.

*L'esperienza della fragilità umana è quindi una delle componenti fondamentali a cui cerca di sopperire l'istituzione del sacerdozio dell'AT;

– il profetismo. Profeta è colui che rivela la parola di Dio e trasmette al popolo i suoi disegni. Mosè è il profeta per eccellenza perché ha trasmesso al popolo la Legge.

*Attraverso i profeti, Dio comunica al popolo la sua volontà e i suoi progetti di salvezza significati nella concretezza degli avvenimenti storici. Il profeta non è colui che spiega la legge (questo è piuttosto funzione del sacerdote) ma colui che trasmette una parola viva e attuale che gli è stata comunicata da Dio. La parola profetica è efficace: porta con sé una forza vitale che realizza ciò che il profeta dice; ma allo stesso tempo è impegnativa: coinvolge pure la persona del profeta, la sua esistenza, i suoi beni. Il profeta testimonia con la sua vita la Parola di Dio.

Monarchia, sacerdozio e profetismo mediano dunque differenti aspetti del rapporto di Dio con il popolo. Essi non trovano la propria ragion d'essere in loro stessi, ma esistono in funzione del rapporto di Alleanza voluto da Dio e per il bene di questo. Il divino ordinamento è, in ultima analisi, la realtà da custodire e salvaguardare, perché tramite essa Dio è presente e operante in mezzo al popolo. Re, sacerdoti e profeti trasmettono al popolo qualcosa che va al di là di loro stessi e che viene da Dio: il suo giudizio, la sua benedizione, la sua parola. E comunicando i beni divini, si rendono in qualche modo idonei a

presentare a Dio le necessità del popolo. In questo senso, essi sono mediatori umani dell'Alleanza alla quale servono e dalla quale dipendono.

c) L'unificazione in Cristo Gesù delle forme di mediazione dell'Antica Alleanza

Lo stretto rapporto tra mediazione e Alleanza è capito e ripreso dagli scritti del Nuovo Testamento. Certamente anche qui il termine 'mediatore' (*mes·thj*) è poco frequente, ma l'idea invece di Cristo mediatore e di un'azione di mediazione è diffusa dappertutto, e anche nel Nuovo Testamento va di pari passo con l'idea di Alleanza⁹⁴.

Per averne prova basta limitarsi ai testi dove appare esplicitamente il termine: 1 Tm 2, 5-6 ed Eb 8, 6; 9, 15; 12, 24.

-1 Tm 2, 5-6: "Uno solo, infatti, è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù che ha dato se stesso in riscatto per tutti". Gesù è l'unico e definitivo mediatore di fronte alla molteplicità di mediatori dell'AT, che preparavano la sua venuta; è mediatore nella sua umanità: 'l'uomo Cristo Gesù' e per la sua opera di riconciliazione: Lui "offre se stesso in riscatto per molti"⁹⁵. L'idea del riscatto richiama il contesto di Alleanza, sia perché l'espressione evoca il cantico del servo di Jahvé⁹⁶ nel quale si sarebbe stabilita l'Alleanza, sia perché Dio riscattò il suo popolo dalla schiavitù d'Egitto⁹⁷.

⁹⁴ L'idea di Cristo mediatore si esprime nel NT con molti termini e categorie. Spesso si dice che Cristo è l'Autore della salvezza; che è l'unica via vivente che porta a Dio: nessuno arriva al Padre se non attraverso Lui (cf. Gv 14,6); che bisogna essere uniti a Lui (cf. Gv 15, 1-17), perché è venuto per unire Dio e gli uomini, per formare con gli uomini un solo mistero di comunione... Sono forme e modi diversi di esprimere la stessa idea e di presentare la ricchezza della mediazione di Cristo e del rapporto che in Lui abbiamo con Dio. Questa maggiore ricchezza, questa sovrabbondanza di espressioni che si trovano nel NT in rapporto all'idea di mediazione, vogliono mettere in rilievo la differente qualità di questa mediazione nei confronti di quella conosciuta dall'Antico.

⁹⁵ Cf. C. Spicq, DBS 5, col. 1040-1044.

⁹⁶ Cf. Is 53, 10.

⁹⁷ La liberazione dell'Egitto, base dell'Alleanza sinaitica, viene espressa spesso nella Scrittura in termini di riscatto (cf. Dt 7, 8; Sal 106, 10).

-Eb 8, 6: "Ora invece egli (Cristo) ha conseguito un ministero tanto più eccellente quanto migliore è l'Alleanza di cui è mediatore, essendo questa fondata su migliori promesse". Gesù perfeziona l'Antica Alleanza, non soltanto come legislatore, ma in senso più efficiente, più influente. L'impotenza di ottenere una salvezza totale nell'Alleanza antica viene definitivamente superata con Cristo. Si compiono le profezie di Geremia ed Ezechiele sui tempi messianici: "scriverò la mia legge nei loro cuori..." (Ger. 31, 34).

-Eb 9,15 e 12, 24 uniscono pure Mediazione e Alleanza. Il primo testo dice: "Per questo egli è mediatore di una nuova Alleanza, perché essendo ormai intervenuta la sua morte in redenzione delle colpe commesse sotto la prima Alleanza, coloro che sono stati chiamati ricevono l'eredità eterna che è stata promessa", e il secondo "Voi vi siete invece accostati (...) al Mediatore della Nuova Alleanza e al sangue dell'aspersione dalla voce più eloquente di quello di Abele".

Questi testi dunque accostano le nozioni di mediazione e di alleanza; tuttavia l'unità che esiste nel Nuovo Testamento tra queste due realtà è decisamente maggiore di quella che si riscontra nell'Antico, poiché il Nuovo Testamento presenta Cristo non solo come Mediatore della Nuova Alleanza, ma anche come Contenuto e Sorgente dei beni di salvezza veicolati dall'Alleanza. Nel Nuovo Testamento la figura di Cristo tende ad assumere in una sintesi superiore la pluralità di figure, di mediazioni e di contenuti presenti nelle varie alleanze dell'Antico Testamento e si presenta come quella realtà di cui tale pluralità era solo ombra e prefigurazione⁹⁸. S. Paolo usa un'espressione che riflette bene questa unificazione: egli parla del "disegno eterno attuato in Cristo Gesù" (Ef 3, 11) e si serve spesso dell'espressione "in Cristo Gesù" per indicare che Cristo è sia l'autore della nostra salvezza sia il "luogo" o l' "ambito" in cui essa avviene e si svolge. La salvezza viene da Cristo ma è anche conformità con Lui; la "vita nuova" del battezzato e della Chiesa è partecipazione della vita di Cristo⁹⁹. Il disegno del Padre "è di ricapitolare

⁹⁸ "Nessuno dunque vi condanni più in fatto di cibo o di bevanda, o riguardo a feste, a noviluni e a sabati: tutte cose queste che sono ombra delle future; ma la realtà invece è Cristo!" (Col. 2, 17).

⁹⁹ Cf. R. Penna, *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione, commento*, EDB, Bologna 1988, p. 81; M. A. Seifrid, *Voce In Cristo*, in G. F. Hawthorne - R.P. Martin - D. G. Reid (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp.

in Cristo tutte le cose”¹⁰⁰, perciò il nuovo e definitivo ordinamento che Dio stabilisce attraverso Cristo è radicalmente caratterizzato dalla presenza trasformante di Gesù stesso, “il quale - come afferma S. Paolo - per opera di Dio è diventato per noi sapienza, giustizia, santificazione e redenzione” (1 Cor 1, 30). In rapporto all’Alleanza Cristo è “tutto”, cioè Mediatore, Contenuto e Fonte di salvezza.

Queste considerazioni mettono in risalto la novità dell’Alleanza definitiva ed eterna. Esse attribuiscono a Cristo un ruolo centrale, sia nell’instaurazione dell’Alleanza, sia nella caratterizzazione dell’ordinamento ultimo e definitivo stabilito da Dio per l’umanità (punto di arrivo delle precedenti alleanze), sia, infine, nella donazione dei frutti salvifici dell’Alleanza. Questa particolare unificazione in Cristo degli elementi costitutivi della nozione di Alleanza è in sintonia con la singolare identificazione fatta dal profeta Isaia tra la persona del servo di Jahvè e l’Alleanza. Infatti, dopo aver presentato nel primo canto la figura del servo Eletto e Diletto da Dio, il profeta afferma che il Signore ha formato e stabilito il servo “come alleanza del popolo e luce delle nazioni” (Is 42, 6), dichiarazione che viene ripetuta nel secondo canto: “Dice il Signore: Al tempo della misericordia ti ho ascoltato, il giorno della salvezza ti ho aiutato. Ti ho formato e posto come alleanza per il popolo, per far risorgere il paese, per farti rioccupare l’eredità devastata, per dire ai prigionieri: Uscite, e a quanti sono nelle tenebre: Venite fuori” (Is 49, 8-9). La figura di Gesù è qui profeticamente identificata con l’Alleanza in quanto che Gesù è destinato a stabilire l’Alleanza ma anche a costituire il contenuto specifico di essa e a comunicarne i benefici. Ciò che Dio stabilisce per l’umanità mediante Cristo è di aderire a Cristo stesso per poter partecipare delle ricchezze divine che in Lui si trovano.

Da questa prospettiva, la mediazione di Cristo si pone in continuità con quella dell’Antico Testamento ma allo stesso tempo *la supera* totalmente e corregge quanto d’imperfetto e non compiuto poteva avere quella. Nei paragrafi successivi ci soffermeremo a paragonare le figure classiche dei mediatori dell’Antico Testamento con la figura di Cristo mediatore. Il tentativo è di cogliere con più ricchezza di sfumature gli

850-856.

¹⁰⁰ Ef 2, 10.

elementi di continuità e di diversità della mediazione di Cristo, per illustrare e approfondire quanto abbiamo espresso fin qui.

2. Cristo Re e pastore.

a) Il Regno di Dio nell’Antico Testamento.

La regalità di Dio nell’Antico Testamento è incondizionata. Si potrebbe dire che essa *coincide inizialmente con la trascendenza divina*. Dio è il Signore che domina sul cosmo, che stabilisce le varie alleanze e domina anche in virtù di queste. Tramite l’Alleanza sinaitica Jhwh è in un modo particolare sovrano e Signore d’Israele: “Ora se vorrete ascoltare la mia voce e custodire la mia Alleanza, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli perché mia è tutta la terra. Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa” (Es 19, 5-6). Israele vive come comunità attorno all’Arca dell’Alleanza. Lì sta il trono di Dio in mezzo al suo popolo e indirettamente in mezzo al mondo.

La situazione *cambia parzialmente con l’istituzione della monarchia* in Israele all’epoca di Samuele. Allora il re appare come rappresentante di Dio, come colui che promuove gli interessi dell’Alleanza, ma anche colui che in ultima analisi giudica le vicende del popolo. Per svolgere questa missione, la cui origine è sacra, i re sono ‘unti’; la regalità si chiama, quindi, messianica. La missione regale comporta pure un aspetto politico e terrestre, giacché Israele è in mezzo agli altri popoli e deve difendere i propri interessi. Tra i re spicca soprattutto Davide. Nel suo periodo s’intravede la figura di un Messia Re che sarà definitivo (profezia di Natan 2 Sam 7-11; Sal 88, 132, 2, 110) che avrà lui come figura.

Durante le travagliate *vicende della storia d’Israele* l’idea stessa di Regno di Dio si arricchisce e si pone in relazione con la preparazione di Israele ad accoglierlo.

a) Anzitutto resta chiaro che non possono essere coincidenti Regno di Dio e regno dei re d’Israele. I re non sono spesso all’altezza del loro compito, e perciò il Regno di Dio ha sempre un riferimento escatologico, di speranza di compimento nel futuro. Nei Ps 93, 97, 9,...., si vede come alla fine dei tempi tutti si sottometteranno a Dio. L’idea di Regno è in primo luogo escatologica.

b) L'aspetto escatologico viene inoltre accentuato dal *profetismo*: ci sarà il 'giorno di Jhwh', quando Lui giudicherà le nazioni e radunerà definitivamente il suo popolo. I profeti capiscono questo intervento di Dio come un rinnovamento del popolo nel senso etico e religioso, come un definitivo rinnovamento morale. Tale sarà il compito del re-Messia, che incarna personalmente le attese più elevate d'Israele. I profeti si compiacciono nel descrivere i frutti dell'opera del Messia-re, sarà un uomo giusto in un regno di pace ed in un universo riconciliato, che comprenderà anche i poveri e gli oppressi, che hanno particolare bisogno di salvezza. Tale è il *messianismo regale profetico* di Is 7, 10-17; 11, 1-9; Mic 5, 1-3, ecc.

c) Con l'esilio e il crollo della dinastia davidica *si purifica il concetto di Regno di Dio*, si accentuano di più i tratti profetici di quelli regali e si sviluppa la dimensione universale di apertura a tutte le nazioni. La restaurazione d'Israele non è più l'opera di un re potente ma piuttosto di colui che è fedele a Dio, del "resto d'Israele", che osserva la sua legge. È il momento del poema del Deutero-Isaia del "Servo di Jhwh" (attribuito più o meno all'epoca del crollo di Babilonia verso il 560 a.C.), che riscatta il popolo con la docilità a Dio nella sofferenza¹⁰¹. Ma la figura collettiva non è molto credibile e si rileggono i testi d'Isaia su una figura individuale, che è allo stesso tempo il servo di Jhwh e il profeta escatologico d'Isaia. Talvolta il futuro restauratore si accosta pure a Mosè o a Elia (cf. Dt 18, 15.18). Si ha quindi un *messianesimo marcatamente profetico*.

d) *Nel periodo post-esilico*, il vedere che la restaurazione non si produce per il fatto di essere nuovamente un popolo in senso politico, *accentua i connotati escatologici del regno e incorpora una dimensione nuova*. Il regno è di difficile realizzazione sulla terra e si deve pensare quindi ad un regno celeste e sovrastorico, trascendente. Il regno così concepito appare con chiarezza nella figura del Figlio dell'uomo di Dan 7, 13-14: "Ecco apparire sulle nubi del cielo uno simile a un figlio di uomo; giunse fino al vegliardo e fu presentato a Lui che gli diede potere, gloria e regno. Tutti i popoli e nazioni e lingue lo serviranno, il suo potere è un potere eterno

¹⁰¹ Is 42, 1-9 (il primo poema del servo) riprende alcune delle idee di Is 11,1-9 (descrizione del regno messianico).

che non tramonta mai...". Come si vede la Signoria di Dio è nuovamente cosmica e universale, e governa attraverso il "figlio dell'uomo". Qui il Messia è però celeste ed escatologico.

e) Infine, *il tardo giudaismo*, contempla un risveglio dell'ideologia regale: farisei, esseni di Qumram, aspettano un re messia discendente di Davide che avrebbe restaurato Israele:

-dal dominio straniero e dalla miseria

-ma anche nel culto e nel compimento della Legge.

Il lavoro dei rabbini si orienta già in qualche modo a implorare tale venuta che si sarebbe conclusa, dopo la missione del Messia, con un intervento apocalittico e metastorico di Dio. Per prepararsi a questi eventi si deve anzitutto compiere fedelmente la Torah. In questo contesto s'inquadrano pure gli 'zeloti' che vogliono impegnarsi nella restaurazione teocratica d'Israele; essi, quindi, non intendono dar vita soltanto a un movimento di liberazione politica.

Sullo sfondo dell'atteso regno si colloca pure la predicazione di Giovanni Battista, centrata sulla 'metanoia', ma nella prospettiva dell'azione di Dio. La conversione è concepita come un dono di Dio che precede il Battesimo quale segno di un atteggiamento di docilità alla legge, di un lasciarsi trasformare da Dio.

b) Il Regno annunciato e attuato da Gesù.

Gesù riprende molti dei temi e delle attese della sua epoca e li orienta e sviluppa definitivamente. Egli riprende il tema del Regno, che appare costantemente nei suoi insegnamenti. *Tuttavia, Gesù non soltanto 'annunzia' il Regno ma al tempo stesso lo attua e lo incarna*. Lo annunzia con la sua Parola, lo attua con le sue opere e lo incarna nella sua stessa vita, come vedremo in seguito.

1. *Annuncio*. La predicazione di Gesù è *in continuità con alcuni degli elementi* e dei modi precedenti di presentare il Regno. Anzitutto col tema stesso, Gesù *vuole indicare la Signoria di Dio* sulle creature (parla p. es. dell'inizio del "Regno di Dio" secondo l'uso comune dell'espressione, cf. Mc 1, 15) ma particolarmente sul suo popolo (si sente inviato soltanto alla casa d'Israele).

Il Regno dei cieli è un *Regno di salvezza* perché è il Regno nel quale Dio è Signore; e da Lui derivano all'uomo tutti i beni (cf. i brani dove il Regno è descritto con le immagini del banchetto o della festa¹⁰²; si parla di bere il "frutto della vite"¹⁰³, ecc.). Gesù si riallaccia quindi alla grande visione dell'Antico Testamento nella quale Dio era la fonte di ogni bene e della felicità dei singoli come del popolo.

Lui opera però una certa purificazione nella concezione del Regno, confermando il valore religioso e non politico di esso. L'espressione "Regno dei cieli" già sottolinea la non-mondanità del Regno e il suo carattere per certi versi trascendente che lo avvalora e permette di paragonarlo al tesoro nascosto o alla perla preziosa. Gesù stesso ha indicato che il Regno non è di questo mondo (Mt 4, 8-10; Gv 18, 36), e ha preso le distanze ogni qualvolta esisteva la possibilità di un fraintendimento del Regno in senso politico. Ugualmente si coglie facilmente il suo carattere soprattutto intimo e naturale: "Il Regno di Dio non viene in modo da attirare l'attenzione, e nessuno dirà: eccolo qui, o eccolo là. Perché il Regno di Dio è in mezzo a voi!" (Lc 17, 21). Il Regno si sviluppa nella storia e in questo senso è suscettibile di crescita e progresso ("Il regno dei cieli si può paragonare a un granellino di senapa, che un uomo prende e semina nel suo campo..." (Mt 13, 31)).

Due sono le grandi novità nella presentazione del Regno fatta da Gesù rispetto all'Antico Testamento.

La prima novità è che Gesù annuncia il Regno come una realtà già presente. Il regno è già arrivato (cf. Mt 12, 28), è in mezzo a voi (Lc 17, 21)¹⁰⁴, e

¹⁰² "Il regno dei cieli è simile a un re che fece un banchetto di nozze per suo figlio..." (Mt 22, 1).

¹⁰³ "Ho desiderato ardentemente di mangiare questa Pasqua con voi, prima della mia passione, poiché vi dico: non la mangerò più, finché essa non si compia nel regno di Dio. E preso un calice, rese grazie e disse: Prendetelo e distribuitelo tra voi, poiché vi dico: da questo momento non berrò più del frutto della vite, finché non venga il regno di Dio". (Lc 22, 15-18).

¹⁰⁴ "Il regno di Dio non viene in modo da attirare l'attenzione, e nessuno dirà: Eccolo qui, o: eccolo là. Perché il regno di Dio è in mezzo a voi!" Su questo *logion* di Lc 17,21 dice I. de la Potterie: "La interpretazione di queste parole varia attraverso i secoli. Oggi si riconosce di solito che qui non si tratta tanto di una presenza interiore del Regno quanto del fatto che il Regno di Dio è già iniziato in Israele, nell'azione e nel

ciò si evince delle opere che Gesù compie: esorcismi, miracoli, guarigioni; come dalle sue parabole. *Tuttavia anche se il regno è già presente rimane nondimeno aperto a un futuro* (così sono frequenti le allusioni alla vigilanza, a prepararsi ed essere pronti ad accoglierlo cf. Lc 12, 35-40; Mt 25, 1-13). Tale rimando viene esigito dalla stessa concezione di Regno come luogo di salvezza globale perché anche se certamente il Regno è presente nelle parole e atti di Gesù, coesiste ancora la presenza di Satana, del peccato e della morte. Potremmo dire che si tratta di un tipo di presenza anticipatrice, di qualcosa che sta per compiersi, ma che è già in certo modo presente.

La presenza del Regno significa che si è già avviata la definitiva salvezza della condizione umana di miseria e di peccato. Si è operato un cambiamento dei tempi; i tempi della promessa sono passati e siamo ormai nei tempi escatologici, nei quali si avvia il definitivo intervento salvifico di Dio.

L'espressione stessa "la venuta del Regno" che impiega Gesù (Mc 9, 1; Mt 6, 10) sottolinea il carattere definitivo di questo Regno (*il* Regno), e allo stesso tempo il suo carattere di dono di Dio, di originato dall'iniziativa divina. L'uomo può implorare il Regno ma non può costringerlo a venire con le sue forze. Inoltre il regno adesso iniziato ha carattere dinamico e si dirige alla vittoria globale (temi del giudizio finale, ecc.). I tempi vecchi sono scomparsi, è arrivato il tempo della salvezza.

La seconda novità riguarda l'immagine del Signore di questo Regno. Egli non è tanto il Dio potente, Jhwh malak=Dio Re (sovrano di Sion)¹⁰⁵, ma è il Padre che mostra un amore senza limiti. Se nella predicazione di Giovanni Battista si parla "dell'ira di Dio che sta per arrivare", questo non è lo specifico del Dio di Gesù Cristo. Egli mostra un *Padre provvidente*

ministero di Gesù", *Fundamento bíblico de la teología del Corazón de Jesús. La soberanía de Jesús. Su obediencia al Padre. Su conciencia filial*, in AA.VV., *Confirmación y desarrollo del culto al Corazón de Cristo*, Inst. Intern. del Corazón de Jesús, Madrid 1982, p. 86 (traduzione mia).

¹⁰⁵ L'espressione si trova in bocca al re Davide. Appartiene ai canti di Davide in occasione del trasferimento dell'arca a Gerusalemme ed è ripresa in molti salmi. Essa significa: "Il Signore è Re" o "il Signore regna". Cf. 1 Cr 16, 31; Sal 104, 1-15; 95, 1-13; 105, 1-47.

e sollecito verso l'uomo (cf. Lc 11, 9-13=pesce e scorpione) che condona misericordiosamente ogni debito umano (Lc 6, 36; Lc 15, 7-10). Il tempo nuovo è l'era della grazia, dell'offerta di amicizia per entrare in comunione con il Padre.

Le esigenze etiche e morali del messaggio di Cristo provengono in ultima istanza dall'immagine di Dio come Padre: la *metánoia* è ordinata all'accoglienza dell'offerta divina di salvezza, il perdono ai fratelli e l'amore ai nemici puntano a poter partecipare al perdono e all'amore di questo Padre, perché Lui ci ami e ci perdoni, ecc¹⁰⁶.

2. *Attuazione.* Gesù non soltanto annuncia il Regno *ma anche lo attua e lo realizza con le sue opere.* Gesù non si limita soltanto a proclamare la sovranità di Dio ma la esercita Lui stesso: "se invece Io scaccio i demoni con il dito di Dio, è dunque giunto a voi il Regno di Dio" (Lc 11, 20). In alcuni miracoli particolarmente si coglie la centralità di Cristo nel Regno, come quando Egli calma la tempesta e si fa obbedire dagli elementi naturali (Mt 8, 23-27); Gesù parla indistintamente del Regno del Figlio dell'uomo e del Regno di suo Padre (cf. Mt 13, 41-43); la sua importanza nel Regno si manifesta pure negli insegnamenti agli apostoli come quando Gesù si presenta come contenuto del Regno stesso (cf. Lc 9, 27 ss. contemplare la trasfigurazione di Cristo e vedere il Regno di Dio)¹⁰⁷ e quando identifica il Regno con la sua sequela nel brano del giovane ricco (Mc 10,23 e ss.: seguire Gesù significa entrare nel Regno). "Attraverso tutti i suoi atti Gesù mostra la sua coscienza di essere il Messia-Re, di essere il portatore della sovranità stessa di Dio"¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Il diverso volto del Regno annunziato da Gesù viene ben rilevato da Tertulliano: "Sed et retro oratio plagas irrogabat, fundebat hostium exercitum, imbrium utilia prohibebat. Nunc vero oratio iustitiae omnem iram Dei avertit, pro inimicis excubat, pro persequentibus supplicat" *De oratione* 28-29, CCL 1, 273-274.

¹⁰⁷ La centralità di Gesù nel Regno appare anche in Mt 18, 19-20: "se due di voi sopra la terra si accorderanno per domandare qualunque cosa, il Padre mio che è nei cieli ve la concederà. Perché dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro". Ma anche Lc 17, 21 afferma che in mezzo ai discepoli è il Regno di Dio. Il *logion* di Mt rende esplicito il motivo: è la presenza di Gesù nella sua comunità la causa dell'esistenza del Regno in mezzo ai discepoli.

¹⁰⁸ I. de la Potterie, *Fundamento biblico ...*, o.c., p. 87 (Traduzione mia).

c) *Gesù Cristo, incarnazione del Regno di Dio.*

Possiamo fare ancora un altro passo ed affermare che oltre ad annunciare ed attuare il Regno di Dio, Gesù incarna Egli stesso quel Regno. In primo luogo perché il Regno di Dio è presente laddove si realizza la volontà di Dio, laddove il Padre è veramente Signore della vita. E questo avviene in modo eccellente nella vita di Gesù:

a) *Cristo parla dell'amore paterno di Dio, ma si rivela come Figlio di questo Padre* con la sua obbedienza e il desiderio di fare la sua volontà. Tutto il vangelo di Giovanni insiste particolarmente sull'unità tra il Padre e il Figlio e sulla missione di Cristo come adempimento della volontà del Padre. Arrivando all'estremo di dare la vita affinché "tutto sia compiuto", Cristo mostra in modo egregio la sua condizione filiale: "Quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora saprete che Io Sono e non faccio nulla da me stesso, ma come mi ha insegnato il Padre, così io parlo" (Gv 8, 28). Sulla Croce si rivela nel modo più alto la Sovranità del Padre sul suo Figlio e di conseguenza la realizzazione in Lui della Volontà di Dio, del suo regno.

b) Se il Regno è presente in Cristo stesso, *l'immagine di Dio misericordioso è ugualmente attuata in Lui.* Ciò si capisce per la coscienza che Cristo ha di agire in nome del Padre e di fare ciò che Lui gradisce. Così le guarigioni dei ciechi, zoppi, lebbrosi, ecc., le parabole del figlio prodigo, del servo spietato o del buon samaritano, e soprattutto il perdono dei peccati, che soltanto Dio può dare, hanno lo scopo di manifestare il volto misericordioso del Padre. Con parole di Giovanni Paolo II si può dire che "Cristo conferisce a tutta la tradizione vetero-testamentaria della misericordia divina un significato definitivo. Non soltanto parla di essa e la spiega con l'uso di similitudini e di parabole, ma soprattutto egli stesso la incarna e personifica. Egli stesso è, in un certo senso, la misericordia. Per chi la vede in Lui - e in lui la trova - Dio diventa particolarmente visibile quale Padre ricco in misericordia"¹⁰⁹. Quindi in Cristo si rende visibile il volto del Padre, e anche per questo Egli incarna il Regno di Dio, perché incarna l'amore salvifico di Dio sull'umanità, un amore che è giusto, fedele, pacifico, desideroso di servire, come è lo stesso Regno di Dio sugli uomini. Nella Risurrezione di

¹⁰⁹ DM, 2.

Gesù poi, si rende visibile il Regno di Dio della fine dei tempi, quando Dio sarà "tutto in tutti".

c) Il fatto che Gesù incarna il Regno di Dio fu ben compreso sin dall'inizio del cristianesimo. Secondo il teologo liberale A. von Harnack la cristianità primitiva tradì il cristianesimo perché lasciò cadere la predicazione di Gesù sul Regno di Dio e predicò invece Gesù come Salvatore. Ma questo cambiamento di paradigma nella predicazione non fu in realtà un tradimento, bensì la comprensione che la Chiesa primitiva ebbe, sotto l'azione dello Spirito Santo, del fatto che era *Gesù stesso a delimitare e rendere concreto il concetto di Regno di Dio*, che Gesù non era venuto soltanto per portare un messaggio di Dio all'umanità, ma per essere Lui stesso tale messaggio, proprio perché Egli realizzava in modo perfetto la volontà di Dio, deteneva la sovranità divina e mostrava agli uomini il volto misericordioso del Padre. Il Regno di Dio, abbozzato nelle figure dell'Antico Testamento che vedevamo prima, ma privo di concretezza, era perciò la Persona (incarnata) di Gesù Cristo¹¹⁰, riassunto e superamento di tutti i messianismi veterotestamentari¹¹¹.

3. Cristo Profeta e Maestro.

a) Il profetismo nell'Antico Testamento

L'idea e concetto di 'profeta' si sviluppa gradatamente nell'Antico Testamento¹¹². Mosè e Aronne sono chiamati profeti (*nabi*)¹¹³, in particolare Aronne per essere portavoce di Mosè (e dunque di Dio)¹¹⁴.

¹¹⁰ Così Origene (*In Matt*, 14, 7: GSC 40 p. 289) e Tertulliano (*Adv. Marc.* 4, 33) chiamano Gesù la "autobasileia", per esprimere l'idea di un Regno di Dio personificato.

¹¹¹ Nella sezione III,2, c) torneremo sulla regalità di Cristo e sul suo esercizio.

¹¹² La figura del profeta è espressa con diversi termini nei testi biblici. Il termine più adoperato nel testo ebraico è *nabi*, il cui significato resta incerto potendo indicare "colui che è chiamato" o "colui che annuncia/proclama". Cf. G. Capelleto - M. Milani, *In ascolto dei profeti e dei sapienti*, Messaggero, Padova 2001, pp. 20-21.

¹¹³ Per Mosè cf. Dt 18, 18; 34, 10.

¹¹⁴ "Il Signore disse a Mosè: Vedi, io ti ho posto a far le veci di Dio per il

Così il termine *nabi* indica dall'inizio un riferimento frontale a Dio. La parola tuttavia è usata molte altre volte nella Bibbia, anzitutto nel libro di Geremia; mentre nei libri più antichi il suo significato è simile a quello di "uomo di Dio" e di "veggente", nei libri posteriori acquista un senso tecnico di "profeta" e viene applicato anche ai grandi personaggi antichi¹¹⁵. Essendo Israele una comunità strutturata attorno all'Alleanza, avente Dio come guida del suo destino, era naturale il desiderio di consultare Dio nelle varie vicende della vita, e di conoscere la volontà e le disposizioni divine. Sorge così un fenomeno che mira a rivelare al popolo le parole e i disegni del Signore, e che si manifesta in varie forme, alcune delle quali chiaramente combattute perché ritenute indegne (p. es., le forme divinatorie che contaminano Israele con pratiche magiche riprese dai popoli circostanti), mentre altre, come la veggenza spontanea o il profetismo, considerate più nobili. Si fa quindi ricorso a quegli uomini speciali che animati da vivo entusiasmo per il Signore sono ritenuti depositari del suo Spirito. Non sempre, però, i consigli e le predizioni di questi uomini si rivelavano coerenti con le pratiche dell'Alleanza né erano confermati dagli eventi¹¹⁶. Non tutti mostravano un vero spirito profetico, ma profeti e pseudoprofeti (profeti veri e falsi) si mescolavano, per cui si vedeva necessario stabilire alcuni criteri per distinguere i veri profeti - quelli la cui profezia risponde a Dio¹¹⁷ - dagli altri.

Così si mette sempre più in rilievo nei veri profeti *la vocazione o chiamata di Dio*, che è un elemento centrale. Dio chiama a dire le sue

faraone: Aronne, tuo fratello, sarà il tuo profeta. Tu gli dirai quanto io ti ordinerò: Aronne, tuo fratello, parlerà al faraone perché lasci partire gli Israeliti dal suo paese". (Es 7, 1-2).

¹¹⁵ Cf. H. H. Peisker, *Voce Profeta* in E. Beyreuther - L. Coenen - H. Bietenhard (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1980, p. 1432.

¹¹⁶ Cf. G. Savoca, *Voce Profetia*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Borla, Roma 1988, pp. 1234-1235.

¹¹⁷ "Ma forse tu dirai in cuor tuo: come conosceremo noi le parole che il Signore ha detto? Quello che il profeta avrà detto in nome del Signore, ma non accadrà né si avvererà, quello sarà la parola che il Signore non ha detto. Il profeta ha parlato per presunzione: non aver timore di lui". Dt 18, 21-22.

parole¹¹⁸. La profezia non è qualcosa che sorge naturalmente o che si acquista; il profeta non è un saggio, ma comunica qualcosa che Dio pone in Lui. La parola proferita dal profeta è intima a Dio e non è il frutto di un ragionamento umano¹¹⁹.

La missione profetica esige dunque l'ascolto di Dio, cogliere il disegno di Dio nei segni dei tempi, essere in sintonia con il suo progetto. Le figure di profeti che ci tramandano i libri sacri (e di modo particolare i grandi profeti Geremia ed Ezechiele) sono di uomini pieni dello Spirito divino (cf. Ez 2, 1). Il profeta deve identificarsi con la missione divina, farla propria e *diventare testimone* di essa. Spesso il profeta stesso paga le conseguenze della sua profezia, perché Dio gli chiede di annunziare disgrazie e calamità che non sono ben tollerate dal popolo o dai suoi governanti (cf. Ger 11, 18-19).

Il profeta è quindi anche un uomo retto, che vive le esigenze morali dell'Alleanza e che predica queste stesse esigenze. Sovente lui *fustiga gli stessi vizi*: l'orgoglio e il lusso, i soprusi contro i deboli, l'ipocrisia nei riti sacri, l'idolatria e la superstizione (cf. Am c. 7-9). Nel farlo si avvale dei gesti simbolici¹²⁰ e delle predizioni pessimistiche sul futuro se

¹¹⁸ Nella bibbia greca il termine *nabi* viene tradotto con *profetas* (pro=al posto di; femi=parlare) che orienta verso colui che parla a nome di Dio, il suo portavoce o portaparola.

¹¹⁹ Serva da esempio della vocazione profetica la testimonianza di Amos, quando profetizza la cattività di Israele e viene per questo motivo ammonito da Amasia, sacerdote di Bethel: "Amasia disse ad Amos: O veggente, parti di qui; fuggi nella terra di Giuda, mangia là il tuo pane e là fa il profeta; ma lascia di profetare a Beth-El, perché è santuario del re e tempio del regno. -Amos rispose ad Amasia: Io non sono né profeta, né figlio di profeta; sono un pastore e coltivo i sicomori. Ma è stato il Signore che mi ha preso mentre seguivo l'armento, ed è stato il Signore che mi ha detto: Va a profetare al popolo mio Israele". Am 7, 12-15.

¹²⁰ Un esempio: "Mi fu rivolta la parola del Signore: 'Figlio dell'uomo, ecco, io ti tolgo all'improvviso colei che è la delizia dei tuoi occhi: ma tu non fare il lamento, non piangere, non versare una lacrima. Sospira in silenzio e non fare il lutto dei morti (...) La sera mia moglie morì. Fece come mi era stato comandato e la gente mi domandava: non vuoi spiegarci che cosa significa quello che tu fai? Io risposi: Il Signore mi ha parlato: Annunzia agli israeliti: Così dice il Signore Dio: Ecco, io faccio profanare il mio santuario, orgoglio della vostra forza, delizia dei vostri occhi e amore delle vostre anime. I figli e le figlie che avrete lasciato cadranno di spada...". (Ez 24, 15-21).

non sarà ascoltato. Ugualmente esalta la povertà di spirito e la fiducia in Dio di fronte alle difficoltà (Sof 2, 3; 3, 12). Ma è il profeta stesso, in certo senso, a incarnare lo spirito che predica come segno dell'autenticità della sua vocazione.

Attraverso i profeti Dio interviene nella storia e rivolge al popolo la sua parola, confermando i segni dei veri profeti e mostrando, mediante la coerenza con le altre profezie, l'unità del suo disegno e la necessità della fedeltà all'Alleanza.

b) Gesù Cristo profeta della Nuova Alleanza.

Come abbiamo già accennato i giudei aspettavano una figura profetica, un grande profeta simile a Mosè che sarebbe venuto (cfr Dt 18, 15.18). Inoltre la corrente del messianismo profetico dipingeva un personaggio dai tratti profetici che avrebbe di nuovo congregato il popolo in vista del Regno di Dio (cf. Is 7, 10-17). *Gesù ha rivendicato per se stesso questa aspettativa profetica* (cf. Lc 13,33= non conviene che un profeta muoia fuori di Gerusalemme) e si è presentato davanti al popolo con le caratteristiche proprie dei profeti¹²¹.

Egli si richiama ad una unzione e *missione pubblica sin dall'inizio*. Già nel momento del suo Battesimo è unto dallo Spirito Santo in presenza di Giovanni Battista, e poco dopo nella sinagoga di Nazaret si attribuisce il testo di Isaia: "Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione... (Lc 4, 18)¹²²". Gesù si presenta inoltre come *riformatore morale*: la sua dottrina conteneva una esigente chiamata alla purezza di cuore e alla perfezione della Legge mosaica, talora superata in diversi punti (Beatitudini, amore ai nemici, condanna del divorzio, ecc.) e

¹²¹ Una buona descrizione della figura profetica di Cristo si trova in R. Latourelle, *Teologia de la revelación*, Sigueme, Salamanca 1969, p. 49.

¹²² Non tanto l'unzione, rara nel profetismo, quanto il riferimento allo Spirito in continuità con Isaia mostra qui Gesù come Profeta. Anche la missione 'per annunziare agli uomini un lieto messaggio' (Lc 4, 18) mostra la continuità di Gesù con il profetismo. Cf.P. Beauchamp, Voce: *Profeta*, in *Dizionario di teologia biblica* (sotto la direzione di Xavier Leon-Dufour e di Jean Duplacy ... [et al.].. Marietti, Torino 1967, pp. 889-901.

si dimostrava *confermata dai miracoli*: "Signore, vedo che sei profeta" (Gv 4, 19) gli dice la samaritana dopo che Gesù le ha fatto percepire l'immoralità della sua vita¹²³. Gesù ha usato pure *i simboli profetici*, come attestano il brano del fico secco (Mt 11, 12-22), immagine di Israele, o della pesca miracolosa per indicare la fecondità dell'unione con Lui. Anche come *rivelatore escatologico* Gesù si pone in continuità con il profetismo. Se essi avevano parlato del 'giorno di Jhwh', Gesù parla del giudizio finale e preannunzia segni e contenuti di questo evento in modo velato e non immediato. Ci sarà 'l'ora' di Dio, del suo furore nel quale verrà a galla tutta la malizia del peccato e della 'presente generazione' (cf. Mt 11, 20-24; Mt 12, 39). La stessa vita di Cristo era testimonianza del suo messaggio. Come nei grandi profeti *Gesù testimonia con la sua vita la verità* che predica.

Gesù si è presentato pure come Rabbi e maestro, conoscitore e autentico interprete della Torah: "Voi mi chiamate Maestro e Signore e dite bene perché io lo sono" (Gv 13, 13). Le sue considerazioni partono della Legge mosaica che viene spiegata e approfondita: "Si è detto agli antichi... però io vi dico" (Mt 5, 21). Da questo punto di vista conviene notare una significativa differenza con i rabbini: in contrasto con la prassi normale dei giudei, Gesù stesso ha scelto i suoi discepoli; contrariamente a ciò che facevano i rabbini, egli si è pure detto servitore dei propri discepoli, seguendo così non un disegno umano ma divino.

Le anteriori caratteristiche additano Gesù come culmine dei profeti nella linea dell'AT. *Tuttavia, Gesù come profeta supera di molto il fenomeno del profetismo* lasciando trasparire la propria singolarità anche in questo aspetto. Anzitutto *ciò che è nuovo è la profondità del suo rapporto con Dio*, della sua comunione di vedute e sentimenti che si pone a fondamento della sua predicazione profetica: "Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così è piaciuto a te. Tutto mi è stato dato dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare" (Mt 11, 25-27). Perciò Egli è un profeta specialissimo, che *insegna con autorità* (cf. Mc 1, 27); che *si proclama l'unico*

¹²³ Gesù stesso accetta questo titolo, attribuitogli dalla samaritana.

Maestro (Mt 23, 10) e *la Verità stessa* in persona (Gv 14, 6). Nel momento della *Trasfigurazione* si mostra sensibilmente la superiorità di Cristo nei confronti del profetismo: Egli situato tra Mosè ed Elia riceve la testimonianza del Padre come Figlio prediletto che i discepoli devono ascoltare.

È la sua *peculiare comunione con il Padre che permette a Gesù di insegnare senza dubbi*, come uno che conosce bene il suo messaggio. Una comunione che si riferisce allo Spirito Santo, come sottolinea il vangelo di Luca: "In quello stesso istante Gesù esultò nello Spirito Santo e disse: Io ti lodo Padre..." (Lc 10, 21; parallelo al testo sopra citato di Mt 11, 25-27). Ma se, sin dall'Antico Testamento, il profeta appare come un uomo mosso dallo Spirito Santo, nel caso di Cristo non si tratta di un agire puntuale dello Spirito, ma di tutta la sua vita pienamente immersa nello Spirito. Infatti, Gesù è già *costituito dallo Spirito Santo* nella sua stessa concezione (Lc 1, 35) ed è comunicatore dallo stesso Spirito ai discepoli (Gv 20,22). Egli non si richiama a una vocazione ricevuta come i profeti, a un momento nel quale Dio si manifesta per riempirlo dal suo Spirito in vista di una missione, quantunque tali momenti siano esistiti nella vita di Cristo; la sua missione non *prende la forza* da quei momenti, ma *dal fatto che Lui "viene da Dio"*, "è una sola cosa col Padre" (cf. Gv 14, 11) e perciò è pieno sempre dello Spirito. La peculiare comunione spirituale di Gesù con il Padre abbraccia dunque tutti i livelli dell'essere di Cristo, in modo che ciò che Gesù dice o fa è la perfetta espressione delle parole che Dio, e soltanto Lui, rivolge all'uomo¹²⁴. Cristo incarna perciò il messaggio di Dio all'umanità, *la sua vita umana è la parola che Dio ha rivolto agli uomini*. La Parola Eterna si è fatta carne e parola per l'uomo, una parola che lo stesso Gesù possiede in sé in modo ineffabile e superiore a ogni creatura, perché soltanto Lui può davvero dire che conosce il Padre.

¹²⁴ La Lettera agli Ebrei afferma di conseguenza: "Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo". (Eb 1, 1-2).

4. Gesù Cristo sacerdote della Nuova Alleanza.

a) Sacerdozio e sacrificio nell'Antica Alleanza.

Il sacrificio esiste da sempre. Esso è attestato nel libro della Genesi sin dall'inizio: Abele e Caino, Mosè, ecc. Aveva un senso culturale (come dono dato a Dio) ed era esercitato da chi rappresentava la comunità familiare o tribale. Con Mosè, Dio conferma la sua Alleanza sottolineando due elementi: Legge e culto. *Il popolo accetta la Legge e sancisce il patto con un atto di culto: il sacrificio.* Mosè stesso celebra il sacrificio.

Per garantire questi aspetti dell'Alleanza, Mosè consacra sacerdoti Aronne e i suoi figli. Gli altri membri della tribù di Levi sono anch'essi ordinati al culto come "proprietà di Dio" e come servitori dei sacerdoti nel culto. Le funzioni sacerdotali che spettavano ai sacerdoti erano: compiere i sacrifici, servire l'altare (incensandolo ogni giorno), mantenimento del santuario, vegliare per l'osservanza delle leggi di purità, istruire il popolo nelle verità e nelle leggi religiose e decidere le questioni giuridiche più difficili. Dopo l'esilio gli scribi avocheranno a sé la funzione di istruire il popolo, lasciando ai sacerdoti i compiti del culto.

Tuttavia, il sacerdozio levitico non era l'unico conosciuto da Israele. Lungo la sua storia il sacerdozio è stato esercitato anche in dipendenza dei re, i quali venivano pure considerati sacerdoti. Il re, in particolare con Davide e Salomone, poteva svolgere anche di persona le funzioni cultuali, ma abitualmente delegava i sacerdoti che "per suo incarico esercitavano quel culto che soltanto lui ordina, stabilisce e rende possibile"¹²⁵. Il re era considerato allora come un grande sacerdote. *Si dà così un concetto sacerdotale diverso, un sacerdozio regale che è quello che ha ispirato il Sal. 110.* In esso il poeta saluta il re proprio nel giorno dell'incoronazione,

¹²⁵ N. Fuglister, *Fondamenti veterotestamentari della cristologia del NT, Mysterium Salutis V*, Queriniana, Brescia 1967-1985, p. 177. La maggioranza degli studiosi pensa infatti che siano stati i re direttamente a compiere funzioni sacerdotali. Si ricorre ai testi di 2Sam 6, 13.17 in cui si afferma che Davide immolò un bue e due arieti grassi e che offrì olocausti e sacrifici di comunione; di 1 Re 3, 15 e altri per Salomone, e altri testi ancora riguardanti i re Achaz, Geroboamo e Jehu.

quale "sacerdote secondo l'ordine di Melchisedek"¹²⁶. L'unione tra regalità e sacerdozio realizzata di nuovo, dopo la parentesi dell'esilio, con Giosuè -all'epoca dei maccabei - sarà aspettata anche in riferimento al Messia promesso¹²⁷.

*Il sacerdozio è comunque sempre legato al sacrificio*¹²⁸. I sacrifici sono la principale espressione culturale nell'AT¹²⁹, e possono adottare forme diverse a seconda del tipo di culto desiderato. Tre sono stati i principali tipi di sacrificio: l'olocausto, il sacrificio di espiazione e il sacrificio di comunione. Essi avevano scopi diversi tra di loro: con il primo l'accento cadeva sulla lode e riconoscenza di Dio, mentre il terzo mirava a

¹²⁶ Molti esegeti ritengono che il salmo sia stato scritto per essere cantato in occasione della festa d'incoronazione dei re, e che rifletta lo splendore della cerimonia d'incoronazione nel Tempio di Gerusalemme. Il re, come "vice" e rappresentante di Jahvé nel governo, viene fatto sedere alla sua destra. Dio lo libererà da tutti i suoi nemici e gli concederà di regnare con potenza. Il re è discendenza di Davide per cui partecipa della promessa di perennità per la sua casa. Egli è dunque "sacerdote per sempre" non della tradizione levitica ma di un altro ordine, quello di Melchisedek. Tutto ciò però conviene pienamente e perfettamente a Cristo che è la vera discendenza di Davide. cf. L. C. Allen, *Psalms* 101-150, *Word biblical Commentary* 21, Thomas Nelson, Nashville 2002, pp. 110-120.

¹²⁷ A. Stöger, *Sacerdozio*, DTB, p. 1267.

¹²⁸ "Il sacrificio è l'atto essenziale del culto esterno. È una preghiera in azione, un'azione simbolica che rende efficaci gli interni sentimenti dell'offerente e la risposta di Dio; qualcosa di paragonabile alle azioni simboliche dei profeti. Attraverso i riti sacrificali il dono a Dio è accettato, l'unione con Dio è stabilita, la colpa del fedele è cancellata. E questo non in modo magico ma perché, in quanto espressioni dei sentimenti dell'offerente, incontra le disposizioni benevole di Dio". R. de Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1967, p.436. C'è sempre il rischio che il sacrificio rimanga mero atto di culto esteriore, e che si continui a vivere una vita d'ingiustizia e di peccato. I profeti si sono scagliati con forza contro questa degradazione, e hanno condannato a nome di Dio le perversioni dei sacrifici: "Io voglio l'amore, non i sacrifici, la conoscenza di Dio, non gli olocausti" (Os 6,6). Cf. inoltre: 1 Sam 15, 22; Is 1, 11-17; Ger 6, 20; 7, 21-22; Am 5, 21-27; Mic 6, 6-8.

¹²⁹ I sette primi capitoli del libro del Levitico mostrano i diversi tipi di sacrifici e indicano come offrirli.

confermare o ricordare l'Alleanza¹³⁰.

Qui ci interessa soprattutto il secondo tipo: *il sacrificio di espiazione*. Aveva come scopo la cancellazione dei peccati e si celebrava ogni anno nel modo più solenne in occasione del *"giorno dell'espiazione"*. Quel giorno si compiva il seguente rito: il Sommo Sacerdote sacrificava un vitello¹³¹ per i propri peccati ed entrava con il sangue nel *Sancta Sanctorum* (unico giorno in tutto l'anno) per aspergere il propiziatario con sangue¹³². Uscito fuori gettava le sorti su due capri. Il capro scelto era immolato e il Sommo Sacerdote entrava nuovamente presso il propiziatario per aspergerlo col sangue, questa volta per i peccati del popolo. Ungeva pure col sangue l'altare degli olocausti. In seguito imponeva le mani sull'altro capro espiatorio come segno di un trasferimento su di lui dei peccati degli israeliti, sia volontari che involontari, e questo capro era portato nel deserto e abbandonato lì. Dopodiché compiva ancora altri olocausti e sacrifici, per tutti i peccati, per le impurità non cancellate dai sacrifici ordinari e per lo stesso santuario contaminato dal contatto con i peccatori. Tramite questi riti *Israele era ripristinata nella condizione di purità e dignità necessaria per partecipare all'Alleanza*.

b) Il sacerdozio di Cristo e la perfezione del suo sacrificio.

Cristo non ha attribuito a se stesso il titolo di sacerdote; tuttavia ha indicato questa condizione in diversi modi. In primo luogo con la sua venuta si determina *un cambiamento del culto e dell'economia*: "è giunto il

¹³⁰ La dinamica dei tre tipi è diversa: nell'olocausto la vittima veniva lasciata dissanguare sull'altare per manifestare la sovranità di Dio sulla vita (la vita era nel sangue), poi si bruciava l'animale (cf. Lv cap 1). Nel secondo tipo la cremazione avveniva fuori dell'accampamento anziché sull'altare (cf. Lv cap 4). Nel terzo, infine, la vittima non era bruciata ma serviva da pasto per i partecipanti (cf. Lv cap 3).

¹³¹ Il vitello proviene dalla vacca ed è chiamato così nel primo anno di vita, le giovenche e i tori hanno un'età maggiore. Altri animali che hanno a che vedere col sacrificio sono il montone (il maschio della pecora) e l'ariete (maschio della capra).

¹³² Il propiziatario è il coperchio dell'Arca dell'Alleanza. L'azione del sacerdote che ungeva sette volte col dito intinto con il sangue animale il propiziatario, voleva indicare che tutti i peccati erano coperti, perdonati da Dio per il sacrificio.

momento in cui né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre (...). È giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità; perché il Padre cerca tali adoratori" (Gv 4, 21.23). Gesù stesso ha paragonato la sua umanità al Tempio di Gerusalemme, luogo della presenza di Dio e dei sacrifici (cf. Gv 2, 21) e ha affermato la sua superiorità sul Tempio (cf. Mt 12, 6). Inoltre egli *attribuisce implicitamente a se stesso il Salmo 110*: il Messia Re-sacerdote del Salmo non può essere un semplice figlio di Davide, ma deve essere superiore a lui giacché Davide lo chiama Signore (cf. Mt 22, 43-45). E, più concretamente, questo Re-Sacerdote è Lui nell'atto di ascendere al cielo: "d'ora innanzi vedrete il Figlio dell'uomo seduto alla destra di Dio e venire sulle nubi del cielo"¹³³. *Gesù inoltre ha inteso la sua morte in termini di nuovo sacrificio corrispondente al nuovo culto*, soprattutto quando parla del "mio sangue versato per voi e per tutti in remissione dei peccati", o impiegando i termini "Nuova Alleanza nel sangue"¹³⁴.

La lettera agli Ebrei raccoglie questi temi e li sviluppa presentando Cristo come il Sommo Sacerdote della Nuova Alleanza e la sua pasqua come il sacrificio nuovo e definitivo¹³⁵. La Lettera è monografica su queste tematiche e le sue idee possono essere presentate in due sottoinsiemi:

-il primo riguarda il tipo di sacerdote che Cristo è e il tipo di sacrificio che offre.

¹³³ Qui Gesù riprende il Salmo 110: "Siede alla mia destra (...) Il Signore è alla tua destra..."; ma riprende anche Dan 7, 13: "ecco apparire sulle nubi del cielo uno simile a un figlio dell'uomo".

¹³⁴ Sull'interpretazione che Gesù diede alla sua morte, X. Leon-Dufour (Cf. *Face à la mort, Jésus et Paul*, Seuil, Paris 1979, p. 104) sostiene che non è possibile determinare il tenore esatto delle parole di Cristo nell'istituzione dell'Eucaristia. Contrario è, tra molti altri, J. Guillet (*Jésus devant sa vie e sa mort*, Aubier, Paris 1971, p. 212) il quale ritiene che è molto difficile "togliere dalle parole dell'istituzione le precisazioni che fanno del gesto di Gesù un sacrificio e un'alleanza". Questa è la posizione da preferire perché in linea con la tradizione e il Magistero della Chiesa.

¹³⁵ La Lettera agli Ebrei condivide questa dottrina con molti altri scritti del Nuovo Testamento. Per esempio in Ef 5, 2 si afferma che "Cristo vi ha amato e ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore". Ci soffermiamo su di essa per la sua importanza nel nostro tema.

Per presentare il sacerdozio di Cristo si avvale principalmente di due idee: la solidarietà di Cristo con gli uomini e la filiazione divina. La solidarietà è fondata sulla sua natura umana. Cristo è presentato come Pontefice obbediente e misericordioso, simile in tutto ai suoi fratelli, che condivide le nostre tentazioni, e tuttavia santo e consacrato a Dio (cf. p. es: 2,17; 4,15; 5,1). Ma si sottolinea anche la vocazione che ha ricevuto da Dio e la proclamazione a Sommo Sacerdote. Questo secondo aspetto si esprime attraverso l'appellativo Figlio di Dio, titolo impiegato molte volte, e da intendersi in senso forte, cioè come Figlio trascendente "che (Dio) ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo" (1, 2)¹³⁶. La sua filiazione costituisce Gesù in grande e unico mediatore: il Sommo Sacerdote, il Pastore, l'Apostolo e il Re.

Per parlare del sacrificio di Cristo la lettera usa invece la tipologia del "giorno della espiazione". L'Autore ritiene l'essenziale di questo rito, il fatto che il Sommo Sacerdote entrava nel santo dei santi (*Sancta Sanctorum*) munito del sangue per aspergere il propiziatorio¹³⁷. Allora, dice, Gesù è entrato nel vero santuario, laddove Dio è, munito del proprio sangue per purificare i nostri peccati: "il punto capitale delle cose che stiamo dicendo è questo: noi abbiamo un sommo sacerdote così grande che si è assiso alla destra del trono della maestà nei cieli, ministro del santuario e della vera tenda, che ha costruito il Signore e non un uomo" (8, 1-2). Gesù non compie il sacrificio nel cielo, ma entra nel cielo grazie all'effusione del suo sangue sulla terra. Gesù però continua nel cielo la sua funzione di Sommo Sacerdote, con la sua presente attività di glorificato (entra munito del suo sangue). Entra per la sua risurrezione ed esaltazione. Perciò, il sacerdozio regale di Cristo si vede soprattutto alla luce della sua risurrezione: "Egli avendo offerto un sacrificio per i peccati, si è assiso alla destra di Dio, aspettando ormai soltanto che i suoi nemici vengano posti sotto i suoi piedi" (10, 12-13; cf. Ps 110, 1).¹³⁸

¹³⁶ Il versetto successivo esprime anche la divinità di Cristo affermando che Egli "è irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza e sostiene tutto con la potenza della sua parola" (1, 3).

¹³⁷ Cf. Lv 16, 14-15. Prima, il Sommo Sacerdote ungeva il propiziatorio con il dito per i propri peccati. Poi immolava un capro per il popolo e portava il sangue nel *Sancta Sanctorum*. Allora ungeva con questo sangue il propiziatorio per i peccati del popolo.

¹³⁸ In genere, i riferimenti ai salmi regali (Sal 2, 110) sono messi in rapporto all'esaltazione di Cristo: Gesù ha un sacerdozio differente dal levitico non "per ragione

- il secondo gruppo di idee si riferisce alla superiorità di questo sacerdozio sul sacerdozio levitico e alla grandezza del sacerdozio di Cristo.

La superiorità è espressa collegando il sacerdozio di Cristo a quello di Melchisedek, vedendo compiuta in lui la profezia del Sal 110, 4: "Il Signore ha giurato e non si pente: Tu sei sacerdote per sempre al modo di Melchisedek". Di conseguenza, si tratta di un sacerdozio che non segue le leggi levitiche della genealogia e che è anteriore all'intera economia antica; che è dall'inizio, da sempre. Questo sacerdozio inaugura la nuova alleanza, profetizzata da Geremia ed Ezechiele (cf. 8, 8-13), che è un'alleanza eterna e definitiva come il sacerdozio stesso di Cristo.

Per di più, il sacerdozio di Cristo è superiore all'antico perché è esso stesso perfetto: Cristo è santo, separato dai peccatori, senza macchia, immerso nel divino. Ciò è possibile perché Lui è Figlio di Dio. Inoltre il suo sacrificio è ugualmente perfetto: è un sacrificio interiore: Gesù immola se stesso volontariamente, e lo realizza non per sé come faceva il sommo sacerdote ma in favore degli altri: "ogni sacerdote si presenta giorno per giorno a celebrare il culto e offrire molte volte gli stessi sacrifici, perché essi non possono mai eliminare i peccati (...) Egli (Gesù) con una sola oblazione ha reso perfetti quelli che vengono santificati" (10,14). Ugualmente, la stessa offerta è perfetta; ha davvero valore, non come nella Legge Antica: "poiché è impossibile eliminare i peccati con il sangue di tori e di capri. Per questo Cristo entrando nel mondo dice: (...) Ecco, io vengo per fare, o Dio, la tua volontà. (...) Ed è appunto per quella volontà che noi siamo stati santificati, per mezzo dell'offerta del corpo di Gesù Cristo fatta una volta per sempre" (10, 4-10).

In sostanza, come dirà S. Agostino, riassumendo la perfezione del sacrificio di Cristo: Gesù offre il sacrificio in unità con colui al quale è offerto e con coloro per i quali si offre, ed essendo uno e identico l'offerente e ciò che viene offerto¹³⁹. In realtà è l'unità col Padre e con gli uomini che sta all'origine della perfezione e della potenza salvifica del sacrificio di Cristo.

di una prescrizione carnale, ma per la potenza di una vita indefettibile. Gli è resa infatti questa testimonianza: Tu sei sacerdote in eterno alla maniera di Melchisedek" (7, 16-17).

¹³⁹ Cf. *De Trinitate*, 4, 14 (PL 42, 901).

5. Cristo, Figlio di Dio, Mediatore e Centro della Nuova Alleanza.

Nei punti precedenti abbiamo visto come Gesù riunisce in se stesso le figure del Re, del Profeta e del Sacerdote, possedendo le tre funzioni classiche della mediazione. In ogni singolo momento della vita di Cristo, le sue azioni sono perfettamente e pienamente regali, profetiche e sacerdotali: in quanto rivelano/comunicano Dio stesso, i suoi doni sono regali, perché conducono il popolo verso la patria escatologica (il Regno di Dio); in quanto rivelano i diversi aspetti del mistero di Dio e della salvezza umana sono profetiche e magisteriali; infine, in quanto sono fonte di compiacenza e di glorificazione per il Padre attraverso il dono totale di sé, sono sacerdotali. Egli dunque si colloca in continuità con i grandi mediatori dell'Antico Testamento, che in Cristo toccano il vertice più alto. Tuttavia se ci fermassimo a questa affermazione avremmo detto poco. Infatti Gesù non è soltanto Re che guida e comanda il suo popolo ma è l'incarnazione stessa del Regno di Dio, perché in Lui (e soltanto in Lui) si realizza la Sovranità di Dio; non è solo il grande Profeta che comunica le parole di Dio, ma la sua intera esistenza è la Parola di Dio agli uomini, da Gesù pronunciata con la sua predicazione e con la sua vita; allo stesso modo Gesù non è soltanto sacerdote che compie atti di glorificazione di Dio, ma è il Sacerdote la cui esistenza come uomo è piena e perfetta glorificazione di Dio, fino a essere Lui stesso il perfetto culto al Padre.

Perciò in Gesù ogni forma di mediazione delle precedenti alleanze giunge a compimento. Ciò vale non solo per le figure di re, di profeti e di sacerdoti, ma anche per le forme di mediazione che appartenevano costitutivamente a ogni alleanza. In questo senso la Legge e il Culto dell'Antico Testamento - le due forme principali stabilite da Dio per rendere concreta l'alleanza mosaica - sono superate dalla Legge e dal Culto di Gesù, espressi nella sua vita terrena e celeste¹⁴⁰: è la vita stessa di Cristo la perfetta Parola, molto più completa della tavola sinaitica, il perfetto culto di Dio, in confronto al quale tutto il resto appare come una

¹⁴⁰ "La Torah del Messia è il Messia stesso Gesù Cristo (...) In questa Torah che è Gesù stesso, appare ora iscritta nella carne viva l'essenza permanente delle tavole di pietra del Sinai: il duplice comandamento dell'amore, che trova la sua realizzazione nel sentire di Gesù (Fil 2, 5). Imitare lui, seguire lui, è pertanto osservanza della Torah che in lui si è adempiuta irrevocabilmente" J. Ratzinger, *La Nuova Alleanza...*, cit., p. 19.

figura lontana, e la perfetta conduzione e ordinazione di tutto al Padre. La Nuova Alleanza si instaura avendo come centro la vita umano-divina del Verbo fatto carne, la quale manifesta visibilmente il nuovo e definitivo ordine istituito da Dio per l'intera umanità.

TEMA IV: TEOLOGIA DELLA MEDIAZIONE SALVIFICA DI CRISTO.

Lecture consigliate: Giovanni Paolo II, Enc. *Dives in Misericordia*, nn. 1–10, LEV, Città del Vaticano 1980; Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione Dominus Iesus*, 6–VIII–2000, LEV, Città del Vaticano 2000; Commissione Teologica Internazionale, *L'interpretazione patristica della Redenzione/Teorie più recenti sulla redenzione*, in ID. *Alcune questioni sulla teologia della Redenzione*. Parte III, "La Civiltà Cattolica" (1995)/IV pp. 569–583; Ch. von Schönborn, *Dio visibile nella carne: Cirillo di Alessandria*, in ID., *L'icona di Cristo*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, pp. 77–96.

1. Il senso della mediazione di Gesù.

Nel capitolo II abbiamo visto alcune delle principali risposte che si sono date alla domanda sul senso della venuta di Cristo nel mondo. Il beato Scoto la collegava con la capacità dell'uomo di amare Dio, mentre S. Tommaso la situava nella cornice del peccato, come il rimedio ad esso previsto da Dio. Altre prospettive tendevano a dare più rilievo all'aspetto della rivelazione del Dio Trino e del suo amore verso di noi. Queste ottiche hanno certamente motivazioni profonde a loro sostegno. Da parte nostra, tuttavia, pensiamo che la venuta di Gesù sia da collegare all'adempimento del disegno di Dio nei confronti dell'uomo, il quale era comunque impraticabile senza Gesù, a motivo del peccato.

Nel suo disegno Dio creò l'uomo per la Sua gloria e la felicità dell'uomo. Lo creò a Sua immagine, lo considerò Suo "figlio" e lo chiamò all'amore e alla comunione filiale con Lui. Lo creò con carattere di persona, di essere spirituale e libero, e perciò la chiamata all'amore era per l'uomo un compito da realizzare attraverso la propria *libertà*, e non uno stato da raggiungere in modo automatico (non seguendo leggi fisse come quelle degli astri); lo destinò ad una vita immortale, a partecipare eternamente alla vita divina. L'uomo dunque adempiva il disegno di Dio

quando viveva d'accordo con la sua finalità, in modo giusto, come buon figlio di Dio.

Questo progetto originario però divenne impraticabile a motivo del peccato. Come è noto l'umanità infranse la sua condizione d'immagine di Dio (perse la vita soprannaturale, degradò la propria natura), e diventò incapace di glorificare Dio con le proprie opere; la condizione umana, deteriorata, cedeva inevitabilmente al peccato e alle imperfezioni. Così l'uomo creato era come "fuori rotta", era stato sottratto al Padre dal diavolo, e non aveva la possibilità di raggiungere il destino felice previsto da Dio.

La venuta di Gesù nel mondo si colloca entro questo quadro¹⁴¹. Gesù viene a *reimpiantare il progetto di Dio*, a "rimettere in carreggiata", questo mondo e questo uomo usciti di strada. Non si presenta nel mondo per inaugurare un nuovo progetto, ma per dare uno sbocco a quello esistente, che però era ormai fuori uso. Perciò la venuta di Cristo è la "ripresa" del progetto di Dio. E, come tale, si realizza a partire dalla situazione nella quale l'umanità si trova, dalla situazione *post-peccatum* che è segnata da miseria e decadimento, da fragilità spirituale e morale, da sofferenza e morte. Cristo, pienamente inserito in questa "economia di peccato", realizza il progetto di Dio attraverso la propria vita santa e filiale. La sua vita santa è il *mezzo* per condurre al Padre la realtà umana (precaria) propria della nostra condizione e della situazione dopo il peccato. A tale scopo Cristo è diventato "uno di noi".

Nessun spazio di realtà umana deve rimanere sottratto al Padre, privo dalla giusta relazione con Lui: ecco il senso della venuta di Cristo. Ecco ciò che lo conduce ad assumere non soltanto le dimensioni belle, positive, della esistenza umana, ma anche la miseria, la "nostra" ingiustizia, il "nostro" peccato. Questa assunzione è la premessa e il punto di partenza. Fondata su questa premessa, la sua vita, con tutto quel che comporta di "attuazione personale", consapevole e libera, è il mezzo, il cammino per ricondurre tutto al Padre e per far arrivare in "porto" il progetto divino. L'uomo che aveva vanificato la sua *vocazione*, smarrito il suo *cammino* e

¹⁴¹ Si colloca *di fatto* nell'orizzonte del peccato e della grazia. È difficile dire cosa sarebbe successo in un altro orizzonte di riferimento. Vedi le nostre considerazioni nella sezione II.4.b.

mancato il suo *destino*, ritrova tutto ciò in Gesù. Perché infatti la vita di Cristo adempie la *vocazione* dell'uomo, raddrizza il cammino dalla distorsione del *peccato*, e dona alla creatura umana il *compimento* che essa non poteva ottenere da sé. In questo modo essa reimpiana nel mondo il progetto di Dio.

Vediamo questi tre aspetti più da vicino:

a) *La mediazione salvifica di Cristo e la vocazione dell'uomo.*

La vita di Gesù è il luogo in cui si realizza la vocazione dell'uomo, perché in essa tutto ciò che è umano raggiunge il senso, la dignità e la perfezione voluti da Dio¹⁴². Nel Figlio, che è la gloria eterna del Padre, lo sguardo paterno di Dio può riposare compiaciuto¹⁴³, per la perfetta giustizia e carità secondo cui Cristo vive, per il modo completo, filiale, con cui Egli riferisce tutto al Padre. La vita di Gesù esprime e raduna in se stessa gli insigni valori che Dio originò con la creazione del mondo e dell'uomo. Cristo da senso compiuto all'uomo fatto ad immagine e somiglianza da Dio, capace di bontà, di verità e di bellezza, chiamato da Dio all'amore mediante il dono di sé, chiamato alla crescita, alla maturazione e al superamento degli ostacoli per realizzare compiutamente il bene e la comunione. Perciò può affermare il Concilio:

“Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione. Nessuna meraviglia, quindi, che tutte le verità su esposte in lui trovino la loro sorgente e tocchino il loro vertice”¹⁴⁴.

¹⁴² Cfr. Cost. Past. *Gaudium et Spes*, 22.

¹⁴³ Cfr. Mt 3,17; 12,18; 17,5 e paralleli; 2Pie 1,17.

¹⁴⁴ GS, 22.

b) *La mediazione salvifica di Cristo nel contesto del peccato.*

La vita di Gesù è la sede della vittoria sul peccato e il luogo dove si raddrizza la vita umana. L'uomo distorto dal peccato non poteva essere reintrodotta nel progetto in quel stato di miseria: non è conveniente attaccare un panno “sporco” in un vestito nuovo. Questa “carne” (l'uomo intero, in verità) che si era degradata doveva qualificarsi, rendersi nuovamente disposta alle esigenze della comunione con Dio. Perciò Gesù ha dovuto *ricostituire dall'interno il tessuto umano logorato dal peccato*¹⁴⁵, ha dovuto disporre la nostra carne, fragile e debole, inclinata al peccato¹⁴⁶, ad esprimere di nuovo la gloria di Dio. E particolarmente nella esperienza della miseria, del dolore e della ingiustizia, di ogni dimensione umana deturpata dal peccato, Gesù ha dovuto introdurre la giustizia e la carità filiali, affinché ogni circostanza della vita potesse diventare strumento di glorificazione di Dio. La gloria dell'amore brilla soprattutto nella Croce: la Croce è il medio attraverso il quale la economia sorta dal peccato viene reinserita nel disegno di Dio, atto a servire di mezzo di lode a Dio e di santificazione dell'uomo.

Due considerazioni sono opportune qui:

1. È vero che, per superare la condizione di peccato dell'umanità, l'economia del peccato, Dio avrebbe potuto percorrere altre vie, diverse dell'Incarnazione. Egli poteva intervenire direttamente e, con un colpo della sua onnipotenza, tramutare la situazione dell'umanità di “peccatrice” in “giustificata”. Ciò tuttavia era poco conveniente. Avrebbe significato in pratica il fallimento del progetto di Dio, che non verrebbe continuato né ripreso, ma troncato e sostituito in modo simile a una lettera poco riuscita che si butta e si scrive nuovamente, e avrebbe banalizzato anche il peccato dell'uomo e la libertà, che non troverebbero

¹⁴⁵ Cf. *Adv. Haer.* III, 2, 10. Approfondiremo l'argomento nella sezione IV, 2, b).

¹⁴⁶ Ogni esistenza si iscriveva sin dal concepimento in questa economia di peccato. L'assenza di legame vitale con Dio si traduceva per l'uomo in un destino di sofferenza e di morte, in una vita dominata dalla colpa e prigioniera dalle molte forme negative che costellano l'esistenza: fallimenti, fragilità, dissensi, ingiustizie, sfortuna, ecc. Senza un rimedio per la miseria umana, l'esistenza non può che apparire scarsa di significato e priva di vera speranza.

rimedio ma verrebbero semplicemente ignorati¹⁴⁷. Invece la via scelta da Dio con l'invio di Cristo al mondo, non fa nulla di questo. Dio non si sente sconfitto dal peccato, e non rinuncia ad attuare il suo progetto né alla serietà verso l'uomo da Lui creato, ma dà a entrambi una continuazione in Cristo, a rimedio e medicina dell'uomo e a patto che egli decida di adeguare la sua vita ad esso. Cristo è perciò rimedio del peccato, perché la sua vita raddrizza veramente quanto di distorto c'è nell'uomo.

2. In linea con quanto stiamo proponendo, l'aspetto centrale della mediazione di Cristo nel contesto del peccato è da vedere nel coinvolgimento di Cristo in questa "economia del peccato", nel fatto che Egli discende al "cuore" di questa economia per purificare l'umano dal peccato e per *riportare al Padre ogni situazione distorta*, in modo che per mezzo di Lui questa *realtà umana degradata dal peccato sia ricostituita*, nulla di umano sfugga alla gloria del Padre e nessun spazio rimanga al peccato.

La prospettiva che stiamo qui proponendo non è stata sufficientemente valorizzata nel passato. Almeno nel secondo millennio, la mediazione di Gesù nei confronti dal peccato è stata letta da altre prospettive. C'è in primo luogo la visione di Anselmo d'Aosta, secondo la quale il peccato è cancellato perché Gesù compie la soddisfazione vicaria per i peccati a nome nostro. Ma questo modo di vedere è sfociato nella presentazione di un'immagine di Dio eccessivamente giuridica¹⁴⁸. C'è stata, come reazione, una visione più moderna che insiste sull'amore e la proesistenza di Cristo¹⁴⁹, come elementi fondamentali della sua mediazione e della sua croce: la potenza del suo amore per noi ha cancellato il nostro peccato. Ma l'insistenza su questi aspetti può talvolta relativizzare la responsabilità dell'uomo e l'offesa costituita dal peccato. Va anche qui ricordata la considerazione tipica della "riforma" secondo la quale Gesù ha subito di persona

¹⁴⁷ Ireneo arriva a dire: "Nulla di desiderabile vi sarebbe in un bene che fosse acquisito senza proprio movimento, sollecitudine, ricerca, essendo spontaneamente e senza fatica insito nell'uomo". *Adversus Haereses*, IV, 37, 6. Da quando creò l'uomo, Dio volle sottometterlo alla prova per concedergli il dono della vita eterna gratuitamente ma in rapporto all'agire stesso dell'uomo.

¹⁴⁸ Ricordiamo quanto abbiamo detto nella sezione II, 4, a).

¹⁴⁹ Cioè, l'esistenza in favore degli altri. In questa linea rimandiamo alle sezioni II, 6 e VI, II, b) 5.

la punizione per i nostri peccati, l'innocente al posto dei colpevoli, con tutti i problemi che questa posizione ha sul senso della giustizia e della misericordia di Dio¹⁵⁰.

Se queste tre posizioni possono essere caratterizzate rispettivamente con i termini di *soddisfazione*, *proesistenza*, e *sostituzione penale*, a noi sembra che la mediazione salvifica di Gesù andrebbe meglio spiegata in termini di *ripresa*. Gesù viene nel mondo per riprendere il progetto del Padre in modo che per ogni dimensione e circostanza umana si apra lo spazio della glorificazione di Dio. L'impegno e la fatica che questa ricostituzione dell'uomo comporta è il prezzo pagato da Gesù per la nostra salvezza, il suo sacrificio gradito al Padre. Se nessuna circostanza è vissuta in Cristo fuori dalla referenzialità filiale al Padre allora nulla di spazio resta al dominio del peccato. Ogni circostanza, ogni situazione, ogni dimensione dell'umano possono essere vissute in rapporto al Padre, per la sua gloria, come ha fatto Gesù. E se gli uomini si rimettono sulle orme di Cristo, con l'aiuto della Sua grazia, sarà così anche per loro e potranno vivere al cospetto di Dio in ogni momento. Il tessuto umano è allora ricostituito e il progetto di Dio sull'uomo è allora riaperto.

c) La mediazione salvifica di Cristo e il destino del creato.

La vita di Gesù porta a compimento il progetto di Dio, il quale raggiunge in Cristo la sua consumazione ultima e la sua finalità. Poiché Gesù ha vissuto in tutto e per tutto a lode e gloria del Padre, Egli può inaugurare il destino finale che il Padre serbava per l'umanità.

Questo aspetto è importante perché aiuta a capire meglio l'intero assunto della mediazione salvifica di Cristo. La missione di Cristo è di *rimettere in carreggiata* un mondo lontano da Dio, che non camminava più per i dovuti binari di bontà e giustizia, che andava avanti come un treno fuori controllo. La vita di Cristo inaugura sulla terra questa riabilitazione del mondo, essa esprime infatti tutta la bontà che aveva in mente Dio

¹⁵⁰ Vedi la sezione VI, II, b) 3.

quando creò il cosmo; di conseguenza corrisponde anche ad essa (alla vita di Cristo) traghettare il mondo alla sua ultima conclusione. Ciò si compie con la risurrezione e la gloria di Cristo per mezzo della quale l'uomo creato arriva al compimento. E sulla scia di Cristo, come seguendo le orme di Lui, tutta l'umanità che si riconosce in Lui arriva pure al traguardo.

La missione di Cristo si compie solo così, con la conclusione ultima, perché questa conclusione è la meta che ebbe in vista il Padre quando diede origine al mondo, questa meta era divenuta irraggiungibile dopo il peccato. Adempiere il disegno di Dio non consiste soltanto nel fatto di ripristinare il disegno, ma anche di portarlo a compimento, così che il mondo possa esprimere in questo compimento glorioso la ragione che lo portò ad essere.

2. Gli elementi principali della mediazione salvifica di Cristo.

In questa sezione il nostro approccio alla mediazione salvifica di Cristo sarà più analitico e tenderà di mettere in evidenza gli elementi o gli aspetti principali che rendono possibile il carattere salvifico della mediazione di Gesù.

Un primo aspetto che appare evidente è che la mediazione di Gesù è salvifica a motivo del carattere eccezionale di Gesù stesso, cioè per il fatto che il mediatore è il Figlio di Dio venuto nella carne. Ciò sottolinea l'importanza del "mediatore", del soggetto che agisce e che non è un semplice uomo come qualsiasi altro. A questa idea va collegata anche un'altra: che Egli compie la mediazione proprio perché si è incarnato, perché ha assunto una natura umana. C'è dunque un insieme di idee che appartiene all'ambito della "cristologia" e che caratterizza la mediazione salvifica di Cristo: da esso tratteremo in primo luogo nella sezione a) intitolata: *Cristologia e singolarità della mediazione di Gesù*. Un secondo aspetto, anch'esso abbastanza evidente è che la mediazione salvifica si compie con le azioni (e le sofferenze) di Gesù, con la sua vita. C'è dunque una dinamica della salvezza, una virtualità salvifica nella vita di Gesù, che conviene approfondire. Ci occuperemo di questo in secondo luogo nella sezione b) sulla *"dinamica" della mediazione salvifica di Gesù*.

a) Cristologia e singolarità della mediazione di Gesù.

Gli elementi fondamentali della mediazione di Gesù in questo primo ambito della cristologia sono due: chi è il mediatore (la *Persona* di Cristo) e quale è il centro o la sede dove essa avviene (lo spirito umano di Cristo, o il *"cuore"* di Cristo).

1. Il fondamento della salvezza nella persona di Cristo.

In tutti gli scritti del Nuovo Testamento, e con speciale enfasi negli scritti giovannei, l'opera di salvezza viene riferita alla domanda su Gesù. I vangeli sinottici introducono a volte questa domanda in modo esplicito e solenne, come accade nel dialogo tra Gesù, i discepoli e l'apostolo Pietro a Cesarea di Filippo¹⁵¹. Nei sinottici è contenuta l'idea che Gesù è il Salvatore per il particolare mistero che rappresenta la sua persona, per il fatto che Egli è il Messia e Figlio di Dio vivente, capace di imperare su tutte le realtà. Ciò è ancora più esplicitato nel vangelo di Giovanni che presenta a Gesù come Verbo nel seno del Padre, e fonda tutto ciò che Egli fa su questa condizione originaria e sul suo particolarissimo rapporto con il Padre, idea questa che è ugualmente presente negli altri scritti neotestamentari: anch'essi mettono la preesistenza di Cristo e la sua condizione divina a fondamento della salvezza, sia pur con linguaggi nuovi e talvolta originali. La dottrina è, in fondo, semplice: Gesù può dire quanto Egli dice, fare ciò che Egli fa, perché è il Figlio, il Verbo, il Messia...

Da queste osservazioni si ricava dunque che il fondamento della nostra salvezza sta nella persona di Gesù, nell'essere concreto e singolare, diverso da tutti gli altri, che Egli è. Non sta solo nel fatto che Egli è Dio, ma interviene anche la sua "proprietà personale". Gesù è, secondo la formulazione cara ai Padri, *uno della Trinità*, una Persona diversa dalle altre due (benché inseparabile da loro): è il Figlio o il Verbo (o la Parola). Sono nomi che esprimono la stessa realtà, la seconda Persona trinitaria, che è diversa dal Padre e dallo Spirito. Nominiamo la Divinità della seconda Persona trinitaria, e tentiamo di esprimere la sua

¹⁵¹ Cf. Mt 16, 13-20.

caratteristica personale. Ora quando il Verbo si incarna “acquista”, per così dire, un’umanità in modo tale che la caratteristica ipostatica costitutiva della sua Persona divina diventa anche un connotato di questa natura assunta. Perciò, la mediazione di Cristo non deve essere considerata soltanto dalla prospettiva “generale” del Dio-Uomo, ma si deve prestare sufficiente attenzione anche alla sua qualità di *Figlio* o *Verbo* divenuto uomo¹⁵². La vita di Gesù è la vita del Verbo, del Figlio di Dio: essa dunque deve dovrà rilasciare in tutto quanto Egli dice, compie e soffre, in tutto ciò che fa parte della sua missione, ciò che Egli ha di personale e di caratteristico: la sua filiazione nei confronti del Padre¹⁵³. In altre parole: la mediazione salvifica di Cristo è *intrinsecamente filiale* (e per questo motivo, la nostra salvezza si realizza come partecipazione filiale - o adozione filiale - nell’intimità trinitaria¹⁵⁴). Il Catechismo della Chiesa Cattolica espone l’idea così: “Tutto ciò che Cristo è e ciò che Cristo fa nella sua natura umana deriva da ‘Uno della Trinità’. Il Figlio di Dio, quindi, comunica alla sua umanità *il suo modo personale d’esistere* nella Trinità” (CCC. 470). Quando il Verbo assume la natura umana comunica ad essa in congrua misura la sua proprietà personale, in modo tale che questa (la natura assunta) viene caratterizzata e personalizzata dal Verbo. Essa non rimane “impersonale”, ma è impersonata dal Verbo; perciò dal

¹⁵² Naturalmente l’infinita ricchezza personale del Verbo può essere espressa soltanto nella natura divina, ma la natura assunta dà anche espressione personale al Figlio di Dio, un’espressione certamente limitata ma non per questo imperfetta. Alcuni teologi medievali di tradizione agostiniana chiamavano Cristo il *Verbum breviatum*, volendo indicare che Gesù uomo era come un perfetto compendio del Verbo stesso. Cf. Gualtiero di San Vittore, *Sermoni XXI*, 12 (CCCM, 30: J. Chatillon).

¹⁵³ E la sua particolare relazione riguardo lo Spirito Santo. “L’anima di Cristo traduceva in ogni istante in forma umana la relazione d’intelligenza e d’amore al Padre ed allo Spirito Santo che costituisce la Persona del Verbo” C. Colombo, *Scritti teologici*, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1966, p. 636.

¹⁵⁴ La constatazione di K. Rahner (e ancora, se non sbaglio, di Hans Urs von Balthasar) che qualora la dottrina della Trinità fosse stata tolta dal credo, la fede, la preghiera e la vita dei cristiani comuni apparentemente non avrebbero subito alcun trauma, ha forse radici in questo sottosviluppo della dimensione filiale della salvezza, un tema che dovrebbe aver fecondato vitalmente e dottrinalmente la coscienza collettiva sul rapporto stretto che intercorre tra la Trinità e la vita cristiana. Bisogna comunque riconoscere che il problema appare oggi alquanto superato, e ciò è, in buona parte, merito dell’impostazione del Concilio Vaticano II.

punto di vista fenomenologico, del temperamento, l’aspetto unificante di tutti i tratti caratteristici dello spirito umano di Cristo è la consapevolezza del suo essere Figlio del Padre.

La dimensione filiale caratterizza dunque l’intera vita di Cristo, le sue parole, gesti, atteggiamenti..., tutti i suoi misteri. La mediazione di salvezza, che Egli compie con la sua vita, è dunque anch’essa caratterizzata filialmente. Ciò significa in primo luogo che è pienamente idonea a rivelare e comunicare agli uomini l’amore del Padre. Infatti per il fatto che Gesù è il Figlio eterno, l’Immagine del Padre fattasi carne, Egli manifesta in modo trasparente (e umano, adeguato alla nostra condizione) la Sapienza e l’Amore paterno che reggono il disegno di salvezza. Egli mostra agli uomini il “cuore” del Padre, per cui effettivamente, come dice, “chi ha visto Me, ha visto il Padre” (Gv 14, 9): non c’è una distanza tra entrambi, una mediazione propria di Cristo che sia in qualche modo autonoma, o si discosti in alcuna misura da quanto il Padre desidera rivelare e comunicare. In Gesù Cristo, il Padre si rivela perfettamente e si comunica (nello Spirito) per vivificare l’uomo. In altre parole, per il fatto che la mediazione di Cristo è intrinsecamente filiale essa ha un carattere *iconico*: il volto di Cristo è il volto del Padre verso l’umanità. Ma c’è di più: per lo stesso motivo (cioè proprio perché Egli è “il Figlio”), la sua mediazione è la piena e perfetta risposta all’amore paterno di Dio. La vita di Gesù è, come la sua Persona, tutta rivolta e penetrata di amore verso il Padre stesso¹⁵⁵, le sue parole e gli atti si adeguano in tutto alla volontà del Padre, dal quale proviene il disegno di salvezza. Così la vita di Cristo costituisce la piena e perfetta glorificazione del Padre. Nello Spirito che lo unisce al Padre, Gesù compie tutto a lode e gloria del Padre suo. È questo il carattere *responsoriale* della mediazione di Cristo, il quale sorge dal fatto che la sua mediazione è filiale.

In sintesi, nella vita di Gesù troviamo il volto del Padre e la glorificazione del Padre. Sono due valenze o dimensioni sempre presenti

¹⁵⁵ In questo senso la Persona stessa del Verbo viene presentata nel Vangelo di Giovanni come “rivolta verso il Padre”. La traduzione più adeguata dell’espressione *pros ton theon* che appare una ventina di volte nel NT, ma specie nell’inizio del prologo di Giovanni e della prima lettera è “rivolto verso”, “in faccia a”. “*Pros* con accusativo indica un livello di uguaglianza e intimità, di essere faccia a faccia con l’altro”.

nelle parole e nelle azioni di Gesù, e sempre in unità tra di loro. La vita di Cristo è limpida manifestazione dell'amore del Padre verso gli uomini e piena e amorosa corrispondenza alla volontà del Padre. Le due cose sono come le due facce di un'unica moneta, e questa unità si potrebbe così formulare: *l'impegno di Cristo per manifestare agli uomini l'amore del Padre verso di loro porta necessariamente con sé la glorificazione del Padre*, cioè, realizza la perfetta carità e la giustizia nei confronti del Padre stesso (e viceversa)¹⁵⁶. Riteniamo in mente questo principio che trova applicazione nell'ambito della riflessione sulla Passione e Morte di Gesù.

2. Lo spirito umano di Cristo, centro della sua perfetta mediazione.

La vita di Gesù realizza dunque nella storia la comunione del Padre con il Figlio nello Spirito. Questa comunione acquista dimensioni umane in Gesù Cristo¹⁵⁷, nel suo spirito, nel suo cuore, che è la sede dove l'amore del Padre per noi viene ricevuto e ricambiato in gloria, in amore verso il Padre stesso. L'anima di Cristo è il luogo dell'incontro e dello scambio dei beni, il luogo dove lo sguardo del Padre verso la creazione, dopo aver preso una espressione umana, dopo essersi fatto parola e gesto per la conversione degli uomini, viene fatto proprio e interiorizzato, prima di essere filialmente restituito al Padre. Nel cuore di Gesù, pieno della grazia dello Spirito Santo, s'incontra la sollecitudine di Dio per gli uomini e la premura filiale per riportare l'umanità al Padre. È la sede nella quale si attua l'unità di Dio con il mondo e del mondo con Dio e il punto di partenza per una tale unità nelle creature. Con le parole di Giovanni Paolo II: "La redenzione del mondo – questo tremendo mistero in cui la creazione viene rinnovata – è, nella sua più profonda radice, la pienezza di giustizia in un Cuore umano: nel Cuore umano del Figlio primogenito, perché essa possa diventare giustizia dei cuori di

¹⁵⁶ L'impegno di Cristo per adempiere la volontà del Padre è ciò che gli permette di manifestare perfettamente il volto del Padre.

¹⁵⁷ Secondo S. Tommaso le missioni delle persone divine sono le stesse processioni, ma considerate in quanto si rendono presente nel mondo e hanno un effetto nella storia: "Missio includit processionem aeternam et aliquid addit, scilicet temporalis effectum". *Summa Theologiae*, I, q. 43, a. 1, ad 3.

molti uomini, i quali proprio nel Figlio primogenito sono stati, fin dall'eternità, predestinati a divenire figli di Dio"¹⁵⁸.

3. Divino e umano nella mediazione di Cristo.

È opportuno concludere questa sezione con un chiarimento. Nei paragrafi precedenti abbiamo collegato la mediazione di Cristo con la sua Persona, e abbiamo fatto notare anche che la sua anima umana è l'ambito principale in cui si realizza la sua mediazione. Dovrebbe dunque essere rimasto chiaro che nella mediazione di Gesù intervengono elementi divini e umani. Ci si potrebbe allora chiedere se, in ultimo termine, Gesù sia mediatore della salvezza perché si è incarnato ed è uomo, o perché è il Dio eterno, il Figlio amato del Padre. Che ruolo attribuire a ciò che è divino e a ciò che è umano nella mediazione di Gesù?

Certamente le azioni del mediatore Gesù Cristo partecipano dell'unità della sua Persona, tuttavia l'elemento divino e l'elemento umano hanno in esse un ruolo strutturalmente diverso. Potremmo sintetizzarlo così:

Gesù è mediatore perché è diventato uomo (non per la sua divinità),

però

la specificità e l'efficacia ultima della sua mediazione provengono dalla sua Persona divina (non dalla sua umanità).

Cerchiamo di svolgere l'idea:

a) Gesù è Mediatore perché è uomo: lo indica con chiarezza S. Paolo nel testo di 1 Tm 2, 5-6: "Uno solo, infatti, è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti". L'apostolo indica infatti che il mediatore è "l'uomo Cristo Gesù", il Verbo in ragione della sua umanità.

¹⁵⁸ Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptor Hominis*, n. 11.

Ciò appare chiaro se si pensa che l'amore di Dio ci viene comunicato e noi possiamo accoglierlo proprio perché esso si traduce in dimensioni umane accessibili per noi. La vita di Cristo è lo strumento della mediazione, e questa vita è lo svolgimento del divenire uomo. La mediazione propriamente è dovuta all'assunzione di una natura umana.

b) Tuttavia Gesù non è mediatore soltanto come uomo, senza alcun riferimento alla sua Persona divina. Anzi, come è stato appena detto, *la specificità della sua mediazione* (ciò che rende questa singolarissima e superiore ad ogni altra) deriva dalla sua Persona, dal fatto che Egli è il *Verbo di Dio*. Infatti se Egli può rivelare fedelmente il Padre è perché è il Verbo fatto carne. Altrimenti Egli non supererebbe l'economia antica, non sarebbe più di Mosè o di Elia. Analogamente, se non fosse il Verbo, la sua risposta al Padre avrebbe le deficienze e i limiti della condizione umana comune e non potrebbe essere filiale e perfetta. Cristo dunque media con la sua umanità, ma la mediazione è perfetta ed efficace perché è "filiale", perché Egli è il Verbo, l'Unigenito di Dio.

b) *La "dinamica" della mediazione di Gesù.*

Ci domandiamo in questa sezione sul rapporto tra le azioni di Gesù e la salvezza. Come ottengono gli atti e le sofferenze di Cristo la salvezza per noi? In che senso la sua vita è salvezza?

1. *La ripresa dell'uomo decaduto nella giustizia di Cristo.*

Per elaborare una linea di risposta a tali domande ciò che non deve innanzitutto sfuggire è la parola "vita". Il Verbo di Dio vive come uno di noi, ha una *vita umana*. Egli ha certamente assunto una *natura umana*, ma affinché questa considerazione non rimanga soltanto sul piano della "ontologia" (cioè non indichi soltanto che Egli è "vero" uomo, uomo "completo"), ma si prolunghi fino ad abbracciare l'ambito della "storia", (del pensare, dell'attuare, dell'essere in relazione con la realtà), è utile dire che ha assunto una *vita umana* e, di conseguenza, che si è messo in relazione "dinamica", "interattiva", con la realtà umana tutta quanta.

Gesù è "venuto a contatto", è "entrato in rapporto" con il nostro mondo bisognoso di redenzione, nel quale il grano e la zizzania appaiono mescolati, la rettitudine e la bontà sono accompagnate dalla fragilità e la miseria. E in questo contatto, in questo rapporto dinamico, il mondo ha *riacquisito il giusto valore ed è stato ricondotto al Padre*.

Tentiamo di focalizzare meglio questo contatto dinamico e vitale di Gesù con il mondo. Per certi versi, esso non è diverso del contatto che ogni uomo, in quanto creatura spirituale ha con il mondo. Come ogni altro uomo, Gesù si mette in relazione con la realtà esterna assumendola spiritualmente¹⁵⁹, cioè interiorizzandola mediante l'attività dei sensi e dell'intelletto per appropriarsi di essa e unirla spiritualmente a sé. Infatti, dai nostri atti spirituali derivano le relazioni interpersonali con gli altri, il giudizio sulle circostanze relative alle persone e alle azioni, il discernimento sul retto ruolo delle creature e degli elementi del mondo, e così accade anche con Gesù. Questa è la forma più caratteristica di contatto degli uomini tra di loro e con il mondo. Tuttavia a questo livello ci sono notevoli differenze tra Gesù e noi. In primo luogo perché il contatto che Gesù instaura spiritualmente con il mondo in ogni suo atto è perfettamente retto e santo, per la pienezza di grazia che Egli possiede. Gli occhi con i quali Gesù contempla la realtà sono 'gli occhi' del Padre; Gesù possiede in termini umani lo 'sguardo' di Dio, mentre una tale illuminazione è inaccessibile all'uomo che ha ricevuto l'eredità di Adamo con la sua componente di distorsione e di ottusità. Nell'anima di Gesù ogni essere è profondamente vero, e ha quella verità che Dio le ha assegnato dall'inizio; nell'anima del peccatore non è così. Il peccatore non riesce mai a instaurare un contatto puro e innocente, privo di qualsiasi ombra d'interesse egoista, Gesù invece sì. Nel suo cuore le persone e le situazioni ritrovano il loro vero posto, il loro senso e il giusto ruolo nel disegno divino.

¹⁵⁹ Questo è il modo specificamente umano di instaurare rapporti con la realtà, interiorizzandola mediante l'attività dei sensi e dell'intelletto; tuttavia la preminenza è da attribuire alla dimensione spirituale, più che a quella corporea, perché solo essa realizza la perfezione tipicamente umana degli atti di conoscenza e di amore. Questi atti ci permettono di instaurare una relazione profonda con il mondo esterno e di interiorizzarlo per avere in noi una somiglianza e un'impressione di esso.

C'è, inoltre, un'altra differenza non meno importante tra Gesù e noi. Benché la nostra condizione di creature spirituali ci permetta di instaurare un contatto profondo con il mondo, il mero fatto che ciò avvenga non trasforma automaticamente il mondo, la realtà esterna. La conoscenza è certamente un'attività e, in quanto tale, porta con sé un cambiamento; questo però non incide sulla realtà stessa, bensì sul nostro spirito, che si arricchisce di nuove conoscenze e instaura nuovi legami; i nostri atti spirituali più che toccare il mondo esterno modificano noi stessi e rimangono immanenti a noi. Per incidere sulla realtà noi dobbiamo continuare questo processo spirituale con l'azione fisica: la parola o il gesto, l'attività fisica, il contatto materiale... E, laddove non c'è l'azione, non ha luogo un vero cambiamento della realtà, ma si rimane solo con il desiderio interiore di questo. Il caso di Gesù è diverso. Benché nulla appaia mutato nel livello dei "fenomeni", la realtà cambia profondamente nel livello "ontologico" per il mero fatto del suo contatto spirituale con Cristo, perché nasce spiritualmente in Lui ciò che tale realtà dovrebbe essere come *realtà redenta*. E questa nascita della realtà nel cuore di Cristo, che è il cuore di Dio, opera la meraviglia dell'apertura alla grazia divina di tale realtà decaduta, cioè nasce allora la possibilità per essa di venir ricondotta all'ambito dell'azione trasformante di Dio¹⁶⁰. Ciò è dovuto alla condizione unica e singolare di Cristo che, essendo il Figlio di Dio, congiunge nei suoi atti la potenza infinita della divinità. Come la parola di Gesù - diversamente da quella nostra - ha la forza per trasformare l'acqua in vino, così il suo spirito ha la potenza per riportare ogni creatura al progetto di Dio. In primo luogo ha la giustizia (per contemplare tutto con occhi divini) e l'amore (per desiderare intensamente la restituzione di tutto al Padre), poi la potenza (per aprire tutto all'azione trasformante dello Spirito). E questa trasformazione

¹⁶⁰ La nostra insistenza in queste righe sulla presenza spirituale della realtà in Cristo non significa però che la dimensione fisico-materiale del contatto che Gesù instaura con la realtà sia ininfluente o senza valore in ordine alla salvezza. L'esperienza della fame, del dolore fisico o della morte sono salvifiche perché assunte da Cristo spiritualmente, ma la materia di questa assunzione sono precisamente quelle passioni del corpo. Da un'altra prospettiva poi, la missione di Gesù non si potrebbe compiere senza la materialità della parola e dei gesti che si compiono con il corpo. Ma è altrettanto chiaro che la ricchezza specifica dell'uomo ha a che vedere prima con la sua condizione di spirito, poi con la condizione materiale.

ricade sull'uomo, ma anche sul cosmo materiale: perciò anch'esso potrà essere rinnovato nell'ultimo giorno¹⁶¹.

Pensiamo ad un oggetto di porcellana che si è rotto e ha bisogno di ricomposizione: questa si attua riprendendo i pezzi e incollandoli attorno a qualcosa che faccia da supporto. Questo oggetto rotto è l'uomo, il mondo umano, e in certo senso l'intera creazione materiale che è ad esso legata: la caducità, la passibilità del corpo che preme sulla debolezza dell'anima, le insidie di una società mossa da mille egoismi. Tutto ciò è il mondo decaduto che viene a contatto con Gesù, che penetra spiritualmente in Lui e diviene così esperienza umana di Cristo. Certo, questa "assunzione" spirituale non basta da sola per attuare la ricomposizione. Come il vaso di porcellana rotto richiede l'arte dell'orefice o dell'artigiano che lo componga, che applichi un collante ai pezzi rotti, in modo simile il mondo umano rovinato richiede l'arte di qualcuno che rimetta ogni cosa al suo posto e mantenga unito l'insieme in un unico disegno. Ciò è l'opera di Gesù. Egli raduna la realtà nel suo spirito umano e le applica il collante della sua grazia filiale. La grazia di Cristo, la carità del suo cuore, la sua giustizia e santità, sono come il collante che mantiene uniti i frammenti, e ridona di nuovo la forma al vaso; perché attraverso di esse, Gesù integra in se stesso tutto l'ambiente umano col quale viene a contatto, nel bene e nel male: il senso della vita, della famiglia, dell'amicizia, del lavoro, ma anche le ingiustizie, le incomprensioni, le debolezze corpo e dell'anima, le tentazioni e le sofferenze... Tutto ciò acquista di nuovo senso e s'integra realmente nel disegno di Dio. Poi si fa parola o gesto di Cristo, atto esterno, teso a far diventare la realtà (l'uomo, la situazione, la struttura...) conforme a quella giustizia che essa possiede internamente in Gesù. Attraverso questa dinamica della redenzione, Gesù glorifica il Padre e ripara filialmente i nostri torti, in modo che nel mondo ricomposto nel cuore di Cristo e negli sforzi tesi a configurarlo rettamente brillano la bontà e la sapienza dell'amore che Dio ha effuso nella creazione.

Notiamo anche che in questa azione di Cristo per riprendere nella giustizia e nell'innocenza il mondo decaduto, l'uomo ingiusto e colpevole, non si crea un nuovo progetto di Dio sul mondo, ma

¹⁶¹ Cf. Rm 8, 19-23; 2 Pie 3, 13; Ap 21.

piuttosto si ricompone e porta a compimento quello originario del Padre; cioè, non si da inizio a un nuovo progetto, ma si continua quello precedente però a partire dalle rovine della creazione stessa, dalle rovine che l'uomo ha introdotto. E diversamente dall'artigiano il cui lavoro ricade su di un altro – l'oggetto rotto – qui la ricomposizione si attua in Gesù stesso, nell'umanità che Egli ha assunto. Sta qui il nucleo essenziale della Redenzione perché, in questo caso, il lavoro di ricomposizione comporta l'addossarsi pienamente la malvagità del mondo per cancellarla nella giustizia e nel perdono. Il mondo degradato con il peccato viene ripreso e trasformato nell'umanità assunta dal Verbo.

2. Elementi principali dell'azione salvifica di Cristo.

La dinamica della mediazione salvifica che abbiamo tratteggiato sopra può essere descritta come un processo con tre elementi: l'assunzione, il contatto spirituale, l'azione esterna. Gesù assume il mondo quando lo fa proprio e lo introduce in se stesso originando nei confronti della realtà umana un contatto spirituale che ridona a questa realtà il giusto posto nel disegno di Dio. Di là poi parte l'azione di Cristo per eliminare le distorsioni del peccato. Ci soffermiamo brevemente sui primi due elementi, che sono la vera sorgente nella storia dell'opera redentrice. Il terzo consiste in realtà nei misteri della vita di Gesù, che saranno considerati nella seconda parte del corso.

- i) L'assunzione dell'umano nella condizione decaduta, via della misericordia redentrice.

La prima nozione chiave di questa ripresa del mondo da parte di Gesù Cristo è quella di *assunzione*. Assumere una realtà significa integrarla liberamente ed efficacemente nella propria vita; configurare la vita con quella realtà. Gesù assume la realtà umana ordinaria con le circostanze particolari e normali che la costituiscono. Egli diviene uomo e si sottopone alle comuni determinazioni che accompagnano la vita umana. In questo senso diciamo che Egli riprende la vita umana, in quanto, attraverso questa assunzione, il Creatore stabilisce un nuovo rapporto con la vita che ha creato, un rapporto diverso da quello iniziale, poiché non si configura *dall'alto*, come relazione "verticale" del Creatore con la creatura, ma *dall'interno*, come partecipazione nella vita della creatura,

come unione mediante la quale al Creatore diviene connaturale la vita e la realtà creata.

Egli viene nel mondo rovinato e lo assume con quella rovina. Fa propri i valori e le doti che il mondo possiede: le buone qualità della natura umana, la bellezza, la virtù, le varie perfezioni..., quanto di buono l'uomo ha e quanto di buono ha fatto e sviluppato, ma non disdegna neanche la caducità che il peccato ha introdotto nel mondo. Egli viene nella forma di questa carne caduca che passa, che non può vivere eternamente. In questo senso si può dire che Cristo assume anche la rovina che si è introdotta nel mondo. In altre parole, Gesù non assume soltanto la natura umana, ma anche la storia e la vita concreta dell'uomo con tutte le particolarità e i condizionamenti che appartengono ad essa. E questa assunzione instaura un contatto nuovo tra Dio e il mondo; un contatto immediato e profondo per mezzo del quale Gesù si lascia determinare dalle realtà del mondo, ma proprio perciò si mette nelle condizioni adeguate per influire dall'interno sulla realtà terrena, per cambiarla e trasformarla internamente, per darle il suo genuino significato e portarla a compimento. Sta qui il senso del famoso principio biblico e patristico dello scambio: "Si è fatto uomo perché noi diventassimo dei"¹⁶².

Questa assunzione stabilisce una profonda comunanza di Dio con gli uomini, che possiamo chiamare "solidarietà", tramite la quale il Verbo si rende totalmente vicino agli uomini, in tutto uno di loro, ed entra con gli uomini in un rapporto vitale di comunicazione e di scambio. Tra gli uomini la solidarietà è un atteggiamento innato che si fonda sia sul fatto di condividere la stessa natura, sia sul carattere intrinsecamente relazionale dell'uomo. Nessuno può raggiungere il fine ultimo da solo: l'esistenza umana si realizza in intima unione e dipendenza dagli altri, in un intreccio di influssi reciproci e nella condivisione degli stessi destini,

¹⁶² Così, p. es. in S. Atanasio: "Il Verbo divenne uomo affinché noi fossimo deificati; Egli si rivelò mediante il corpo affinché noi potessimo avere un'idea del Padre invisibile; Egli sopportò la violenza degli uomini affinché noi ereditassimo l'incorruttibilità", *Oratio de Incarnatione Verbi*, 54. (Trad. ital. E. Bellini, p. 129). Un analogo percorso era già stato compiuto da Ireneo, il quale utilizzava spesso il principio dello scambio: cf. *Adversus Haereses*, III, 18, 7.

analogamente a quanto accade alle cellule di un organismo, unite tra loro in sintesi vitale¹⁶³. L'uomo dipende dagli altri sin dal concepimento e anche prima. L'atteggiamento solidale nasce quando si comprende il bene che gli altri rappresentano, e si cerca, di conseguenza, di promuovere il bene di tutti e di ciascuno. La solidarietà è allora un canale appropriato per la promozione e la diffusione del bene, in particolare, di quello più necessario: la liberazione dal peccato e la comunicazione della carità di Dio. Gesù fa propria la dimensione della solidarietà perché essa è la via per manifestare l'amore misericordioso di Dio, per attuare la ricomposizione del mondo nella giustizia e per mostrare se stesso come modello umano di quella giustizia.

Attraverso la solidarietà, l'amore salvifico di Dio, poiché si rivolge ai peccatori, prende la forma della misericordia, si presenta come amore misericordioso, che s'interessa della condizione di miseria dell'umanità afflitta da diverse forme di sofferenza, dalla morte e dalla colpa. Gesù, con le sue guarigioni, con la compassione dinanzi alle pene degli altri, ecc., mostra che Dio vuole liberare l'uomo dalle varie piaghe che lo affliggono, che il Padre vuole che i figli vivano felici, e liberati da ogni tristezza. La pazienza, bontà e mitezza con cui Cristo tratta i peccatori, il fatto che Egli convive e mangia con loro, li corregge con mansuetudine, perdona i loro peccati, ecc., sono segno del cuore paterno di Dio e manifestano che Dio comprende il peccatore, patisce in certo senso con lui e non lesina mezzi per cercarlo¹⁶⁴. Anzitutto col gesto supremo di Cristo che dà la vita per i peccatori, si mostra la sollecitudine ultima di Dio. Il moto divino di condiscendenza, di assunzione fino in fondo della nostra condizione con la solidarietà che ne deriva, esprime dunque la misericordia di Dio ed è come la materia per attuare la redenzione dell'uomo. Sarà infatti questo amore, rifiutato dagli uomini, a condurre a Gesù fino all'estrema donazione della Croce.

La percezione della misericordia divina facilita l'apertura dell'uomo all'amore di Dio, perché lo fa sentire persona amata, voluta al di fuori di

¹⁶³ Su questi aspetti è particolarmente profonda la riflessione di Giovanni Paolo II nel suo libro *Persona e atto*, LEV, Città del Vaticano 1982.

¹⁶⁴ La parabola del figliol prodigo (Lc 15, 11-32) può essere emblematica di questo superamento del peccato con la misericordia.

ogni utilitarismo, e gratuitamente desiderata¹⁶⁵. Si creano allora le condizioni di una possibile comunione a partire dall'interiorità dell'uomo stesso. La profonda solidarietà instaurata da Cristo con ciascun uomo trasmette la chiamata alla conversione nella forma dell'appello misericordioso e consente l'apertura interiore del cuore del peccatore, che scopre l'immenso bene dell'amore di Dio per lui. Potremmo riportare come esempio tanti brani del vangelo: la samaritana, Zaccheo e gli altri personaggi che sono stati oggetto dell'amore salvifico di Cristo. L'assunzione dell'intera realtà umana è dunque via, l'unica in grado di cambiare davvero la condizione umana, perché la più capace di raggiungere in profondità l'interiorità dell'uomo.

ii) Il contatto di grazia, principio formale della misericordia redentrice.

A rigor di termini, tuttavia, non è l'assunzione che salva e riapre per gli uomini la strada della vita. L'assunzione è piuttosto il modo in cui la salvezza si realizza, la via, in certa misura la materia, della misericordia. La nostra salvezza ha luogo mediante un contatto intimo con la divinità, che avviene anzitutto in Gesù stesso, in forza dell'assunzione della carne (della vita umana, abbiamo detto sopra) da parte del Verbo di Dio. Da questo centro si diffonde poi alla prima comunità ecclesiale e alla Chiesa di ogni tempo. La realtà assunta (anima e carne, materia e spirito creato) non viene purificata per il mero fatto dell'assunzione, né il peccato viene espiauto soltanto perché Gesù si sottopone all'ingiustizia, ma piuttosto la purificazione e l'espiazione si compiono perché vengono a contatto con la vita divina che Gesù possiede, con la grazia e la filiale carità che riempiono l'anima di Cristo.

Questa grazia filiale è, come abbiamo già detto, ciò che permette a Cristo di integrare in unità tutte le circostanze della sua vita, tutti i suoi rapporti con gli uomini, di rispondere giustamente ad ogni tentazione e prova, di integrare nel proprio orizzonte la sofferenza, di accettare con senso sacrificale la morte. Gesù orienta filialmente verso il Padre

¹⁶⁵ Se l'essenza dell'amore consiste in quella approvazione dell'esistenza dell'altro, che può essere formulata: "è bene che tu esisti", allora l'atteggiamento di Cristo è così con ognuno. Cf. J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1990, pp. 435-445.

ciascuna di queste realtà, poiché Egli è il Figlio di Dio e sa accordare a ciascuna di queste il proprio valore, secondo quella misura determinata dalla carità, dall'amore verso il Padre e verso gli uomini che si trova nella sua anima¹⁶⁶.

Per questo motivo, se l'assunzione segna il modo di realizzazione del contatto salvifico, la carità filiale di Cristo è il principio attivo che ricompone, l'elemento che ripristina l'unità appartenente al disegno di Dio e che il peccato aveva fatto a pezzi. Questo principio di grazia e carità era proprio ciò che il peccato aveva cacciato via dal mondo. L'uomo reso ingiusto dal peccato era divenuto disgraziato, incapace di ricevere l'amore divino e di comunicarlo. Nelle sue opere non regnava più l'amore divino ma l'amore di sé, ed egli era incapace di uscire da questa situazione. Perciò serviva di nuovo la presenza della grazia, la quale deriva dalla vita stessa della Trinità. Il principio di grazia – della grazia “filiale” di Cristo – è la novità che Dio apporta per ricostruire il mondo. Egli apporta il principio della sua Vita interna, nel quale si lavano i peccati e il mondo viene ricostituito.

3. La ricapitolazione dell'uomo in Cristo, senso della mediazione salvifica.

Dopo aver considerato gli elementi particolari che intervengono nella mediazione salvifica di Cristo, ritorniamo di nuovo sul senso di questa mediazione, per mostrare che essa può essere espressa anche con l'idea biblica della “ricapitolazione”.

Secondo la Lettera agli Efesini, il progetto di Dio è quello di “ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra” (Ef 1,10)¹⁶⁷, testo che esprime l'assoluta centralità salvifica di

¹⁶⁶ “Il Dio che si è fatto uomo, non si fa tale, se non reintegrando la storia dell'uomo nel disegno divino”. L. Bouyer, *Il Figlio eterno. Teologia della Parola di Dio e cristologia*, Cinisello Balsamo, Paoline 1977, p. 481.

¹⁶⁷ Sulla capitalità di Cristo cf. J. M. Casciaro, *La Capitalidad universal de Jesucristo en las Epistolas a los Colosenses y a los Efesios*. In ID., *Estudios sobre Cristología del Nuevo Testamento*, Eunsa, Pamplona 1982, pp. 171-335; P. Dacquino, *Cristo Capo del Corpo che è la Chiesa, (Col 1,18)*, in Associazione Biblica Italiana, *La cristologia di S. Paolo*, Paideia,

Cristo. Possiamo seguire C. Basevi quando afferma che in questo testo la parola “ricapitolare” racchiude due valenze. Esso significa sia “riassumere, compendiare”, sia “portare a compimento, completare, terminare”¹⁶⁸. Un'idea dunque di notevole ampiezza per esprimere il ripristino dell'unità di tutte le cose sotto un unico principio: la loro riunificazione in Cristo. È, continua questo autore, “come se un oratore, alla fine del suo discorso, ne riassume i punti fondamentali, stabilendo un *képhalaion* o tesi che voleva dimostrare”; così Cristo è il riassunto, ma anche il fine e il compimento del discorso che Dio ha svolto nel tempo della storia. Egli è il principio di unità e di riunificazione del creato, non soltanto in forza della sua incarnazione ma anche per la sua opera di salvezza, la quale unifica ogni dimensione dell'uomo e della vita umana nell'unità della sua esistenza terrena e gloriosa.

In questa linea si sono mossi anche i Padri della Chiesa a cominciare da S. Ireneo di Lione, il quale pensa la ricapitolazione come un nuovo farsi dell'umano nella grazia e nell'amicizia con Dio, nuovo ma differente da quello adamitico iniziale¹⁶⁹. Questo uomo nuovamente plasmato che è Cristo, non sorge solo dalla potenza creatrice di Dio come fu il caso del primo Adamo, ma ha come principio anche la carne caduca e peritura ricevuta dalla razza umana. E lo stesso si può affermare di Gesù nella condizione di Risorto. Egli risorge per la potenza divina ma non è ricreato dal nulla, la sua umanità risorge sul presupposto del corpo morto e dell'anima discesa agli inferi. La nuova vita nello Spirito viene dalla distruzione e dalla trasformazione dell'intera economia di peccato che Gesù realizza nella sua Croce¹⁷⁰. Tutto ciò punta verso una

Brescia 1976, pp. 131-175; P. Lamarche, Voce: *Cabeza*, in *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1985, pp. 138-139 (la voce non appare nelle prime edizioni); P. Benoit, *Corpo, Capo e Pleroma nelle Lettere della prigionia*, in ID., *Esegesi e teologia*, Paoline, Roma 1964, pp. 397-460.

¹⁶⁸ Cf. C. Basevi, *La benedizione di Ef 1, 3-14: il disegno di salvezza di Dio Padre*, “*Annales Theologici*” 14 (2000), p. 330.

¹⁶⁹ Pure S. Tommaso sembra aver concesso sempre più spazio all'idea che Cristo era stato predestinato a Capo di salvezza dell'intero genere umano. Cf. il lavoro di B. Catão, *Salut et Redemption chez St. Thomas d'Aquin*, Paris 1967.

¹⁷⁰ Cf. J. P. Tosaus Abadia, *Cristo y el universo. Estudio lingüístico y temático de Ef*

concezione della salvezza in termini di rigenerazione, riplasmazione o ricreazione "in Cristo". Gesù infatti cancella il peccato e introduce le conseguenze negative di questo, come la sofferenza e la morte, all'interno e al servizio del progetto divino di salvezza. Egli integra nella pienezza della sua umanità filiale l'intera condizione umana, innalza quanto la creatura ha di positivo, quanto è riflesso della grandezza divina, e trasforma interiormente la miseria, la indegnità e la depravazione del peccato. La storia e la condizione umana sono rinnovate da Gesù, per la via della loro assunzione e della loro integrazione in Se stesso. C'è un rinnovamento che non stravolge la realtà di partenza: l'uomo resta toccato dal peccato, inserito in una storia segnata col nero, ma la presenza dell'assunzione e della grazia cristologica tramuta il dominio del peccato in comunione con Dio.

La capitalità di Cristo si presenta da questa prospettiva come potenza di rigenerazione nella grazia e nella giustizia, una rigenerazione che avviene per contatto con Cristo e che è comunione e partecipazione ai suoi misteri. Una tale teologia è profondamente radicata nella Scrittura, come mostra tutta la dottrina biblica sui sacramenti. Il battezzato partecipa alla Pasqua di Cristo, si riveste di Cristo, gli sposi sono inseriti nell'amore sponsale di Gesù per la Chiesa, nell'Eucaristia si riceve la vita di Gesù, ecc. La Capitalità che Cristo possiede è dunque un vero potere di trasmissione e di comunicazione della sua stessa vita divino-umana, filiale, la quale è in grado di purificare l'uomo, di cancellare i suoi peccati e di istaurare in lui una nuova innocenza. È un potere di configurazione dell'uomo con Gesù stesso, che avviene nella sfera del rapporto personale con Cristo, e senza eliminare la condizione fragile dell'uomo *viatore*. Entro questa sfera, già fortemente presente nell'Antico Patto, ma caratterizzante il Nuovo, Gesù ha la capacità di generare il suo stesso mistero, il solo in grado di introdurre l'uomo nella giustizia e santità filiali, meta e fine del progetto divino per l'umanità.

1,10b, en *Efesios y en la obra de Ireneo de Lyon*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1995.

4. La comunione di Cristo con gli uomini, nata dall'opera di salvezza.

Frutto di questa ricomposizione dell'umano operata da Gesù è la nuova comunione di vita che si instaura tra Gesù ed i redenti. Nell'ultimo capitolo ci soffermeremo su questo aspetto. Per il momento basta con alcune considerazioni generali.

Nella Sacra Scrittura, la comunione tra Cristo e gli uomini si esprime in vari modi - con l'immagine della vite e i tralci, del Buon Pastore e le pecore, ecc.-, e si applica in senso stretto ai cristiani. Tra le immagini più espressive ricordiamo anzitutto due: quella relativa al Capo e al Corpo (o al Capo e le membra), e quell'altra che considera il rapporto tra Cristo e la Chiesa in chiave nuziale: lo Sposo e la Sposa. Queste due immagini esprimono con grande forza l'intensità e intimità di comunione tra entrambe le parti, il fatto che si tratta di una comunione di vita. Capo e membra partecipano della vita della persona e in certo senso contribuiscono a mantenerla; gli sposi formano "un'intima comunità di vita e di amore" secondo la bella espressione di *Gaudium et Spes*. Infatti per il battesimo gli uomini entrano nella condizione di figli di Dio e ricevono la vita dell'Unigenito Incarnato, Morto e Risorto, acquistando con lui un legame non solo esterno ma anche interno: una partecipazione nella vita soprannaturale. S. Tommaso d'Aquino ha espresso questo mistero indicando che il Capo e le membra formano "come una sola persona mistica"¹⁷¹.

Questa comunanza si riferisce allora alla vita, indica unità di intenti e di destino, di gioie e sofferenze, ma soprattutto di beni spirituali. È il mistero della comunione dei santi, i quali sono uniti in Gesù Cristo con vincoli più forti e qualificati di quelli umani. Tuttavia in questa comunione è diverso il ruolo di Cristo e quello dei santi. Cristo è il Capo dal quale le membra ricevono la vita, è lo Sposo che amò la Chiesa e si consegnò per essa per presentarla davanti a Sé santa e immacolata (Cf. Ef. 5, 27). Mentre i cristiani ricevono da Cristo la grazia, ma già vivificati

¹⁷¹ S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 48, a.2, ad 1. dove l'aggettivo "mistico" vorrebbe contraddistinguere questa specifica unità da quella sostanziale ed entitativa propria della persona.

possono a loro volta contribuire all'unità e alla crescita delle altre membra del Corpo.

5. Gesù Cristo, mediatore unico e universale di salvezza.

Da quanto è stato detto fin qui sulla mediazione di Cristo ne emerge con chiarezza il carattere unico e universale. Non c'è mediatore salvifico diverso da Gesù e Lui media ogni rapporto di salvezza con l'umanità.

Commentando l'inno della Lettera ai Colossesi abbiamo accennato alla presentazione fatta da Cristo quale mediatore della creazione. Secondo l'inno, la creazione è stata fatta in Cristo, per mezzo di Lui e in vista di Lui. Il mondo creato da Dio era trasparente inizialmente alla Parola di Dio, al suo Verbo. A ragione S. Giovanni sembra sorprendersi nel Prologo del suo Vangelo del fatto che Gesù venne ai suoi ma i suoi non lo accolsero (Gv 1, 10-11), poiché erano stati creati per accoglierlo. L'universo infatti era cristico sin dall'inizio, permeato cioè dal Logos divino e modellato in vista di una possibile incarnazione del Verbo¹⁷².

Dopo il peccato, l'Alleanza Antica era la preparazione a Cristo: i mediatori dell'Antica Alleanza furono le figure del Mediatore definitivo, il quale doveva riassumerle in se stesso. Gesù è il Re, il Profeta e il Sacerdote perfetto per mezzo del quale noi abbiamo definitivamente accesso a Dio. La sua vita costituisce l'Alleanza stessa, il Nuovo Patto del quale si deve dire con tutta proprietà non solo che è frutto dell'opera di Cristo ma che è stato fatto "in Cristo". In Lui il disegno originario di Dio sulla creazione viene rivelato, ricreato (redento) e ricapitolato dopo il peccato. Questo significa che l'unico possibile accesso a Dio è in Cristo, per la grazia che da Lui proviene e che a Lui configura. Perciò noi affermiamo che Gesù è l'unico mediatore e salvatore, cioè che non esiste un altro "nome", solo Lui può procurare agli uomini la salvezza.

¹⁷² In questo senso in Cristo si compiono non soltanto le figure di mediazione che fanno riferimento all'Alleanza (Re, profeta, sacerdote) ma anche quelle che si riferiscono a una mediazione più originaria (Sapienza, Logos, Immagine...). Cf. R. Lavatori, *L'Unigenito dal Padre*, EDB, Bologna 1983, pp. 320-322; D. Spada, *L'uomo in faccia a Dio*, Galeati, Imola 1983, pp. 273-321.

Questa è la fede che si trova nella Scrittura ed è anche la fede espressa dal Magistero della Chiesa. Il Concilio Vaticano II si esprime così: "La profonda verità, poi, su Dio e sulla salvezza degli uomini, per mezzo di questa rivelazione risplende a noi nel Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione". L'Enciclica *Redemptoris Missio* di Giovanni Paolo II gli fa eco al n. 9: "La Chiesa professa che Dio ha costituito Cristo come unico mediatore e che essa stessa è posta come sacramento universale di salvezza (cf. *Lumen gentium*, 48; *Gaudium et spes*, 43; *Ad gentes*, 7.21)". Da parte sua la Dichiarazione *Dominus Iesus* della Congregazione per la Dottrina della Fede afferma: "È anche ricorrente la tesi che nega l'unicità e l'universalità salvifica del mistero di Gesù Cristo. Questa posizione non ha alcun fondamento biblico. Infatti, deve essere *fermamente creduta*, come dato perenne della fede della Chiesa, la verità di Gesù Cristo, Figlio di Dio, Signore e unico salvatore, che nel suo evento di incarnazione, morte e risurrezione ha portato a compimento la storia della salvezza, che ha in lui la sua pienezza e il suo centro" (n. 13).

Nell'ambito della teologia delle religioni si è messa in dubbio l'unicità della mediazione salvifica di Gesù Cristo mediante l'ipotesi che il rapporto tra Dio e Gesù Cristo rientri in realtà nella categoria dei fenomeni religiosi *amuni*. Si afferma per esempio che l'Incarnazione di Dio confessata dai cristiani non debba essere ritenuta qualcosa di "unico", ma solo un aspetto (vuoi il più perfetto e paradigmatico) dell'unione che Dio opera con l'umanità e che si esprime anche negli altri *leaders* delle grandi religioni umane. In questo senso si potrebbe parlare di incarnazioni in vari gradi e misure, o meglio ancora, del rapporto vivificante di Dio con il mondo che si esprime con particolare forza in alcuni fenomeni personali o umani.

Questo modo di vedere confonde l'Incarnazione con l'azione di Dio sulle persone, con la sua presenza nei santi o nella sua azione provvidente e graziosa nei confronti degli uomini. Essa non tiene presente che l'Incarnazione introduce personalmente il Verbo di Dio nel mondo in modo tale che Gesù è in tutto e per tutto il Verbo e non una creatura unita al Verbo. La persona divina del Logos è sostanzialmente presente nella sua carne assunta, e questo tipo di presenza divina non trova paragone in nessun'altra realtà creata. Anche se si può dire che Dio è presente nel creato, rimane sempre la differenza abissale tra Creatore e creatura, la differenza ontologica di due esseri diversi, di "*alius et alius*". In Cristo, tale differenza ontologica non si ha, perché Egli è il Verbo stesso, sia che lo contempliamo come Dio che come uomo. L'umanità assunta appartiene

“immediatamente” al Verbo e perciò incontrandola ci rapporta direttamente al Verbo, senza intermediari¹⁷³.

L'unicità della mediazione di Gesù richiama a sua volta l'universalità. L'unico mediatore deve per forza essere per tutti poiché presso Dio “non v'è preferenza di persone” (Ef 6, 9), ma Egli “vuole che tutti si salvino ed arrivino alla conoscenza della verità” (1 Tm 2, 4). Se è vero che “presso Dio non c'è parzialità” (Rm 2, 11) allora Lui non dovrà escludere nessuno dalla possibilità di salvarsi. Che tutti possono arrivare alla salvezza è stata sempre la dottrina della Chiesa già formulata dal Concilio di Trento¹⁷⁴ e ribadita contro l'affermazione giansenista secondo cui Cristo morì soltanto per quelli che di fatto si salvano¹⁷⁵.

¹⁷³ Su questa problematica si veda il mio libro *L'unico mediatore? Pensare la salvezza alla luce della "Dominus Iesus"*, Edusc, Roma 2003, pp. 86-104.

¹⁷⁴ Cf. Decr. De iustificatione, DS 1522, 1567.

¹⁷⁵ Cf. Innocenzo X, Const. *Cum occasione*, 31.V.1653 (DS 2005) e *Decr. Sant'Ufficio*, 7.XII.1690 (DS 2034). Vedi la sintesi offerta da F.L. Mateo-Seco - F. Ocariz - J. A. Riestra, *Il mistero di Gesù Cristo*, Edusc, Roma 2000, pp. 308-310.

PARTE II: I MISTERI DELLA VITA DI GESÙ, SORGENTE DI SALVEZZA

In questa seconda parte considereremo la missione di Cristo, cioè tutto quel complesso di eventi (misteri) con i quali Cristo ha mediato la nostra salvezza.

Percorreremo brevemente la vita di Cristo nel nascondimento e nella sua manifestazione pubblica, per andare in seguito a cogliere nel mistero pasquale il vertice e il culmine della sua missione sulla terra. Lo faremo con lo sguardo attento esclusivamente a rilevare il significato salvifico dei principali misteri della vita di Gesù¹⁷⁶. In questo modo vedremo come nella sua storia concreta si realizza la Nuova Alleanza. Vedremo anche la forma che essa prende: la forma della rivelazione dell'amore di Dio e della trasformazione mediante questo amore dell'intera realtà. Così l'amore che nella prima parte del nostro corso restava confinato nel cuore umano del Verbo si dispiega adesso in una vita singolare e concreta, che è la rivelazione/attuazione definitiva del disegno salvifico di Dio.

¹⁷⁶ Per questo motivo non ci soffermeremo sulle questioni legate alla storicità di ogni singolo mistero. Questa scelta è legata sia alla durata del corso di cui queste pagine sono "dispense", che non permette di svolgere un maggior numero d'idee, sia alla necessità di concentrare per intero la nostra attenzione sulla questione "dogmatica" del senso dell'opera salvifica di Cristo, senza sconfinare in problemi appartenenti ad altri ambiti. Del resto la storicità dei misteri della vita di Gesù può essere sviluppata nell'ambito della cristologia fondamentale.

TEMA V. IL CAMMINO DI CRISTO SULLA TERRA.

Lettura consigliata: R. Guardini, *Gli atti, le qualità, gli atteggiamenti di Gesù*, in ID., *La realtà umana del Signore*, Morcelliana, Brescia 1970–1979, pp. 41–71.

1. La vita nascosta di Cristo, ricapitolazione della storia umana.

I misteri della vita di Cristo hanno inizio con la sua venuta nel mondo, con l'Incarnazione. Sin dal primo momento della sua vita umana Cristo rivela il disegno salvifico di Dio e opera la salvezza degli uomini. Ogni istante di Gesù è trascendentale per la salvezza. Sovente si considera la vita di Cristo nella prospettiva del mistero pasquale, culmine e riassunto della sua vita. Tuttavia la sostanziale verità di quest'affermazione non dovrebbe spingerci a trascurare nessuno degli altri aspetti della vita di Cristo. Tutti i misteri infatti si illuminano a vicenda per comporre quel grande mosaico che è la rivelazione/comunione di Dio per la salvezza umana.

a) L'assunzione del creato.

L'Incarnazione comporta in primo luogo l'assunzione nel Verbo di ciò che era stato creato, di un frammento di creazione¹⁷⁷. È anzitutto il seme di Maria ciò che il Verbo prende: l'Incarnazione si realizza *ex Maria Virgine*. Non si tratta di una creazione *ex novo* come fu la prima creazione ma dell'assunzione di qualcosa di creato, della carne umana immacolata che appartiene a Maria, e che tuttavia è carne passibile e indigente. Il Verbo prende da lei la nostra condizione materiale e corporea, sottoposta a molte necessità, e lo fa per ricapitolare la nostra condizione. Nel ricevere da Maria la sua carne Gesù assume in certo senso la lunga catena delle generazioni umane che da Adamo portano fino a Maria.

¹⁷⁷ Cf. tutto quanto detto nel tema IV sulla solidarietà con Cristo.

L'umanità forma un unico genere umano, come sottolinea la genealogia del vangelo di Luca quando collega Gesù con Adamo, il primo uomo. Perciò nella carne di Cristo si rende presente l'umanità, nella comune condizione naturale e nella concreta interdipendenza degli uomini tra di loro. Tutti gli atti e le sofferenze di Gesù tengono questo "ex" come presupposto: Cristo è sostanzialmente uno di noi, appartiene alla razza umana, e viene nel mondo senza avere particolari privilegi di natura. Egli è come noi un "nato da donna", potrà cambiare la nostra condizione di miseria, proprio perché l'ha fatta sua assumendo la nostra carne. *L'ex* indica la base materiale dell'opera redentrice.

Tuttavia l'Incarnazione conferisce a Gesù un carattere unico che va molto al di là dell'unicità caratteristica della persona umana. Egli non è solo "Gesù", come Pietro o Antonio, uno di noi tra i milioni di esseri umani che popolano il pianeta, ma è l'Unigenito del Padre e ciò determina per intero il suo essere, anima e corpo. Per l'unione ipostatica l'umanità di Gesù è infinitamente pura e giusta, innocente e armoniosa, perfettamente santa e filiale. Sta qui la novità che Dio introduce nella creazione con l'Incarnazione dell'Unigenito, il principio che sarà in grado di operare la purificazione del mondo e la restituzione della creazione al Padre¹⁷⁸. Tra tutti gli essere umani Gesù è unico non solo per la sua caratterizzazione individuale ma anche per la sua qualità di Salvatore. Il suo nome significa "Dio salva" ed egli è il Salvatore unico.

Vediamo più in concreto alcune realtà particolari assunte da Gesù:

a) *la natura umana*: viene assunta per essere lo strumento della rivelazione di Dio e della redenzione. Ciò rivela la singolare dignità e grandezza dell'uomo che può assurgere a espressione del divino e realizzare opere molto al di là delle proprie capacità naturali. Nel caso di Cristo ciò è possibile per l'assunzione nella Persona del Verbo, ma anche perché la natura umana ha in sé una certa proporzione con il Verbo. Altrimenti non potrebbe rivelare veramente nulla di Dio. La natura umana può rivelare il Verbo di Dio perché è capace di amare e di capire liberamente, perché è fatta ad *immagine di Dio*. Cristo è l'immagine umana perfetta di Dio, perciò è l'uomo perfetto;

¹⁷⁸ Si ricordi quanto visto nella sezione IV, 2, d.

b) *la realtà familiare*: Gesù nacque nel seno di una famiglia. Ciò significa che ha ricevuto da essa la sussistenza umana e l'educazione; che si è inserito dall'inizio in un ambiente di famiglia, di amore e di fiducia. L'essere di Cristo in seno a una famiglia costituisce il vero fondamento del valore della famiglia. È una conferma della creazione e allo stesso tempo un superamento, poiché la Sacra Famiglia diventa la realizzazione pura del disegno di Dio sulla famiglia. Questo mostra che il matrimonio è via di santificazione e di adempimento del progetto divino sull'uomo. Una via che verrà ancora riconfermata nella Pasqua mediante l'attuazione dell'amore sponsale di Cristo per la Chiesa.

D'altra parte, è all'interno dei rapporti personali nella Famiglia di Nazareth che si raggiunge la maggiore intimità degli uomini pellegrini con il Verbo di Dio. Nessuno ha avuto una maggiore intimità con Gesù di sua Madre e del suo sposo S. Giuseppe. L'ambiente della famiglia di Nazareth diventa perciò esempio per la vita cristiana, la quale consiste nell'amicizia sorta dalla frequentazione di Cristo. I rapporti tra i membri di questa famiglia santa costituiscono come il prototipo insuperabile dei rapporti dei discepoli con Cristo e tra di loro. Essi mostrano quale sia il clima spirituale sorto dai doni divini di salvezza. Questo ambiente si estende anche alla Chiesa, "casa di Dio" nella quale abita la sua famiglia¹⁷⁹, e dove i fratelli e le sorelle del primogenito Gesù Cristo partecipano dell'intimità divina.

Da una prospettiva più simbolica che il Verbo sia diventato un piccolo bambino, con tutti i limiti che ciò comporta, mostra che *Dio non ha paura di consegnarsi agli uomini nella debolezza*, che si fa mendico dell'amore umano, come la Chiesa considera spesso nella festa del Natale. Vuol dire anche che Dio ha amato (fino a considerarla degna di esprimere Dio stesso), la minima e più piccola o infantile espressione di vita umana.

L'obbedienza ai genitori, la semplicità, l'umiltà, il bisogno di lasciarsi aiutare, l'abbandono, sono atteggiamenti posseduti da Gesù Bambino nei confronti dai suoi genitori, e verso il Padre eterno. Perciò si capisce l'amore di predilezione di Gesù per i bambini come pure l'insegnamento di Cristo circa il

¹⁷⁹ Cf. Cost. Dogm. *Lumen Gentium*, n. 6.

fatto cristiano che può essere espresso in termini di infanzia spirituale (cf. Mt 18, 1-6).

c) *il lavoro*: Gesù ha lavorato durante la stragrande maggioranza della sua vita. Il lavoro, con l'intreccio di rapporti umani che esso origina, è stato probabilmente l'occupazione principale di Cristo dalla sua fanciullezza fino all'inizio della vita pubblica. Il lavoro quindi ha anche un posto nel grande mistero del rapporto di Dio con gli uomini. Del lavoro possiamo fare una considerazione simile a quella fatta per la famiglia. Anche esso appartiene alle realtà originarie volute da Dio per il genere umano. Dio pose l'uomo nel giardino dell'Eden perché lo custodisse e coltivasse¹⁸⁰. Il lavoro di Cristo è una conferma del valore del lavoro agli occhi di Dio, e allo stesso tempo in esso si ricapitola ogni lavoro umano¹⁸¹.

Il Verbo Incarnato coopera con il suo lavoro alla ricerca umana di sviluppo e al dominio dell'uomo sulla creazione. Dio ci offre così un segno tangibile della sua sollecitudine per lo sviluppo e la promozione umana. Nel lavoro del Verbo fatto carne a beneficio dei suoi compaesani possiamo riscontrare un segno della benevolenza di Dio, della sua volontà di miglioramento della vita umana, per portarla a perfezione. L'amore del Creatore lascia spazio all'amore col quale Egli stesso partecipa della creazione e la potenzia, essendo in questo il nostro modello. Sulla scia del divino Artigiano l'uomo deve avvalersi delle potenzialità insite nel creato per il progresso dell'umanità.

Ma fondamentalmente il lavoro di Gesù è attività del Figlio di Dio che agisce per amore del Padre eterno. Di conseguenza è un modo umano di esprimere l'amore del Figlio verso il Padre, la vita intima di Dio che vede unite le due prime Persone nello Spirito Santo. Questa divina comunione si materializza nell'intera vita di Gesù, e dunque anche nel suo lavoro. Lavorando *Cristo offre al Padre simbolicamente la creazione*, e in essa offre se stesso e tutta l'attività umana per procurarsi i mezzi di sussistenza. Se le cose create sono dono del Padre agli uomini, per mezzo del lavoro del Figlio sono anche dono puro e perfetto degli

¹⁸⁰ Cf. Gn 2, 15.

¹⁸¹ Sulla centralità del lavoro nella santificazione del cristiano comune è di fondamentale importanza, come è noto, l'insegnamento di S. Josemaria Escrivà.

uomini, del Figlio fattosi uomo, al Padre. Gli anni di lavoro di Cristo divengono allora segno di quel moto che dalle creature sale verso Dio; sono un frammento significativo della sua mediazione ascendente. Da questo appare chiaro che per il cristiano il lavoro quotidiano può essere una forma di rapporto con Dio e di progresso spirituale.

b) *L'assunzione della Antica Alleanza.*

Con la sua venuta sulla terra, il Verbo non ha assunto soltanto l'insieme di realtà che costituiscono la vita umana, ma si è anche *inserito religiosamente nell'Antica Alleanza*; nel popolo della promessa che Dio aveva dato ai Padri.

Questo dato è abbastanza sottolineato dalla Scrittura. La genealogia di Cristo che inizia in Abramo, i misteri della circoncisione del bambino e della sua presentazione nel tempio di Gerusalemme, la sua visita al Tempio essendo ancora fanciullo, accompagnato da Maria e Giuseppe, sono testimonianze chiare di questo inserimento. Il testo paolino di Galati 4, 4-5 volendo riassumere la storia della salvezza in Cristo dice: "Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, *nato sotto la legge*, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli". L'inserimento nel mondo e l'inserimento nella legge sono per l'Apostolo delle genti le coordinate fondamentali dell'evento redentore di Cristo.

La circoncisione di Gesù indica la sua accoglienza all'interno del popolo dell'Alleanza, il fatto che Egli vive sotto la Legge di Mosè, e nella partecipazione al culto israelitico. L'imposizione del nome mostra la missione che Gesù ha di donare veramente la salvezza¹⁸².

La presentazione al tempio aveva come scopo di "riscattare" il bambino primogenito. Gli israeliti dovevano in linea di principio sacrificare a Dio il primogenito di ogni animale. Per i primogeniti umani, il sacrificio prendeva un'altra forma: quella della consacrazione a Dio. Ma poiché in pratica erano necessari per il culto soltanto i primogeniti della tribù di Levi, gli altri potevano essere riscattati per mezzo di una quantità di denaro (cf. Es 13, 2.11-16)¹⁸³. Nel caso di Gesù il testo biblico è scarno:

¹⁸² Cf. CCC, 527.

¹⁸³ L'equivalente al prezzo di due colombe che si potevano acquistare dai famosi

non sappiamo se fu riscattato o meno¹⁸⁴. Luca dice che fu offerto a Dio (cf. Lc 2,22) o presentato a Dio¹⁸⁵. In ogni caso il senso *che dà Luca a questo atto è quello di essere consacrato al Signore*. Così pure lo presenta il Catechismo della Chiesa Cattolica, sorvolando sui problemi del testo: "la presentazione di Gesù nel Tempio lo presenta come primogenito che appartiene al Signore"¹⁸⁶.

L'assunzione da parte di Gesù della Legge Antica mostra come essa fosse espressione della Parola di Dio, secondo la quale doveva vivere l'uomo fino ai tempi nuovi. La Legge era espressione del rapporto di Alleanza dell'uomo con Dio. Cristo, pur possedendo in se stesso un principio di rapporto al Padre molto superiore, assume la Legge Antica per indicare l'ordinazione di essa al Nuovo Patto¹⁸⁷.

mercanti del Tempio.

¹⁸⁴ Secondo R. Schulte, *Mysterium Salutis*, VI, pp. 63-73, Gesù non fu riscattato perché il riscatto lo doveva fare il padre del bambino e Giuseppe non lo era di fatto. Inoltre Gesù avrebbe potuto riscattarsi da solo in età adulta. Egli tuttavia non lo fece ma morì come vittima sacrificiale, sottomettendosi così alla legge dell'uccisione del primogenito. Tuttavia, questa interpretazione di Schulte non si impone da sé.

¹⁸⁵ Quest'ultima è la traduzione di R. Laurentin, *I vangeli dell'infanzia di Cristo*, Paoline, Cinisello Balsamo 1986, p. 102. Il testo è sobrio e presenta alcune "anomalie" (p. es. non si parla del peccato, si parla della "loro" purificazione invece di quella di Maria, si concentrano nello stesso giorno due riti che avrebbero dovuto svolgersi in giorni diversi, non si parla del riscatto, ecc.). Laurentin suppone che Luca intenda sottolineare il valore teologico del mistero, e che il brano intenda riferirsi alla purificazione di Gerusalemme e del popolo giudeo, avvenuta in Cristo. Cf. anche Frère Ephraïm, *Purificazione. Riscatto*, in *Gesù ebrao praticante*, Ancora, Milano 1993.

¹⁸⁶ CCC, n. 529.

¹⁸⁷ Gesù si è sottomesso alla Legge data da Dio a Israele. È vero che a volte il Signore assume un atteggiamento che sembra andare contro la lettera della Legge, ma in questi casi il Signore stesso spiega il senso genuino della Legge, il quale poi era già stato compreso dalle menti più religiose d'Israele: "Gesù ha osservato le regole riguardanti la purità e l'impurità (...) (Egli) è la Legge; quando sembrerà opporsi ad un'usanza corrente, il contrasto sarà sempre apparente e rivelerà un aspetto più profondo della Legge, e dunque un aspetto della sua personalità messianica. Gesù non ha mai oltrepassato né trasgredito il benché minimo precetto della Legge" Frère Ephraïm, *Gesù ebrao praticante*, o.c., pp. 36-37.

c) *Assunzione della sofferenza e inserimento nel mondo di peccato.*

Gesù s'inserisce nel mondo con il carico di sofferenze e di lotte che esso contiene. Il mondo non è sempre benevolo con gli uomini e l'adempimento della Legge comportava una notevole fatica per i suoi numerosi precetti. Gesù prende questo "peso della Legge" affinché come dice S. Tommaso "sperimentando il peso della legge nella propria carne liberasse gli altri da esso"¹⁸⁸.

Ha ragione S. Giovanni quando afferma che "i suoi non l'hanno accolto". Fin dal primo momento Gesù è stato rigettato dagli uomini. Non ha trovato posto in un albergo ed è dovuto nascere in una grotta fra le scomodità di un viaggio e le privazioni di chi non ha casa. Inoltre subito è perseguitato da Erode e deve fuggire in Egitto.

Nella fuga in Egitto Matteo ci presenta il primo episodio del rigetto del Messia da parte del suo popolo, il quale assume nell'episodio il ruolo del persecutore egiziano. Gesù rivive la memoria della fuga salvatrice del popolo di Israele e l'esperienza israelitica d'Egitto. *L'uccisione degli innocenti* rievoca l'ordine del faraone di uccidere i neonati maschi d'Israele e il castigo divino dell'uccisione dei primogeniti egiziani.

Matteo presenta inoltre Gesù come un nuovo Mosè. All'inizio della sua missione Dio aveva detto a Mosè: "Va, torna in Egitto, perché sono morti quanti insidiavano la tua vita. Mosè prese la moglie e i figli, li fece salire sull'asino e tornò nel paese di Egitto" (Es. 4, 19-20). "Alzati, prendi con te il bambino e sua madre e va nel paese d'Israele; perché sono morti coloro che insidiavano la vita del bambino" (Mt 2, 20), così Dio avverte Giuseppe. La missione di Gesù si attua quindi dall'inizio nella sofferenza e anche in questo Gesù ricapitola in sé la storia umana che è una storia di sofferenze dopo il peccato.

d) *Vita nascosta e rivelazione di Cristo come Salvatore.*

Durante la vita nascosta di Cristo, Dio ha operato anche dei prodigi, non attraverso Cristo, come succederà nella vita pubblica ma per farlo conoscere come Salvatore. Così la manifestazione ai pastori e ai magi e la rivelazione a Simeone e Anna presentano in sostanza Gesù nella veste

¹⁸⁸ *Summa Theologiae, III pars, q. 37, a. 1c, 7° ragione di convenienza.*

del salvatore universale. Nell'episodio dei pastori, la gente semplice è chiamata ad adorare il Salvatore; l'incontro con Simeone e Anna rappresenta l'incontro di Cristo con il "resto d'Israele", quella porzione del popolo scelto rimasta fedele alla genuina spiritualità israelitica; nell'adorazione dei Magi, le genti e le religioni pagane sono chiamate ad adorare Gesù attraverso la stella di Davide. "La loro venuta sta a significare che i pagani non possono riconoscere Gesù e adorarlo come Figlio di Dio e Salvatore del mondo se non volgendosi ai giudei, e ricevendo da loro la promessa messianica quale è contenuta nell'Antico Testamento"¹⁸⁹.

e) *Il senso soteriologico della vita nascosta di Gesù.*

Durante la sua vita nascosta, *Cristo ricapitola in sé, assumendola*, la parola della creazione e della Legge, e la situazione comune dell'umanità. *L'assunzione del creato e della Legge Antica* indicano che Cristo riprende in Se medesimo la Parola di Dio che lo aveva preceduto: quei germi della verità divina che si trovavano nascosti nella creazione e più evidenti, ma ancora imperfetti, nella Legge data a Mosè. La parola creatrice e la parola della Legge preparavano la pienezza della rivelazione di Cristo, Parola incarnata. In Lui la rivelazione che illuminava il cammino dell'uomo fino a quel momento è purificata e portata a compimento¹⁹⁰. Ha ragione S.

¹⁸⁹ CCC n. 528.

¹⁹⁰ Dice S. Paolo: "ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità" (Rm. 1, 19-20). Dall'opera della creazione è possibile risalire al Creatore. Il Concilio Vaticano I afferma: "Dio, principio e fine di ogni cosa, può esser conosciuto con certezza con la luce naturale della ragione umana a partire dalle cose create: le sue invisibili perfezioni, infatti, si fanno palesi all'intelletto fin dalla creazione del mondo attraverso le sue opere" sess. III, cap. I (DH, 3004). Ugualmente affinché tutti gli uomini potessero conoscer facilmente, con certezza e senza errore, ciò che di Dio è accessibile alla ragione, Dio ha voluto rivelarlo, rivolgendosi agli uomini la sua parola nella storia. (cf. *ibid* (DH, 3005)). Secondo la Lettera agli Ebrei: "Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio" (Eb 1,1-2).

Giovanni quando all'inizio del suo Vangelo scrive che il Verbo "venne fra la sua gente" e che "veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo" (Gv 1, 9.11), perché il Verbo scese nel mondo come modello delle perfezioni e del senso ultimo del mondo.

L'assunzione delle situazioni della vita ordinaria come la famiglia, il lavoro, la sofferenza, costituiscono l'inizio della ricapitolazione della realtà in Cristo e della redenzione del mondo, che culminerà con l'opera pasquale. *Gesù partecipa di tutte queste realtà e le inserisce nel suo specifico rapporto col Padre.* Gesù rispetta la condizione specifica di ogni elemento nella situazione storica del dopo-peccato (carne passibile, sottomissione ai genitori, fatica nel lavoro, adempimento dei precetti della Legge, ecc.); non cambia la natura di ciò che assume: sottosta alle sue leggi, ma le vivifica con la singolarità della sua grazia filiale. A questo punto è illuminante l'ultimo mistero che conosciamo della sua infanzia: *Gesù ritrovato dai genitori nel Tempio* dà prova della coscienza della sua filiazione divina, della sua missione: "non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?" (Lc 2, 49).

È così che Egli dà inizio alla salvezza senza rendere testimonianza espressa della propria gloria. Ma il Padre lo glorifica dall'inizio rendendo testimonianza di Lui con diversi mezzi, che lo presentano già da bambino come Messia e Salvatore universale. Fin dalla sua vita nascosta Cristo è il Redentore. Egli apre alla salvezza la vita ordinaria dell'uomo.

2. La vita pubblica di Cristo come 'convocatio' messianica del popolo di Dio.

La vita pubblica di Cristo -iniziata col suo Battesimo nel fiume Giordano- costituisce un nuovo periodo della sua missione di Salvatore. In esso si concentra soprattutto la rivelazione di Cristo come Messia atteso dal popolo d'Israele. Gesù inizia allora l'annuncio della Buona Novella, dell'arrivo del Regno con le sue caratteristiche. La predicazione viene accompagnata dai miracoli e soprattutto dalla propria testimonianza di vita. La bellezza dell'insieme di questi elementi attira i primi discepoli, che sono scelti e formati personalmente da Gesù. A poco a poco si

Cristo ricapitola in Se stesso l'intera parola precedente.

costituisce una schiera di discepoli in diverse cerchie; dodici di essi sono più vicini e seguono e accompagnano Gesù nella sua missione: dovranno essere le colonne del nuovo popolo di Dio.

Tutto questo fenomeno della manifestazione messianica di Cristo, può essere visto come una convocazione. Gesù attira verso di Sé molti discepoli, dà vita a un movimento spirituale, suscita determinate attese nel popolo con i suoi miracoli e la predicazione. Tuttavia questa 'convocatio' non è fine a se stessa, non si ferma ad un messaggio o a suscitare una maggiore pratica religiosa, ma si apre ad un futuro, molto presente nelle parole e nei misteri della vita di Gesù in questo periodo. *Il popolo è convocato attorno a Cristo, alla sua vita e mistero, ad assistere al definitivo intervento salvifico di Dio nella storia, all'evento pasquale di Cristo, rivelazione definitiva del mistero di Dio e del suo disegno filiale.*

La vita pubblica di Cristo inizia con il Battesimo, che è seguito da un periodo di preparazione nel deserto. Gesù, quindi, terrà l'importante discorso della montagna e andrà con i discepoli scelti a predicare, guarire i malati e perdonare i peccati. Il Signore rivelerà sempre più chiaramente il destino che lo attende e offrirà un segno visibile di esso nella Trasfigurazione. L'ingresso messianico in Gerusalemme porrà il punto finale a questo periodo, lasciandoci il Salvatore nella Città Santa disposto a consumare la propria vita. Adesso considereremo brevemente questi punti:

a) Il Battesimo di Gesù (Mt 3, 13-17 e testi sinottici paralleli).

Tre aspetti del racconto biblico del Battesimo del Signore sono importanti per chiarire il senso soteriologico del mistero:

-*la cornice:* il Battesimo di Cristo s'inserisce entro la predicazione di Giovanni Battista che si presenta come il precursore del Messia indicato in Is 40, 3: "Una voce grida: nel deserto preparate la via al Signore, appianate nella steppa la strada per il nostro Dio". Lui stesso nella sua figura esterna assomiglia ad Elia, veste di peli di cammello e con una cintura di cuoio ai fianchi, proprio come il profeta di cui si diceva che era "un uomo peloso; una cintura di cuoio gli cingeva i fianchi" (2 Re 1, 8). Giovanni accompagnava la sua predicazione con una azione

doppiamente simbolica: il battesimo d'immersione come segno di purificazione morale¹⁹¹, e la scelta del luogo, il Giordano che Israele aveva dovuto attraversare per entrare nella terra promessa. In questa cornice d'imminente attesa del Regno avviene il Battesimo di Gesù e la testimonianza di Giovanni sulla superiorità di Lui;

-*la teofania*: dopo il Battesimo ha luogo la teofania, nella quale spiccano tre elementi: i cieli aperti, la discesa dello Spirito di Dio come colomba e la voce:

"Appena battezzato, Gesù uscì dall'acqua: ed ecco, si aprirono i cieli ed egli vide lo Spirito di Dio scendere come una colomba e venire su di lui. Ed ecco una voce dal cielo che disse: "Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto" (Mt 3, 16-17).

Il primo elemento indica che sono arrivati i tempi messianici¹⁹²; il secondo mostra Gesù come Messia unto dallo Spirito Santo (cf. Is 11, 1-

¹⁹¹ È discussa l'origine di questo battesimo. Sembra chiaro che S. Giovanni gli diede un senso di rito d'iniziazione: essere pronti per l'imminente venuta del Regno. Nella Siria e nella Palestina esistevano all'epoca del Battista movimenti che praticavano le abluzioni rituali con acqua, come pure sembra siano esistite tra gli esseni. Ma il Battesimo di Giovanni ha un senso di conversione e di preparazione che rimanda alle profezie escatologiche dell'Antico Testamento. Cf. A. Hamman, *El Bautismo y la Confirmación*, Herder, Barcelona 1982, p. 31.

¹⁹² Una volta uscito dall'acqua, Gesù vede aprirsi i cieli. Si tratta di un elemento frequente nella letteratura apocalittica. L'apertura dei cieli permette allo spettatore di contemplare ciò che accade nel mondo celeste: nell'apocalisse Giovanni vide aprirsi le porte del cielo ed ebbe così accesso al mondo celeste (Ap 4, 1); negli Atti, Stefano vedeva il cielo aperto e contemplava il trono divino (At 7, 55). Nella scena del Battesimo, la cosa importante non è ciò che accade nei cieli bensì ciò che da essi discende: lo Spirito Santo in forma di colomba.

Nell'Antico Testamento, Isaia implora con vivo desiderio la venuta dell'era escatologica: "Se tu squarciassi i cieli e scendessi!" (Is 63, 19). Con questa frase, il profeta si lamenta del silenzio di Dio, che ai tempi dell'esodo operava prodigi e si rivelava al suo popolo; ma che al presente tace, e sembra non curarsi dei lamenti del suo popolo. Dal confronto tra ciò che accadde allora e ciò che accade adesso sgorga l'angosciante supplica del profeta: "Guarda dal cielo e osserva! Ah, se tu squarciassi i cieli e scendessi!"

Nel racconto del Battesimo, l'apertura dei cieli ha lo stesso significato che in Isaia. Essa permette la venuta dello Spirito Santo e segna la fine di un lungo periodo di

2; 42, 1; 61, 1-2)¹⁹³; il terzo mostra la personalità di Gesù, Figlio Prediletto del Padre.

-*il senso soteriologico*: parecchi elementi ci aiutano a capirlo. Gesù non si è sottomesso a questo battesimo come purificazione di peccati che personalmente non aveva. Lui ha voluto con questo rito da una parte *inserirsi nel movimento di Giovanni Battista*, collocandosi in continuità con lui e attraendo a sé i discepoli di lui, ma allo stesso tempo Gesù ha ricevuto il Battesimo da Giovanni in *segno concreto di solidarietà con i peccatori*, di quella assunzione dei nostri peccati che lo condurrà alla passione e alla morte.

Sono diversi *i dati che sorreggono questa idea*: Gesù stesso ha parlato della sua morte come di un battesimo: "C'è un battesimo che devo ricevere; e come sono angosciato, finché non sia compiuto!" (Lc 12, 50); e il tema del sacrificio e della passione è presente in vari modi: nelle parole della voce del cielo della teofania, nella figura della colomba, e nel commento fatto dal Battista quando vede l'evento:

-Le parole della voce riecheggiano quelle di Is 42,1 che si riferiscono al servo di Jhwh¹⁹⁴: "Ecco il mio servo che proteggerò, il mio eletto in cui si compiace l'anima mia; ho posto su di lui lo Spirito mio". Si notino questi

silenzio. Si adempie la supplica del profeta. Per l'infedeltà del popolo, Dio non aveva inviato profeti, aveva lasciato in sospeso il rapporto con il suo popolo. Adesso si aprono i cieli. Finalmente Dio torna a parlare, si stabilisce di nuovo la comunione con l'umanità per mezzo del Figlio Prediletto. Cf. M. M. González Gil, *Cristo, el misterio de Dios*, v. I, Edica, Madrid 1976, p. 309.

¹⁹³ Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse,

un virgulto germoglierà dalle sue radici.

Su di lui si poserà lo spirito del Signore,

spirito di sapienza e di intelligenza,

spirito di consiglio e di forza,

spirito di conoscenza e di timore del Signore (Is 11, 1-2).

¹⁹⁴ Queste parole uniscono il passo del primo canto del servo di Jhwh che abbiamo indicato e quello del salmo regale (2, 7): "Egli mi ha detto: 'Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato'. Il rimando al salmo è pertinente perché il Battesimo comporta una unzione per Cristo. Gesù è il Messia, l'Unto, il Cristo.

parallelismi: servo che proteggo–Figlio Diletto/ Spirito mio–Spirito di Dio/si compiace l'anima mia–mi sono compiaciuto. Si presenta Gesù come Figlio di Dio la cui missione è quella del servo di Yahvé.

–La manifestazione dello Spirito in forma di colomba rafforza poi l'idea sacrificale. Essa rappresenta una novità nella Scrittura nel senso che la colomba non è stata prima scelta per simboleggiare lo Spirito. Per la mentalità dell'epoca la colomba veniva associata al culto sacrificale perché era un'offerta frequente¹⁹⁵; il colore bianco immacolato della tortora, il fatto che non emette lamenti nell'istante del sacrificio, ma che al contrario sembra porgere il collo per farsi sgozzare... Lo Spirito in forma di colomba è lo Spirito che prepara Gesù al sacrificio.

– Perciò si capisce che alla vista della teofania Giovanni Battista possa commentare che Gesù è venuto a battezzare in Spirito Santo e che è l'Agnello di Dio che toglie i peccati (cf. Gv 1, 29.33). Entrambi temi che rimandano alla Pasqua.

Il senso soteriologico del Battesimo ha dunque diversi aspetti: in primo luogo Gesù s'inserisce nella continuità del movimento del Battista, indicando che Giovanni è un vero profeta, l'ultimo di coloro che hanno annunziato la venuta del Messia. Di conseguenza, le promesse di Dio al suo popolo si realizzano in Cristo, il quale viene dalla teofania presentato come Messia Unto dallo Spirito e come Figlio di Dio che deve realizzare la missione del servo di Jahvé. Appunto perciò Gesù si lascia annoverare tra i peccatori che chiedono a Giovanni il Battesimo, per sottolineare la sua solidarietà con i peccatori bisognosi di conversione, che lo porterà ad addossarsi il peccato di tutti.

Col suo Battesimo il Signore ci lascia un sacramento della redenzione. La purificazione esteriore del Cristo intenzionato a prendere su di Sé il peccato è segno e inizio della nostra giustificazione. In questo senso la tradizione della Chiesa ha individuato anche in questo mistero il momento dell'elevazione delle acque a strumento di santificazione nel battesimo cristiano.

¹⁹⁵ Cf. Lv 12, 8.

b) *Le tentazioni nel deserto (Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13; Mc 1, 12-13)*

Considereremo in questo mistero due aspetti: il fatto delle tentazioni, secondo i racconti del vangelo, e il suo senso soteriologico.

–*il fatto*: ebbero luogo dopo il Battesimo e dopo un periodo di solitudine e di ascesi di Gesù nel deserto.

Matteo ci presenta Gesù in queste tentazioni come *Nuovo Israele*, in un senso simile a come S. Paolo lo chiama il Nuovo Adamo, in antitesi col vecchio Adamo (cf. Rm 5): ai 40 anni di deserto del popolo si può far corrispondere il numero dei giorni trascorsi da Gesù nel deserto¹⁹⁶, ma soprattutto sono i temi presenti nel racconto biblico e il fatto che Gesù ricorra sempre al Deuteronomio¹⁹⁷ a fondare questo paragone:

1. Israele era stato *tentato dalla fame nel deserto* e si ricordava quando in Egitto "eravamo seduti presso la pentola di carne, mangiando pane a sazietà" (Es 16, 3). Gesù tentato dalla fame risponde a Satana con la parola di Dio: "l'uomo non vive soltanto di pane ma di quanto esce della bocca del Signore" (Dt 8, 3).

2. Israele *chiese un segno a Dio* in Massa perché non avevano da bere: "Si chiamò quel luogo Massa e Meriba, a causa della protesta degli israeliti e perché misero alla prova il Signore dicendo: il Signore è in mezzo a noi sì o no?" (Es 17,7). Gesù rispose al diavolo che gli chiedeva un segno che attestasse la sua qualità sovrumana con le parole di Dt 6, 16: "Non tenterete il Signore vostro Dio come lo tentaste a Massa".

3. Israele *caddé nell'idolatria* ed adorò il vitello d'oro (Es 32, 1-35). Alla tentazione di adorare il diavolo Gesù risponde con altre parole del Deuteronomio contro l'idolatria: "Temerai il Signore Dio tuo, lo servirai e giurerai per il suo

¹⁹⁶ Si può anche dire che Gesù è presentato come Nuovo Mosè se si considera Es 34: 28: "Mosè rimase con il Signore quaranta giorni e quaranta notti senza mangiar pane e senza bere acqua. Il Signore scrisse sulle tavole le parole dell'alleanza, le dieci parole". Matteo ugualmente presenta Gesù come Maestro della Nuova Torah nei discorsi della Montagna che hanno luogo dopo le tentazioni. Ad ogni modo il contesto è lo stesso sia che lo consideriamo come Nuovo Israele in antitesi con l'Israele infedele che come Nuovo Mosè che si prepara a dare la Nuova Legge alla Chiesa.

¹⁹⁷ Dove si raccolgono i tre discorsi di Mosè che ricapitolano la liberazione di Israele e spiegano il senso teologico degli eventi raccontati nel libro dell'Esodo.

nome. Non seguirete altri dei, divinità dei popoli che vi staranno attorno perché il Signore tuo Dio che sta in mezzo a te è un Dio geloso" (Dt 6, 13-14).

Alla visione di Mt, *Lc aggiunge la continuità della lotta di Gesù con il diavolo*: egli, dopo le tentazioni "si allontanò da Gesù per un certo tempo" (Lc 4, 13), il che lascia intendere che il diavolo riapparirà nel momento della passione di Cristo. Del resto, le tentazioni di Cristo si presentano anche in altri momenti della sua vita: gli uomini chiedono a Gesù un segno del cielo (Mt 16, 1-6; 12, 38; Mc 8, 11-12), Erode pure; Pietro tenta di allontanarlo dalla passione (Mt 16, 22); in diverse occasioni vogliono fare Gesù re (Gv 6, 15) o i suoi discepoli sognano un messianismo trionfale (Mt 20, 20-23). Tutte le tentazioni di Cristo si possono riassumere in quella ultima sulla Croce: "se sei il Figlio di Dio scendi dalla Croce! (...) Se è il re d'Israele scenda ora dalla Croce e crederemo in Lui" (Mt 27, 40.42).

-*il senso soteriologico*. Nell'episodio delle tentazioni Gesù ripercorre il cammino del popolo d'Israele e dell'intera umanità che ha ceduto al peccato e alle attrattive della tentazione. *Egli vince il diavolo laddove l'uomo era caduto*, e ripara le nostre complicità con il diabolico tentatore. Gesù prende simbolicamente su di sé il peso della prova e della tentazione¹⁹⁸; quest'ultima non gli era congeniale a causa della sua radicale innocenza¹⁹⁹, tuttavia la sopporta per riparare i nostri cedimenti e per dare alle prove uno sbocco di salvezza. Nel disegno di Dio le prove e le tentazioni hanno un ruolo di distacco e purificazione. Le tentazioni di Cristo formano una unità con la sua passione e morte, sopportata ugualmente per noi come nostro Capo e Redentore. La vittoria di Cristo

¹⁹⁸ Si potrebbe collegare ogni tentazione ad una conseguenza del peccato originale: la fame alla concupiscenza, la richiesta di buttarsi dal pinnacolo del tempo al disordine della volontà e all'orgoglio, l'adorazione di Satana al rifiuto di Dio e alla volontà idolatrica di dominio sul mondo. La rettitudine umana ed spirituale di Cristo gli permettono di mettere l'ordine di Dio in tutto ciò.

¹⁹⁹ S. Tommaso infatti afferma che l'origine della tentazione di Cristo non poteva essere la propria carne, ma doveva essere esterna a Cristo. Cf. *Summa Theologiae, III pars*, q. 41, a. 1. ad 3. Nel corpo di questo articolo l'Aquinate indica 4 motivi per cui conveniva che Gesù fosse tentato: esserci di aiuto nelle tentazioni, insegnarci che non siamo immuni da esse, insegnarci a vincerle, e stimolare la nostra fiducia nella sua misericordia.

nel deserto anticipa la sua vittoria definitiva sul diavolo ed è, come quella, una vittoria in Lui del nuovo popolo d'Israele.

c) *L'evangelizzazione di Cristo*

"Dopo che Giovanni fu arrestato, Gesù si recò nella Galilea predicando il Vangelo di Dio e diceva: 'Il tempo si è compiuto e il Regno di Dio è vicino: convertitevi e credete al Vangelo'" (Mc 1, 15). Da allora Gesù inizia a predicare, a agire, e a compiere i segni della sua missione; i tre elementi sono in stretto rapporto²⁰⁰.

Gesù predica la conversione, che comporta l'opposizione al peccato e la fede in Lui. Egli svela l'immagine di Dio come *Padre amoroso* (170 volte nella sua bocca) di fronte al quale bisogna avere l'atteggiamento fiducioso dei bambini. Tutte le *esigenze morali e di santità* che Gesù predica trovano qui la loro fonte; sono le condizioni per non perdere di vista questa realtà centrale²⁰¹. Nel discorso delle beatitudini Gesù delinea il nuovo spirito dei credenti: bisogna essere poveri in spirito, puri di cuore, miti, misericordiosi, operatori di pace... Questo è il tesoro nascosto che non si deve perdere di vista malgrado le persecuzioni o difficoltà. Anzi, ben vengano i momenti aspri perché sono a gloria del discepolo, che sarà 'saziato', 'consolato', 'premiato'. Con il Dio Padre che ha cura di ogni uomo e lo perdona si rapporta *la condotta degli uni con gli altri*: la bontà e la mansuetudine verso tutti e il perdono di tutti. Il discepolo deve far attenzione specialmente *ai poveri*, ai malati e ai sofferenti. Man mano che progredisce la sua missione diventa più chiaro che Gesù è il modello di questo amore verso tutti e ciascuno dei fratelli, compresi i nemici (cf. Gv 13, 34).

Gli atteggiamenti. Cristo nel suo agire *vive particolarmente ciò che predica*. Il suo stile di vita corrisponde punto per punto alla sua predicazione. Nella sua vita il primo posto è per la missione che ha ricevuto dal Padre. Già da bambino dice a sua madre che deve occuparsi nelle cose del Padre e questo atteggiamento sarà, durante la sua vita, come la sostanza

²⁰⁰ Non ci soffermeremo in questo paragrafo poiché la materia è stata già trattata da un'altra prospettiva nel tema III.

²⁰¹ Cf. quanto già visto nel tema III, 2, b.

del suo spirito: suo alimento è fare la volontà del Padre (cf. Gv 4,34). Egli mostra questo zelo in diversi momenti (cacciata dei mercanti dal Tempio, rimprovero a Pietro a Cesarea di Filippo, ecc.). Gesù insegna con autorità e competenza, senza dubbi, tutto ciò che si riferisce all'amore di Dio e alla salvezza umana. Egli non si fa condizionare dagli uomini, ma dà prova sempre di grande libertà. Rompe quando è necessario con i tabù dell'epoca e con le mancanze di coerenza nell'adempimento della Legge. Gesù prega spesso il Padre suo, vive poveramente, conoscendo la fame, la sete e l'indigenza, confidando nella Provvidenza del Padre e completamente dedito alla sua missione. Particolare amore mostra nei confronti dei poveri, dei malati e dei peccatori. Essi lo sentono parlare della gioia nel cielo per la conversione, dell'infinita misericordia del Padre (parabole della misericordia), della sua missione "non per giudicare ma per salvare"; ma soprattutto sperimentano in Cristo la comprensione e ottengono il perdono, la guarigione fisica o il sollievo delle loro necessità²⁰².

I miracoli: mostrano l'amore di Dio che Gesù manifesta; amore che ha pietà del dolore e della miseria umana (cf. Mt 11, 28; Mc 6, 34; Lc 7, 13)²⁰³. Inoltre *confermano ciò che Gesù predica*: l'arrivo dei tempi messianici, e la necessità della conversione e della fede nella parola di Gesù per la salvezza dell'umanità. I miracoli sono allora *segni di questa salvezza*, la mostrano già presente e operante per la potenza di Dio. Essi affermano la sovranità divina sulla creazione e anche sulla potenza del male. Ottenendo la liberazione dai demoni o dimostrando mediante un miracolo di aver perdonato i peccati, Gesù afferma la presenza del Regno e la Signoria di Dio. Ma ancor più importante è che in ultima istanza *i miracoli mettono fortemente in rilievo la figura di Gesù stesso*, suscitando la domanda su di lui, e disponendo a cogliere il mistero della sua Persona, centro ed essenza del Regno stesso. Gesù infatti non solo operava i miracoli ma lo faceva con autorità propria, ed agendo nel proprio nome. I miracoli puntavano in questo modo verso il definitivo

²⁰² Cf. R. Guardini, *La realtà umana di Cristo*, Morcelliana, Brescia 1970-1979; K. Adam, *Gesù il Cristo*, Morcelliana, Brescia 1964; anche M. Serenthà, *Gesù Cristo, ieri, oggi, sempre*, o.c., pp. 399-404.

²⁰³ Tra i miracoli di Cristo dominano infatti le guarigioni dei malati e gli esorcismi, segno della misericordia divina.

miracolo che si sarebbe compiuto nella Pasqua, luogo della rivelazione del mistero personale di Cristo.

L'insieme di queste caratteristiche: l'immagine di Dio Padre data da Gesù, la sua vicinanza ai poveri e ai peccatori, la sua pretesa di essere più grande di Mosè, la critica che Egli fa dalla religiosità esteriore dei farisei e dei capi del popolo, *contribuiscono a creare un ambiente ostile da parte dell'autorità costituita*, che vede nell'operare di Cristo un pericolo religioso ed una delegittimazione della loro posizione. Hanno luogo le diverse accuse di essere amico di pubblicani e peccatori, di violare la Legge, e i piani tesi a trovare dei capi d'accusa... Si delinea sempre più chiaramente la vera difficoltà: lo vogliono lapidare non per le buone opere ma "per la bestemmia, perché tu, che sei uomo, ti fai Dio" (Gv 10, 34). Il vero nodo è la pretesa di Cristo di essere il Messia, Figlio di Dio, ciò che darà luogo alla condanna definitiva nel processo davanti al Sinedrio. In questo contesto hanno luogo anche i primi annunci della passione e morte di Gesù, come pure l'episodio della Trasfigurazione.

d) *La Trasfigurazione (Lc 9, 28-36 paralleli; 2 Pt 1, 16-19)*.

-il fatto: sul monte Tabor ha luogo la "trasfigurazione" di Cristo, l'apparizione della gloria sul suo volto e sulle sue vesti; segue la conversazione con Mosè ed Elia sulla sua dipartita; l'evento si conclude con una teofania abbastanza simile nella forma a quella del Battesimo.

La trasfigurazione di Cristo avviene in un contesto di rivelazione: Gesù prende i tre discepoli che hanno sperimentato il potere divino di Cristo nel miracolo della risurrezione della figlia di Giairo, e che saranno anche presenti alla manifestazione della debolezza di Cristo nell'orto degli Ulivi, dove Gesù arriverà a sudare sangue. Dinnanzi a loro avviene questa manifestazione della sua gloria: "Si trasfigurerò davanti a loro e le sue vesti diventeranno splendenti, bianchissime: nessun lavandaio sulla terra potrebbe renderle così bianche" (Mc. 9, 2-3). Le vesti bianche fino al massimo sono il segno della gloria celeste, non accessibile a mano umana ma che proviene da Dio; i personaggi che appaiono sulla scena, Mosè ed Elia, due personaggi di grandissima levatura nella storia religiosa d'Israele, sono i due che riceveranno la voce di Dio sulla montagna del

Sinai. Poiché secondo la tradizione giudea entrambi erano stati rapiti al cielo²⁰⁴, era anche atteso il loro ritorno per l'epoca messianica²⁰⁵. Dalla manifestazione della gloria emana un senso di felicità per gli apostoli che la contemplano. Pietro la vorrebbe prolungare, evitando la partenza dei personaggi: "Maestro, è bello per noi stare qui; facciamo tre tende, una per te, una per Mosè e una per Elia!". La proposta, alquanto bizzarra, è discolpata dall'evangelista sulla base della paura che sentivano i discepoli per l'apparire della gloria divina.

Infine ha luogo la teofania: anche in questo caso gli elementi sono tre come nella teofania del Battesimo: la nube luminosa, i personaggi e la voce. La nube è segno della presenza di Dio e potrebbe corrispondere allo Spirito Santo²⁰⁶; i personaggi nel loro insieme simboleggiano i due Testamenti: la Legge e i profeti sono rappresentati rispettivamente da Mosè ed Elia, il Nuovo Testamento è rappresentato dai tre discepoli scelti; infine, la voce è simile a quella del Battesimo con l'aggiunta dell'"ascoltate", che sottolinea con l'imperativo l'importanza della rivelazione di Cristo.

-senso soteriologico: Per approfondire il senso soteriologico di questo brano conviene mettere in evidenza il contesto immediato della scena. Marco chiude il capitolo 8 del Vangelo con la predizione di Cristo sulla

²⁰⁴ 2 Re 2, 11 racconta il rapimento di Elia; Dt 34 la morte di Mosè. Tuttavia a motivo del mistero sul luogo preciso della sua tomba nacquerò molte speculazioni.

²⁰⁵ Cf. E. Nardoni, *La transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías*, Patria grande, Buenos Aires 1976, p. 207.

²⁰⁶ Questa nube ricorda quella che guidava il popolo d'Israele nel deserto e che si estende adesso sulle primizie del nuovo popolo di Dio rappresentato dai discepoli. Essa suggerisce la presenza della *shekkinah* (gloria) divina che protegge i discepoli nella difficile sequela di Cristo. Su questa nube il Catechismo della Chiesa Cattolica afferma: "Fin dalle teofanie dell'AT, la Nube, ora oscura, ora luminosa, rivela il Dio vivente e Salvatore, velando la trascendenza della sua Gloria: con Mosè sul monte Sinai, presso la tenda del Convegno e durante il cammino nel deserto; con Salomone al momento della dedizione nel Tempio. Ora queste figure sono portate a compimento da Cristo nello Spirito Santo. È questi che scende sulla Vergine Maria e su di lei stende la sua ombra, affinché ella concepisca e dia alla luce Gesù. Sulla montagna della Trasfigurazione è lui che viene nella nube che avvolge Gesù, Mosè ed Elia, Pietro, Giacomo e Giovanni, e dalla nube esce una voce che dice: "Questi è il mio Figlio, l'eletto; ascoltatelo" (Lc 9, 34-35). CCC, 697.

passione, morte e risurrezione al quale fanno seguito il rimprovero di Pietro e la reazione decisa di Gesù (Mc 8, 31-33). Immediatamente dopo il Signore parla della durezza del cammino del discepolo, che segue la durezza della strada del Maestro (Mc 8, 34-38). In questo contesto si colloca l'episodio della trasfigurazione con la presenza di Mosè ed Elia che parlano con Cristo della prossima dipartita di Costui che si sarebbe compiuta a Gerusalemme. Infine discendendo dal monte Gesù torna ad insistere sulla sua prossima morte, questa volta rapportandola alla morte di Giovanni Battista ("Elia che doveva venire" / Mc 9, 9-13).

Questi cenni chiariscono la connessione che vuole mettere in rilievo l'evangelista tra la passione di Gesù e la sua gloria: quest'ultima infatti sarà il frutto di quella. *La via della gloria passa dalla Croce*. Inoltre si indica il carattere escatologico della futura gloria di Cristo: Gesù è infatti il Messia, Figlio di Dio, al quale punta l'intero Testamento, è la Parola ultima e definitiva di Dio che deve essere necessariamente ascoltata dai discepoli. *La Risurrezione di Cristo realizzerà per sempre la promessa divina di salvezza*. E tutto ciò si rivela nel contesto della sequela del discepolo e dell'intera comunità cristiana, la quale raggiunge anche il suo compimento glorioso attraverso la sofferenza della persecuzione. Pietro che non aveva accolto la profezia della Croce e si era messo a rimproverare Gesù, non è in grado di capire neanche nel momento della Trasfigurazione il senso di quella gloria: "non sapeva quel che diceva" (Lc 9, 33). La gloria della risurrezione deriva infatti dalla consegna sacrificale di Cristo.

Infine *accostando la Trasfigurazione al Battesimo* si mette pure in evidenza che, se nel Battesimo Cristo dava inizio al tempo di grazia fondato sull'innocenza e la santità, adesso continua questa missione guardando verso la gloria definitiva; se il Battesimo significava il camminare in novità di vita, la Trasfigurazione significa la meta e lo sviluppo ultimo di quella novità di vita, della giustizia e santità, che è la gloria finale²⁰⁷. Perciò S. Tommaso dirà che se il Battesimo di Gesù è

²⁰⁷ La Teofania del Battesimo significava l'apertura del cielo dopo il lungo silenzio di Dio. Si apriva un nuovo tempo di grazia che, però, si orientava già verso la figura del servo di Jhwh. Gesù, dal momento del Battesimo, è visto da Giovanni Battista come l'Agnello innocente che viene a togliere i peccati degli altri. Il Battesimo quindi racchiudeva in sé la novità dei tempi messianici con la specificità del messianesimo sofferente di Cristo. Nella trasfigurazione, invece, la Passione appare già

'*sacramentum regenerationis*', la Transfigurazione è '*sacramentum resurrectionis*', essendo *la risurrezione lo sviluppo della rigenerazione*, la gloria lo sviluppo della grazia²⁰⁸. Nella trasfigurazione i discepoli hanno una primizia di ciò che potranno constatare dopo la risurrezione: "la gloria divina che rifulge sul volto di Cristo" (2 Cor 4, 6).

come imminente e lo sguardo si rivolge al dopo, alla gloria della Risurrezione. Le due teofanie sono in continuazione. Entrambi sono segni del mistero di Cristo Messia, Servo e Signore.

²⁰⁸ *Summa Theologiae*, III, q. 45, a. 4, ad 2.

TEMA VI: IL MISTERO PASQUALE (I): LA PASSIONE E MORTE DI CRISTO.

Lettura consigliata: I. de La Potterie, *La Passione di Gesù secondo S. Giovanni (18, 1 -19, 42)* in ID., *Studi di cristologia giovannea*, Marietti, Genova 1986, pp. 155-166.

Siamo quindi arrivati al fondamentale momento della Pasqua, che considereremo prima nella sua fase terrena e kenotica (tema VI: la Passione e Morte di Cristo) e poi in quella di gloria (tema VII: l'esaltazione di Cristo), che arriva al suo coronamento con l'invio dello Spirito Santo alla Chiesa (tema VIII).

Per lo studio della Passione e della Morte di Gesù -questo tema VI- seguiremo questo itinerario: assodato che la Passione di Cristo appartiene al disegno di Dio (n. 1), considereremo il suo senso teologico con le varie articolazioni o passaggi che esso comporta (n. 2). In questa sezione centrale dopo esserci fondati sulle prospettive presentate dalla Scrittura, e senza trascurare le istanze che vengono dalla storia della teologia, cercheremo d'illuminare propriamente l'aspetto soteriologico della Croce di Cristo. Nel numero successivo (n. 3) ci soffermeremo brevemente sul mistero della morte di Gesù, per concludere il tema con una riflessione sul senso cristiano della sofferenza (n. 4).

1. Il disegno di Dio sulla Passione di Cristo.

Lo scopo di questa prima sezione del tema è verificare che nella Sacra Scrittura si preannuncia (Antico Testamento), si asserisce (Gesù stesso), si comprende e assimila (primitiva comunità) che la Passione e Morte di Cristo sono state ordinate da Dio alla salvezza umana. Chiuderemo la sezione con una valutazione sistematica diretta a comprendere in che senso si afferma che l'evento della Croce appartiene alla volontà divina di salvezza.

a) Le prefigurazioni veterotestamentarie

La Passione di Cristo è *un evento lungamente preparato nell'AT* sia in modo remoto che prossimo.

aa) *Preparazione remota*: consiste anzitutto nella *formazione di una mentalità* diretta a guardare la sofferenza come a uno degli elementi dell'Alleanza, inserita in questa. Sono due i fattori che contribuiscono in modo più significativo all'apparizione di questa mentalità. Essa si forma *da una parte* mediante i sacrifici e per il ruolo centrale che essi hanno nella realizzazione e nell'attualizzazione dell'Alleanza²⁰⁹. I sacrifici prescritti nella Legge comportano uno sforzo interiore e morale non trascurabile, ma insegnano che la fatica per distaccarsi dai propri beni ha dei frutti positivi: l'avvicinamento a Dio e il miglioramento delle proprie disposizioni interiori che apre la strada alla partecipazione all'alleanza, dopo aver reso Dio propizio e aver allontanato la sua collera. Esiste *inoltre* un secondo fattore di carattere generale all'origine di una tale visione ed è la tendenza radicata di Israele a interpretare i fatti negativi della propria storia –le sconfitte militari, la deportazione ecc.– come frutto della propria infedeltà all'Alleanza. Israele considera sovente che il motivo di queste sciagure è da cercarsi nella punizione divina per le deviazioni e le noncuranze del patto, le quali protraendosi nella storia avrebbero alla fine originato il grande giorno della vendetta divina, il 'giorno di Jhwh', quando la sua collera avrebbe finalmente spazzato via gli infedeli.

Tuttavia *questo schema troppo essenziale aveva difficoltà* a soddisfare l'esperienza vissuta nella quotidianità. Fenomeni come la sofferenza del giusto non si potevano ricondurre facilmente entro questi schemi, i quali finivano per perdere una parte della loro credibilità. La questione è posta con forza nel libro di Giobbe che ha il merito d'insistere sulla problematicità di una prospettiva puramente vendicativa della sofferenza. In questo libro Dio permette a Satana di sottoporre Giobbe a dura prova, di colpirlo nella sua famiglia e in tutti i suoi averi. Giobbe riconosce che i beni che aveva erano frutto dell'abbondanza di doni che Dio gli aveva concesso, soffre profondamente la perdita ma si mostra fedele nella prova. Nella riflessione che egli fa della nuova situazione Dio

²⁰⁹ Rimandiamo alla sezione III, 4. a).

è spesso interpellato e chiamato a darne ragione. Il libro non offre una risposta esauriente, non addolcisce il problema né dissipa il mistero. Esso si ferma ad indicare alcuni punti di grande valore: *la sofferenza non procede da Dio, ma da Satana e dagli uomini*. Da parte sua Dio è sempre vicino a chi soffre e interviene *alla fine restituendo a Giobbe il doppio* di quanto aveva prima, per la sua fedeltà nella prova. Inoltre Dio gradisce il fatto che Giobbe riponga in Lui la sua fiducia *di fronte a un mistero* che egli ritiene di essere incapace di spiegare. Solo Dio, sembra dire Giobbe, “conosce il ‘perché’ del dolore, specialmente di quello innocente, e dà anche la forza di sopportarlo con lucidità e coraggio”²¹⁰.

ab) *Preparazione prossima: il servo di Jhwh*. I quattro carmi che parlano del servo all'interno del Libro della Consolazione (Deuteroisaia: verso il 580 aC?), *intendono offrire una certa risposta al problema*, nella linea della *sofferenza salvifica del giusto per i peccati del popolo*²¹¹.

Il servo appare nel cap. 42 (*1° canto*), come personaggio dotato di una missione di liberazione dalla cecità e dalla prigionia (42,7), e di ristabilimento del diritto. La prospettiva ha una portata universale: il servo è la “luce delle nazioni” (42, 6). Nonostante si tratti di un “servo” la sua missione e di prim’ordine: il Signore stabilisce il servo come “Alleanza delle nazioni” (42, 6). Questa identità tra servo e alleanza sorprende: non è stata fatta mai in precedenza, e sarà ripresa soltanto da Cristo nell’Ultima Cena. Tutta la sua missione avviene in un contesto di dolcezza da parte del Servo: la sua azione non si svolge nel fulgore e nella potenza, ma nel rispetto degli altri.

²¹⁰ S. Cipriani, *I libri sapienziali*, “Il Rosario e la Nuova Pompei”, 110 (1994), 256.

²¹¹ Non c’è una risposta sicura alla questione della datazione, tanto per ciò che riguarda il libro di Giobbe quanto per il Deuteroisaia. Non si sa con sicurezza neanche quale dei due libri preceda l’altro. Tra la letteratura riguardante la figura del servo di Jahvè segnaliamo: J.S. van der Ploeg, *Les chants du serviteur de Jahve dans la seconde partie du livre d’Isaïe (chap. 40-55)*, J. Gabalda et C.ie, Paris 1936; H. Cazelles, *Les Poèmes du Serviteur: leur place, leur structure, leur théologie*, “Recherches de Science Religieuse”, 43 (1955), 5-51; P. Ternant, *Le Christ est mort pour nous. Du serviteur Israël au serviteur Jésus*, Du Cerf, Paris 1993; J. Duarte Lourenço, *Sofrimento e glorificação em Is 52,13-53,12. Sua interpretação na exegese judaica e cristã*, “Didaskalia”, 1993, pp. 17-38; P. Grelot, *Les poèmes du serviteur. De la lecture critique à l’herméneutique*, Cerf, Paris 1981; E. R. Ekblad, *Isaiah’s Servant Poems according to the Septuagint. An Exegetical and Theological Study*, Peeters, Leuven 1999.

Il secondo e terzo canto (49, 1-9a; 50, 4-9a) fanno vedere che la missione del servo si dà nella sofferenza e nell’umiliazione (49, 7), nelle quali il servo è docile alla prova e fiducioso in Dio (50, 7-9).

Il quarto canto (52, 13- 53, 12) spinge al limite la sofferenza e il dolore, descrivendo il servo con tratti impressionanti che si avvereranno nella Passione di Cristo:

“Non ha apparenza né bellezza per attirare i nostri sguardi, non splendore per potercene compiacere. Disprezzato e reietto degli uomini, uomo dei dolori che ben conosce il patire, come uno davanti il quale ci si copre la faccia, era disprezzato e non ne avevamo nessuna stima. Eppure egli si è caricato con le nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori e noi lo giudicavamo castigato, percosso da Dio e umiliato. Egli è stato trafitto per i nostri delitti, schiacciato per le nostre iniquità. Il castigo che ci dà salvezza si è abbattuto su di lui; per le sue piaghe noi siamo stati guariti. (...) Maltrattato si lasciò umiliare e non aprì la sua bocca; era come agnello condotto al macello come pecora muta di fronte ai suoi tosatori e non aprì la sua bocca” (53, 1, 2b-5.7).

Ma la missione del servo termina con il trionfo e l’esaltazione:

“Quando offrirà se stesso in espiazione, vedrà una discendenza, vivrà a lungo, si compirà per suo mezzo la volontà del Signore. Dopo il suo intimo tormento vedrà la luce e si sazierà della sua conoscenza, il giusto mio servo giustificcherà molti; egli si addosserà la loro iniquità. Perciò io gli darò in premio le moltitudini” (53, 10-12).

Senz’altro la figura del servo, al di là dell’interpretazione individuale o collettiva che si possa dare, è una impressionante figura di Cristo²¹², dalla quale attingerà largamente il Nuovo Testamento. E di questa figura il poema sottolinea il fatto che la sua “sofferenza e morte hanno un senso nel disegno divino, che esse si danno in vista di ottenere il perdono dei peccatori, incapaci fino a quel momento di liberarsi dal

²¹² Di fatto si sono proposte numerose identità per questa figura del servo sia individuali (Yoyaquin, Zorobabele, ecc) che collettive (la dinastia del periodo della deportazione, il “resto d’Israele”, ecc). Da parte nostra siamo d’accordo con P. Grelot quando afferma che “gli oracoli divini hanno sempre per orizzonte la realizzazione piena del disegno divino, del quale Israele è beneficiario” (*Les poèmes du serviteur*, o. c., p. 72). Per questo motivo non si devono opporre una lettura “storica” del testo e una “escatologica” o “cristologica” alla quale spetta la pienezza del senso del testo.

peso dei loro peccati”²¹³.

In sintesi quindi, l'AT sottolinea, tra l'altro, la derivazione della sofferenza dal peccato, il carattere misterioso della sofferenza, la fedeltà di Dio verso il giusto che soffre la prova e il valore dei patimenti del giusto per la salvezza degli altri.

b) Le predizioni di Gesù sulla sua morte

L'inserimento della sofferenza come elemento indispensabile nella costituzione del Nuovo Patto è confermato da Gesù. In diverse occasioni *Gesù ha preannunziato la propria morte rapportandola alla volontà divina*. Oltre alle tre predizioni vere e proprie sulla Passione che troviamo nei sinottici (a cui si possono far corrispondere altre tre affermazioni nel quarto vangelo) ci sono altri testi nei quali Cristo dà pure una interpretazione salvifica di essa. Si può affermare che il tema della prescienza di Gesù sulla propria morte e sul suo senso salvifico è molto presente nei vangeli²¹⁴.

Nelle predizioni la sottolineatura cade sulla convenienza o necessità della Passione. Nella versione marciama della prima predizione si legge: “E cominciò a insegnar loro che il Figlio dell'uomo *doveva* molto soffrire...” (Mc 8, 31). Biasimato da Pietro, Gesù conferma che il suo pensiero è “secondo Dio” non come il pensiero puramente “umano” di Pietro (Mc 8, 33). La stessa necessità/convenienza si può apprezzare nella seconda predizione: “Il Figlio dell'uomo sta per *essere consegnato* nelle mani degli uomini” (Mc 9, 31). L'espressione messa da noi in corsivo sembra riferirsi al Padre. La volontà del Padre sulla Passione emergerà con forza anche nell'orto degli ulivi (cf. Mc 14, 36), ma prima ancora Gesù insisterà ancora una volta sull'evento della sua futura morte (Mc, 10,33).

²¹³ *Ibid.*, p. 56.

²¹⁴ J. Guillet dà un elenco di 19 testi per quanto riguarda i vangeli sinottici, presenti spesso in due o in tutti i sinottici. Cf. J. Guillet, *Jésus devant sa vie e sa mort*, Desclée de Brouwer, Parigi 1993, p. ?

. Ma anche nel vangelo di Giovanni l'elenco sarebbe numeroso (cf. Gv 3, 14; 10,17-18; 12, 24.31-32...).

Alcuni esegeti hanno dubitato della storicità di queste predizioni da parte di Gesù²¹⁵. Si è pensato che le predizioni siano “fatti redazionali”. La primitiva comunità si sarebbe trovata nella necessità di dare una spiegazione della morte umiliante e violenta di Gesù per non pregiudicare la credibilità del suo annunzio. Faceva difficoltà la proclamazione di Gesù come Messia e Figlio di Dio esaltato dal Padre e la contemporanea ammissione della sua condanna in Croce. Come poteva essere il Messia un uomo crocifisso? La Chiesa dunque si sarebbe sentita nella necessità di affermare l'appartenenza della morte di Cristo al disegno di Dio, e ciò sarebbe la causa della presenza di queste predizioni nei vangeli. Esse sarebbero *vaticinium ex eventu*, cioè predizioni elaborate dalla comunità *a posteriori*, una volta che si era compiuto l'evento pasquale.

Ma questa ipotesi è frutto di pregiudizi. Certamente è vero che per la Chiesa dei primi tempi era molto importante far comprendere l'apparente scandalo della morte del Messia²¹⁶, ma è pure vero che essa entrava pienamente nella logica della vita di Gesù. In primo luogo perché a Gesù difficilmente poteva sfuggire il fatto che il suo messaggio e le sue opere urtavano seriamente contro i gruppi più influenti del giudaismo del suo tempo (farisei e sadducei), contro la monarchia erodiana e contro lo stesso potere dei Romani, ai cui occhi poteva sembrare uno tra i tanti esaltati sobillatori della folla. Chiunque avrebbe intuito il rischio di una morte violenta, tanto più Gesù. Ma inoltre perché Gesù stesso si diede pienamente all'adempimento della sua missione e la intese come un servizio ai peccatori, e non tentò di limitare la sua attività per il pericolo che correva o per altre ragioni aliene alla volontà del Padre²¹⁷. È dunque

²¹⁵ Secondo R. Bultmann: “noi non possiamo sapere come Gesù ha inteso la sua fine, la sua morte (...). Non possiamo sapere se e come Gesù ha trovato in essa un senso” cit. da H. Schürmann, *Gesù di fronte alla propria morte. Riflessione esegetiche e prospettive*, Morcelliana, Brescia 1983, p. 19.

²¹⁶ Cf. M. Hengel, *Crocifissione ed espiazione*, Paideia, Brescia 1988. Da questo punto di vista è chiaro il tentativo presente sia nei sinottici che in S. Giovanni di indicare che ciò non potrebbe avvenire senza una precisa volontà divina, in quanto colui che muore è il Messia-Figlio di Dio. La morte di Gesù s'inserisce a pieno titolo nel disegno di salvezza.

²¹⁷ Sulla questione si veda H. Schürmann, *Gesù di fronte ...o.c.*, pp. 31-79.

coerente con il suo atteggiamento spirituale che Egli abbia considerato la sua missione nella linea del servo di Jahvè e che abbia attribuito alla sua morte un senso in ordine alla salvezza. Se si considera infatti il senso che, secondo i vangeli, Egli ha dato alla sua morte, si vede che Gesù si è identificato con la figura del servo sofferente e ha inteso la sua morte come sacrificio per i peccati.

Questo senso emerge *in diversi testi*, che saranno studiati più avanti²¹⁸. Qui segnaliamo a modo di esempio:

-In Mc 10, 45 (e Mt 20, 18). È il testo conosciuto come “*logion* del riscatto”: “il figlio dell'uomo è venuto *per dare la propria vita in riscatto* per molti”, con chiaro riferimento al *servo di Jhwh*.

-In Mc 14, 22–24 si racconta l'istituzione dell'Eucaristia, nella quale Gesù afferma che il suo corpo sarà donato e il suo sangue versato per molti (i peccatori). Qui Gesù mostra una chiara percezione del significato salvifico di ciò che sta per avvenire.

-Molto simile al “*logion* del riscatto” è il testo giovanneo nel brano dedicato al Buon Pastore (Gv 10, 10-11): “Io sono venuto perché abbiano vita e l'abbiano in abbondanza. Io sono il Buon Pastore. Il Buon Pastore *offre la sua vita per le pecore*”, dove è presente la finalità redentrice del sacrificio, considerato qui nella prospettiva tipicamente giovannea dell'Incarnazione²¹⁹.

L'evangelista Luca vede una conferma di queste predizioni nelle parole del Risorto che, appearing ai discepoli, ricorda ciò che aveva detto loro prima della sua morte, cioè che le Scritture avevano predetto la sua Pasqua: “Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi: bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi (...) Così sta scritto: il Cristo dovrà patire e risuscitare dai morti il terzo giorno e nel suo nome saranno predicati a tutte le genti la conversione e il perdono dei peccati” (Lc 24, 44.46-47).

²¹⁸ In questo stesso tema: cf. VI, 2, a), 1.

²¹⁹ Da notare che “Io sono” giovanneo accentua infatti l'identità divina di Cristo in raffronto alla condizione umana significata dal ‘servo’.

c) *La testimonianza della prima comunità cristiana.*

Negli scritti dei primi credenti si trovano numerose affermazioni sul fatto che la Pasqua di Cristo è *l'evento salvifico voluto da Dio*. Possiamo riassumere le citazioni in due affermazioni fondamentali:

a) *la missione salvifica di Gesù si compie con la sua passione e morte:*

- non tanto con la sua vita come sarebbe lecito attendersi; c'è qualcosa di essenziale in questa passione e morte: “In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà. E questo a lode e gloria della sua grazia, che ci ha dato nel suo Figlio diletto; *nel quale abbiamo la redenzione mediante il suo sangue*, la remissione dei peccati secondo la ricchezza della sua grazia” (Ef 1, 4-7).

-non si tratta soltanto del fatto che Gesù sia stato fedele a qualcosa che gli è capitato (una difficoltà sia pure suprema): che abbia offerto un esempio sublime di amore eroico per stimolarci²²⁰; ma risulta che questa morte è un fatto privilegiato al quale dobbiamo attribuire l'efficacia della salvezza: “In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati” (1 Gv 4, 10).

E quindi si dovrà affermare che:

b) *Nella morte di Gesù si realizza l'opera di Dio. È voluta da Dio, prestabilita da Lui.*

-Nel primo discorso di Pietro: “Gesù di Nazaret -uomo accreditato da Dio presso di voi per mezzo di miracoli, prodigi e segni, che Dio stesso operò fra di voi per opera sua, come voi ben sapete-, dopo che, *secondo il prestabilito disegno e la prescienza di Dio*, fu consegnato a voi, voi lo avete inchiodato sulla croce per mano di empi e lo avete ucciso” (At 2, 22-23). La morte di Cristo non è un ostacolo al disegno di Dio; ma qualcosa di preparato e stabilito nel suo disegno²²¹.

²²⁰ Tra i moderni questa tesi è stata difesa da P. Schoonenberg (cf. J. Galot, *Gesù liberatore*, o.c., p. 128). Egli percorre così una via che si era già dimostrata insufficiente sin dai tempi di Pietro Abelardo (cf. quanto diremo dopo in IX, 1).

²²¹ Sui problemi che pone questa affermazione e il modo d'intenderla, vedi VI, 1, d).

-Ugualmente S. Paolo, vede la Croce come parte del disegno divino: "Poiché, infatti, nel disegno sapiente di Dio, il mondo con tutta la sua sapienza non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio di salvare i credenti con la stoltezza della predicazione. E mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio". (1 Cor 1, 22-24). La Croce è strada scelta da Dio con buoni motivi, dice S. Paolo. Essa rivela la via dell'umiltà e della docilità alla volontà divina da parte della creatura.

A partire da queste due affermazioni -a) e b)- negli scritti della primitiva comunità si svilupperà l'intera teologia del mistero pasquale, che sarà studiata nella prossima sezione. Prima però di affrontare questa tematica è utile dire qualcosa su:

d) *La "volontà di Dio sulla Passione di Cristo": riflessione teologica.*

Nei paragrafi precedenti ci siamo sforzati d'illustrare l'appartenenza della morte di Gesù al disegno di Dio. Questa è senz'altro la dottrina del Nuovo Testamento. La missione salvifica di Cristo culmina nella Pasqua per volontà divina. Si deve dire pertanto che Dio ha voluto la morte di Cristo e non soltanto che l'ha permessa come permette il peccato o il male. Ma, per evitare di attribuire a Dio una volontà di morte, anziché di vita conviene adesso vedere di che tipo di volere si tratti. Cioè: in che senso la morte di Cristo *appartiene* al disegno *del Padre*? Questa è la questione sulla quale rifletteremo in questo punto del programma.

Certamente non si può qui dimenticare un dato molto importante: sul piano storico la morte di Cristo è stata causata dalla malvagità di uomini concreti, che hanno agito liberamente condannando, oltre che un uomo innocente, l'Innocenza in persona: il Figlio stesso di Dio. Essi hanno commesso così un grandissimo peccato, oggettivamente almeno il più grande di tutti in quanto rigetto direttissimo del Dio fatto carne²²².

²²² Cf. *Dominum et Vivificantem*, n. 31; L. F. Mateo Seco, *Cristo Redentor del hombre. Análisis de la cristología contenida en la teología trinitaria de Juan Pablo II*, in AA. VV., *Trinidad y Salvación*, Eunsá, Pamplona 1990, p. 136.

Sono stati loro a volere la condanna di Cristo alla Croce come attestano tutti i vangeli. Diventa chiaro quindi che la morte di Cristo in Croce è stata voluta dal Padre come evento della nostra salvezza e da Cristo nello stesso senso, ma è stata anche voluta dai peccatori col desiderio di liberarsi della dottrina e della persona di Cristo, non riconosciuto da loro come il Messia.

Questa prima affermazione potrebbe suscitare l'idea che, in fin dei conti, il Padre e i peccatori abbiano voluto la stessa cosa ma per motivi diversi: il Padre per attuare il suo piano e i peccatori per imporre l'idea messianica che essi ritenevano giusta. Ma una simile idea sembrerebbe quasi contenere una sorta di complotto tra Dio e gli uomini, un complotto per ottenere ciascuno il proprio fine mediante la crocifissione di Gesù, quasi agendo come cause formalmente cooperanti per ottenere lo stesso effetto. Un tale modo di pensare non renderebbe certamente giustizia alla bontà di Dio né alla malizia del peccato della crocifissione di Cristo, giacché non terrebbe conto a sufficienza di due importanti aspetti: da una parte che Dio non può non rifiutare il peccato più grande che sia mai stato commesso dagli uomini, e dall'altra che Egli, fedele alla sua bontà e all'amore verso se stesso e verso di noi, non può non illuminare gli uomini affinché riconoscano Cristo ed evitino il grave peccato della sua uccisione²²³. Si deve quindi rigettare l'idea di una sorta di concorso diretto tra la volontà divina e la volontà dei peccatori di portare Cristo alla Croce.

Si arriva dunque a concludere che, per quanto la morte di Cristo appartenga al disegno di Dio, la volontà divina non determina la morte di Cristo in modo simile a come essa viene determinata dai peccatori. È semplice capire come la morte di Cristo sia stata determinata dai peccatori perché sappiamo, per esperienza comune, che gli uomini possono causare determinati effetti su se stessi o sugli altri, e tra questi effetti anche la morte. I vangeli ci raccontano infatti che "uomini empì" hanno dato morte a Cristo (At 2, 23). Ma per ciò che riguarda Dio, la causalità del suo volere si presenta più complessa:

²²³ Gesù stesso indica con quale spirito il Padre manda nel mondo il suo Figlio, pensando che gli uomini lo rispetteranno quantunque non abbiano rispettato i profeti che lo hanno preceduto (cf. Mt 21, 33ss). Cristo poi viene a illuminare e a salvare le persone, non a promuovere il loro indurimento contro Dio.

– in primo luogo perché Dio vuole personalmente sempre e soltanto il bene e non può incitare nessuno al peccato. Dio non predestina nessuno al peccato né alla dannazione ma soltanto alla salvezza. Chi pecca o si condanna lo fa perché lo vuole liberamente e non perché Dio lo spinga²²⁴. La causalità di Dio va pensata quindi come volontà di salvezza e di bene per tutti, ma nel rispetto della libertà umana da lui voluta e creata. Tenuto conto di questo, non ci resta altra possibilità che affermare che Dio non voleva il peccato della crocifissione di Cristo: avrebbe desiderato infatti che non fosse stato commesso; di conseguenza che, anche se sotto alcuni aspetti questo evento appartiene al suo disegno, sotto altri Egli non lo ha voluto ma ha soltanto permesso ai peccatori di attuarlo;

– inoltre, poiché Egli è il fondamento ultimo di ogni agire delle creature (compreso l'agire dei peccatori e le azioni peccaminose) e conosce eternamente queste azioni, può anche –nel rispetto della libertà– influire su di esse con la sua grazia. Possiamo quindi ipotizzare che Dio abbia illuminato sufficientemente i capi giudei, Pilato, ecc., affinché non si rendessero colpevoli di quella grande ingiustizia, per non crocifiggere il Signore della gloria.

Ne consegue dunque che lo stesso Dio che ha ordinato l'appartenenza della morte di Cristo al suo piano di salvezza ha anche fatto il possibile, nel rispetto della libertà, per impedire quell'evento. Questo sembra in armonia con quanto il Vangelo lascia trasparire circa la speranza che Cristo aveva di trovare tra gli uomini una buona accoglienza della sua predicazione sul Regno²²⁵. Se agli occhi di Gesù era

²²⁴ “Coloro che si perdono non si perdono per volontà di Dio” (D 333) ma “contro la sua volontà” (D 340). “Gli uni non sono predestinati alla morte e gli altri alla vita” (D 335). “Dio onnipotente vuole che si salvino tutti gli uomini senza eccezione. Il fatto che alcuni si salvino è un dono del Salvatore, che altri invece siano condannati è colpa di loro” (Sinodo di Quercy, anno 859). Sulla questione cf. J. A. Sayés, *La gracia de Cristo*, BAC, Madrid 1993, pp. 80-88.

²²⁵ Alcuni esegeti distinguono due periodi nella predicazione di Gesù. Uno iniziale in cui Gesù si concentra di più sulla necessità di credere nel suo messaggio sul Regno e uno successivo nel quale si mettono in luce le forti resistenze a credere da parte del popolo e la prospettiva della morte appare sempre più dominante nelle sue parole. Cf. p. es. J. Guillet, *Jésus devant sa vie e sa mort*, “Théologie”, Desclée de Brouwer, Paris 1991, pp. 23-32; J. Potin, *Jésus. L'histoire vrai*, Centurion, Paris 1994, 271-273.

possibile una conversione verso di Lui del popolo d'Israele, allora significa che vi era la possibilità che la Croce non fosse necessaria, inquanto il popolo avrebbe potuto seguire Cristo anziché processarlo come un impostore. Avrebbe potuto venir meno la causa storica della Croce. Se questo non è avvenuto non è stato per colpa di una insufficienza dell'aiuto divino e tanto meno di una positiva determinazione di Dio, ma di un cattivo uso della libertà da parte degli uomini (colpa).

Queste considerazioni ci stanno orientando in una direzione: la volontà di Dio sul *destino* di Cristo, proprio in quanto si inserisce in una storia che Dio non vuole determinare *a priori*, si lega alle azioni di questa stessa storia, e quindi alla *risposta* degli uomini a Cristo. La volontà di Dio sul destino di Cristo risulta dunque condizionata; essa è condizionata, per volere di Dio stesso²²⁶, all'accoglienza o meno di Cristo da parte nostra. Se gli uomini avessero accolto in altro modo l'amore di Dio, il destino di Cristo sarebbe stato diverso e, nonostante ciò, sarebbe stato un destino in tutto e per tutto conforme al disegno di Dio. Il disegno di Dio pertanto si radica nella sapienza e volontà divine, ma contiene al suo interno la storia e prende la forma concreta che questa storia contribuisce a determinare. E siccome nella storia gli uomini hanno rifiutato l'amore di Dio, perciò la volontà di Dio sul destino di Cristo si è manifestata sotto la forma di un arrivare fino all'estremo limite della morte di Croce²²⁷.

²²⁶ E, in questo senso, non suppone nessuna forma d'impotenza in Dio, ma è un modo di esercitare la sua sovranità.

²²⁷ Questa prospettiva mostra che nel disegno di Dio non si può pensare di assegnare alla crocifissione (intesa come atto ingiusto e crudele), e al peccato in genere, il ruolo di mezzo o di strumento di un bene più grande, quale è appunto quello dell'amore che si sacrifica. Certamente senza il peccato non c'è il sacrificio, e senza la cattiveria degli uomini che lo hanno inviato alla Croce non ci sarebbe stato l'atto di autoconsegna di Cristo alla morte, l'amore che si sacrifica per gli uomini. Non si sarebbe arrivati a tanto. E tuttavia il fatto che Dio abbia agito per impedire questo peccato della crocifissione di Cristo sta ad indicare che il peccato non può essere pensato come uno strumento al servizio di Dio, come qualcosa che è funzionale alla grazia. È vero che esistendo il peccato la grazia si manifesta con la sua forza, che dove abbondò il peccato sovrabbondò la grazia (Rm 5), ma ciò non comporta una “convenienza” del peccato, un suo ruolo o una mediazione finalizzata alla

Sono riflessioni che fanno emergere la struttura basilare della volontà di Dio sulla morte di Cristo (per quanto noi possiamo rappresentarla). Esse indicano, come abbiamo detto, che si tratta di una volontà radicata in Dio ma che prende anche la sua forma concreta dalla storia umana. Possiamo rappresentare allora la volontà di Dio sulla morte di Cristo strutturata in due livelli²²⁸: il livello fondamentale, radicato in Dio, è costituito dall'illimitata donazione di se stesso che Dio vuole fare all'uomo. Questa volontà di donazione precede ogni storia umana, ogni decisione del bene e del male da parte dell'uomo, e anzi, è essa stessa il motivo della nascita della storia. Ma c'è poi un secondo livello che è quello della realizzazione storica di questa volontà di donazione, dell'espressione concreta, nel livello della storia, dell'amore di Dio per l'uomo. Ora, questo livello è invece dipendente dalla storia stessa, dalla fedeltà o infedeltà dell'uomo a Dio. A seconda dei diversi gradi di fedeltà e di infedeltà dell'uomo, l'amore divino troverà forme diverse di donazione adatte a condurre l'uomo verso di Sé. Di fronte al più grande rifiuto, che è quello storicamente avvenuto nell'evento della Croce, questo amore si esprime nella forma del sacrificio della propria vita umana per noi²²⁹.

Con ciò stiamo anche indicando che la volontà di Dio sulla morte del Figlio è in realtà espressione della felicità della vita divina che è amore e dono puro e disinteressato, ma lo è nel contesto dell'amarezza di Dio per il peccato. Essa è segno dell'infinita donazione di Dio agli uomini,

sovrabbondanza della grazia, ma piuttosto una perdita ed una mancanza. Altrimenti si cadrebbe in quell'atteggiamento criticato da S. Paolo : "Che diremo dunque? Continuiamo a restare nel peccato perché abbondano la grazia? È assurdo!" (Rm 6, 1-2).

Il peccato è piuttosto una negatività distruttiva che, per opposizione, lascia apparire la positività dell'amore di Dio, in modo simile a come la povertà di qualcuno permette di apprezzare la magnanimità di un altro che era già magnanimo prima e indipendentemente da quel povero.

²²⁸ Queste distinzioni sono naturalmente dovute alle limitazioni dell'intelletto umano nel cogliere ciò che in Dio è perfettamente unitario.

²²⁹ E ciò che Giovanni Paolo II ha detto nell'Enc. *Dives in Misericordia*, n. 8: «Nel compimento escatologico la misericordia si rivelerà come amore, mentre nella temporaneità, nella storia umana, che è insieme storia di peccato e di morte, l'amore deve rivelarsi soprattutto come misericordia ed anche attuarsi come tale».

che messa dinanzi al nostro rifiuto non esita ad inviare il proprio Figlio al mondo e a lasciarlo incondizionatamente nelle mani dei peccatori. Questa consegna manifesta il "dolore divino" per le nostre offese; per la nostra incredulità Dio arriva fino a consegnare alla morte l'Unigenito Amato. È in questo senso, come "volontà amara", come frutto dell'amore puro di Dio rifiutato, che la Croce appartiene al disegno di Dio e che realizza la sua opera²³⁰.

2. Il senso teologico della Passione di Cristo.

La domanda fondamentale di questa sezione è: perché Gesù muore? Perché con la sua morte si realizza il disegno di Dio?

Per dare una risposta a una domanda così difficile è importante prima assicurarsi che i punti di riferimento fondamentali (quelli che ogni domanda e risposta presuppongono come punti fermi) siano veramente chiari. Noi ci siamo già occupati di uno di questi punti di riferimento: abbiamo già chiarito che la morte di Gesù non è un episodio inatteso della sua vita, qualcosa che avvenne al di fuori della sua missione, ma appartiene a pieno titolo ad essa. Conviene adesso continuare in questa direzione e interrogare la Sacra Scrittura e la tradizione teologica per

²³⁰ Si potrebbe qui ricordare il testo di Giovanni Paolo II sul dolore di Dio per il peccato nell'Enciclica *Dominum et Vivificantem*: «Rivelare il dolore, inconcepibile ed inesprimibile, che, a causa del peccato, il Libro sacro nella sua visione antropomorfa sembra intravedere nelle "profondità di Dio" e, in certo senso, nel cuore stesso dell'ineffabile Trinità? La Chiesa, ispirandosi alla Rivelazione, crede e professa che *il peccato è offesa di Dio*. Che cosa nell'imperscrutabile intimità del Padre, del Verbo e dello Spirito Santo corrisponde a questa "offesa", a questo rifiuto dello Spirito che è amore e dono? La concezione di Dio, come essere necessariamente perfettissimo, esclude certamente da Dio ogni dolore, derivante da carenze o ferite; ma nelle "profondità di Dio" c'è un amore di Padre che, dinanzi al peccato dell'uomo, secondo il linguaggio biblico, reagisce fino al punto di dire: "Sono pentito di aver fatto l'uomo" (...) Questo imperscrutabile e indicibile "dolore" di padre genererà soprattutto la mirabile *economia dell'amore redentivo* in Gesù Cristo, affinché, per mezzo del *mistero della pietà*, nella storia dell'uomo, l'amore possa rivelarsi più forte del peccato. Perché prevalga il "dono"!» DV, n. 39. La nostra espressione "volontà amara" deve essere letta in questa prospettiva, del tutto compatibile con la perfetta felicità immanente a Dio.

vedere ciò che dicono sul senso salvifico della morte di Gesù.

a) *La Sacra Scrittura.*

L'abbondante riflessione neotestamentaria sulla morte di Gesù prende spesso dall'Antico Testamento i motivi e le categorie utili per mostrare il suo significato soteriologico. Per questa ragione, e poiché noi abbiamo già presentato alcuni dei principali elementi della Scrittura Antica in materia²³¹, nel prossimo paragrafo andremo direttamente a studiare l'insegnamento del Nuovo Testamento.

1. *Il senso della passione di Gesù negli scritti neotestamentari.*

a) Vangeli sinottici:

I vangeli sinottici indicano alcuni indirizzi di riflessione per comprendere il senso salvifico della morte di Cristo²³². In primo luogo, poggiando su affermazioni attribuite a Cristo stesso, affermano che questa morte ha avuto luogo per i nostri peccati (Matteo), come riscatto per molti, come sacrificio di Alleanza per noi. Vediamo i due principali testi dal vangelo di Marco:

* Mc 10, 45²³³: "Il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti". Il contesto prossimo è quello dell'ambizione di Giacomo e Giovanni, i quali vorrebbero occupare i primi posti nel Regno dei cieli. Gesù coglie l'occasione per parlare di servizio: "chi vuol essere grande tra voi si farà vostro servitore" e pone se stesso come

²³¹ Vedi VI, 1, a).

²³² Una buona sintesi dei temi trattati dai sinottici in rapporto alla passione e morte di Gesù si trova in J. B. Green, *The Death of Jesus.. Tradition and Interpretation in the Passion Narrative*, J.C.B. Mohr, Tuebingen 1988, pp. 304-310.

²³³ Il testo si situa al termine della sezione centrale del vangelo (che comprende 8, 22-10, 52 secondo alcuni studiosi di questo vangelo), sezione che finisce nella città santa per la decisiva Pasqua di Gesù. Il testo quindi può essere interpretato come una prima chiave di lettura dell'intera Pasqua di Gesù.

esempio: anche lui serve i discepoli, anzi, è venuto per servirli e darà la sua vita in riscatto per molti. Quest'ultima è l'idea guida del brano: Gesù fornisce qui una chiave di lettura per capire la sua intera carriera terrena. Il testo esprime densamente il significato salvifico della morte di Gesù sulla scia della teologia del riscatto dell'Antico Testamento e dell'ultimo poema del Servo di Yahvé.

In particolare nel libro del profeta Isaia - Is. 43, 3-5 - Dio conforta il suo popolo per bocca del profeta e assicura che per il suo amore a Israele egli stesso darà uomini in suo riscatto. Nel più antico manoscritto di Isaia conosciuto, il rotolo di Isaia di Qumran (1 Q1sa), è scritto: «... poiché tu mi sei caro, io darò al posto tuo (come riscatto) l'uomo». L'idea del riscatto è di solito legata al tema della schiavitù, e può essere intesa in senso fisico (schiavi, prigionieri, ecc.) o spirituale (il peccato), individuale o collettiva. Una liberazione che comunque comporta un onere: per riscattare colui che ha perso le proprie ricchezze, ed è divenuto schiavo di altri, bisogna pagare il prezzo del riscatto. Ora, nella riflessione profetica si capisce che Dio ordina uomini santi, nazioni circostanti, ecc. al disegno, allo scopo che Israele si mantenga fedele all'Alleanza e meriti davvero di essere il popolo amato: in questo senso Dio dà nazioni o uomini giusti per la salvezza di Israele, quasi fossero il suo prezzo, il prezzo del suo riscatto. Il cap. 53 dello stesso libro di Isaia tratta del servo sofferente di Dio che ha una missione divina d'insegnamento e che dovrà subire la punizione per i peccati del popolo -testualmente: il peccato di molti- per procurare la salvezza. Il cammino volontario di Gesù verso la sofferenza e la morte acquista allora il suo significato alla luce di questa figura del servo di Yahvé. Gesù è chiamato a percorrere personalmente il cammino del servo di Dio sofferente.

Queste parole di Gesù sembrano dunque indicare che egli ha riferito Is 43, 3-5 al suo proprio cammino. Invece di governare e di farsi servire (cf. Dn 7, 14), è stato pronto a servire personalmente "i molti" fino alla morte, cioè nel modo in cui era stato previsto da Dio per il suo servo²³⁴.

²³⁴ Un modo simile di vedere ricorre nell'insegnamento di Gesù sulla necessità di portare la Croce. Anche qui si accenna a un senso della Croce e ricorrono i temi del *logion* di Mc 10, 45. "Se qualcuno vuol venire dietro di me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà. Che giova infatti all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi perde la propria anima? E che cosa potrebbe mai

** Con Mc 14, 24 siamo all'istituzione dell'Eucaristia. Gesù "prese il calice e rese grazie, lo diede loro e ne bevvero tutti. E disse: Questo è il mio sangue, il sangue dell'alleanza versato per molti". Anche qui si dà chiaramente un senso alla morte di Gesù. Si parla dell'Alleanza e del sangue dell'Alleanza. Il contesto ermeneutico rimanda al valore dei sacrifici veterotestamentari in ordine a confermare ed attualizzare l'Alleanza. In particolare, è difficile non vedere qui un riferimento al sacrificio con cui si confermò l'Alleanza sinaitica (Es 24, 7-8)²³⁵. Mosè dopo aver letto al popolo le parole della Legge ascolta la formula di accettazione: 'quanto il Signore ha ordinato, noi lo faremo e lo eseguiremo!'. In seguito "Mosè prese il sangue e ne asperse il popolo, dicendo: 'Ecco il sangue dell'alleanza, che il Signore ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole!'. Ne consegue dunque che Gesù parla qui della sua morte con l'idea che essa è sacrificio di alleanza per molti, cioè per instaurare un'Alleanza Nuova sigillata con la consegna della propria vita. Si tratta di un sacrificio che ha un rapporto specifico con i peccati. Già nei poemi del servo si dice che "offrirà se stesso in espiazione" e che "egli si addosserà la loro iniquità"; ciò vale dunque per Gesù, vero Servo di Yahvè. Forse per questo il vangelo di Matteo, dopo aver parlato come Marco del "sangue dell'Alleanza versato per molti", aggiunge: "in remissione dei peccati". La consegna di Gesù ha dunque secondo i sinottici non solo un senso di alleanza e comunione ma anche di espiazione e riconciliazione.

Da questi testi emerge dunque che Gesù non è morto soltanto per mostrare un atto di umiltà o di servizio nei confronti dei suoi discepoli, un atto che dovrebbero imitare loro, ma è morto precisamente per salvare i discepoli, per riscattarli col sacrificio del suo sangue. E da questa

dare un uomo in cambio della propria anima?" (Mc 8, 34-37). Osserviamo che Gesù afferma che per guadagnare la propria vita bisogna perderla. L'uomo non può dare a Dio niente in cambio o in riscatto della propria vita; può invece spendere per Dio la sua vita.

²³⁵ Così H. Schürmann, *Gesù di fronte alla propria morte. Riflessioni esegetiche e prospettive*, Brescia 1983, p. 106.

consegna procede il trionfo di Cristo, la sua vittoria che è il punto di arrivo del vangelo e del disegno di Dio²³⁶.

b) Corpus paolino²³⁷:

Anche S. Paolo sottolinea in diversi testi il carattere di sacrificio e di riscatto che ha la morte di Cristo, comuni alla tradizione sinottica. Egli afferma di Gesù nella lettera ai Romani che Dio "lo ha prestabilito a servire come *strumento di espiazione* per mezzo della fede, nel suo sangue" (Rm 3, 24), mentre nella lettera agli Efesini indica che "abbiamo la *redenzione mediante il suo sangue*". Egli usa così il vocabolario più diffuso nella primitiva comunità, linguaggio risalente a Gesù stesso.

S. Paolo tuttavia aggiunge considerazioni proprie, e in particolare, tutta la tematica della "condanna del peccato". Esempio rappresentativo di questa tematica è Rm 8, 1-4: "Non c'è dunque più nessuna condanna per quelli che sono in Cristo Gesù. Poiché la legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte. Infatti ciò che era impossibile alla legge, perché la carne la rendeva impotente, Dio lo ha reso possibile: mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato e in vista del peccato, egli ha condannato il peccato nella carne, perché la giustizia della legge si adempisse in noi, che non camminiamo secondo la carne ma secondo lo Spirito". In questo brano l'apostolo indica che tutto quanto aveva ragione di separazione da Dio è stato cancellato perché Cristo "ha condannato il peccato nella carne", una espressione densa di contenuto ma difficile. Egli sembra vedere la Passione come il momento in cui Cristo si carica del peccato del mondo, acconsente cioè all'abbattersi su

²³⁶ Nel *corpus* lucano è meno presente la linea sacrificale ma non mancano le indicazioni soteriologiche. Luca concepisce la morte di Gesù nella direzione della giustizia e della fedeltà di Gesù fino alla morte, la quale viene premiata con la Risurrezione corporea. Egli considera la Croce come il culmine della linea dei servi di Dio e dei profeti martirizzati per la loro fedeltà alla missione ricevuta. Gesù è il prototipo del giusto sofferente e del profeta martire. Nello schema lucano la salvezza degli uomini è legata non solo alla morte di Gesù ma anche alla sua risurrezione e all'effusione dello Spirito Santo fatta dal Risorto.

²³⁷ Cf. H. Schlier, *Linee fondamentali di una teologia paolina*, Queriniana, Brescia 1985; L. Cerfaux, *Cristo nella teologia di S. Paolo*, AVE, Roma 1971.

di lui della potenza del peccato, per distruggerlo nella sua giustizia e santità.

S. Paolo sviluppa anche in un'altra direzione il senso della morte di Gesù, questa volta in collegamento con la teologia della rivelazione²³⁸. La Croce mostra infatti la misericordia di Dio e la sua Sapienza; essa rivela il protagonista principale della salvezza, Dio stesso, che proprio scegliendo questa strada di salvezza dà prova della sua giustizia nei confronti del peccatore, il quale, in mancanza di conversione, non fa altro che venerare una falsa sapienza che lo rende incapace di comprendere il progetto divino.

c) Lettera agli Ebrei²³⁹:

La lettera agli Ebrei ragiona con categorie diverse da quelle tipicamente paoline: essa si pone nella prospettiva della prova subita da Cristo e della perfetta fedeltà con la quale Egli si abbandona nelle mani del Padre. Gesù provato in tutto si sottopone liberamente alla volontà del Padre e realizza così l'offerta (sacrificale) della vita umana per noi. Egli diventa il Sacerdote perfetto e con la risurrezione viene costituito causa di salvezza e intercessione per tutti quelli che gli obbediscono.

d) Corpus giovanneo²⁴⁰:

La teologia di Giovanni sulla morte di Gesù è molto ricca e difficile da riassumere in poche righe. Egli riprende le categorie tradizionali del riscatto e del sacrificio e le inserisce in un quadro di rivelazione trinitaria dell'amore e del dono di Dio stesso. La Passione di Gesù, presentata con un velo di gloria²⁴¹, realizza nella storia la perfetta

²³⁸ Anzitutto nella lettera ai Romani e nella prima lettera ai Corinzi.

²³⁹ Cf. B. Lindars, *La teologia della lettera agli Ebrei*, Paideia, Brescia 1993; A. Vanhoye, *La Lettre aux hebreux : Jesus-Christ, mediateur d'une nouvelle alliance*, Desclee, Paris 2002.

²⁴⁰ Cf. I. de La Potterie, *La Passione secondo S. Giovanni*, in AA.VV., *La Passione secondo i quattro vangeli*, Queriniana, Brescia 1983; ID., *Studi di cristologia giovannea*, Marietti, Genova 1986; A. Feuillet, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, J. Gabalda et Cie, Paris 1972; ID., *L'incarnation rédemptrice dans les écrits johanniques*, in AA.VV., *Introduction a la Bible*, II, Desclee, Paris 1959, pp. 890-914.

²⁴¹ È noto che Giovanni presenta già la Passione di Cristo come esaltazione gloriosa: "E come Mosè esaltò il serpente nel deserto così bisogna che sia innalzato il

ed eterna comunione del Padre e del Figlio, e la estende all'uomo attraverso il dono dello Spirito Santo: "Dio è amore. In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita per lui. In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati" (1 Gv 3, 9-10).

La Pasqua di Cristo è dunque il sacramento della vita trinitaria, mediante il quale Dio attira l'uomo verso di sé, verso il suo amore, e lo chiama a partecipare ad esso, una partecipazione modellata dalla Pasqua stessa²⁴². Le parabole del Buon Pastore e le immagini del chicco di grano e del serpente esaltato nel deserto, insieme alla lavanda dei piedi ai discepoli, costituiscono alcuni luoghi caratteristici in cui si esprime la gloria dell'amore di Cristo e del suo servizio agli uomini. Essi mettono dinanzi ai discepoli un modello da seguire: "Sapete ciò che vi ho fatto? Voi mi chiamate Maestro e Signore e dite bene, perché lo sono. Se dunque io, il Signore e il Maestro, ho lavato i vostri piedi, anche voi dovete lavarvi i piedi gli uni gli altri" (Gv 13, 12-14). Questa partecipazione all'amore di Dio è possibile perché Gesù Risorto ci ottiene con la sua Croce il dono dello Spirito Santo, mediante il quale il cristiano potrà vivere nella storia la comunione divina. Lo Spirito infatti sarà il Consolatore che dimorerà per sempre presso i discepoli (cf. Gv 14, 16-17) ricordando loro le parole di Cristo (cf. Gv 14, 26) e attuando in loro l'inabitazione trinitaria: "Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui" (Gv 14, 24).

Figlio dell'uomo, perché chiunque crede in lui abbia la vita eterna" (Gv 3, 14). Cf. anche Gv 8, 28 e 12, 31-32. Questa gloria però non è quella della carne gloriosa del Risorto ma quella della comunione e dell'amore che si traduce nella capacità che il Crocifisso ha di attirare il cuore dell'uomo (cf. Gv 12, 31-32).

²⁴² Cf. A. Ducay, *Croce e giustificazione nella Chiesa. Una lettura ecumenica alla luce della soteriologia giovannea*, in J. M. Galván (a cura di), *La giustificazione in Cristo*, Atti del II Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia del Pontificio Ateneo della Santa Croce (Roma, 14-15 marzo 1996), LEV, Città del Vaticano 1997, pp. 248-259.

2. *Le principali nozioni e figure: i) la teologia del sacrificio; ii) la redenzione e il riscatto.*

Dalla sezione precedente possiamo concludere che esiste una teologia comune a tutto il Nuovo Testamento che ha i punti di forza nelle categorie di sacrificio e di redenzione. È giusto che sia così poiché queste categorie le troviamo in bocca a Gesù stesso²⁴³. Sulla base comune delineata da questi temi i vari autori sacri hanno sviluppato una teologia più personale che ha il senso di un approfondimento del dato primo e principale. Ciò conduce verso una molteplicità di linguaggi e di immagini nel tentativo di esprimere adeguatamente la ricchezza dell'opera salvifica di Cristo. I termini di riconciliazione, vittoria, salvezza, liberazione, e le immagini dell'Agnello vittorioso, del Re che convoca il suo popolo, del Sacerdote eterno ecc., diventano di uso normale, sulla scia del ricco formulario veterotestamentario relativo alle meraviglie operate da Dio. Non avendo qui la possibilità di sviluppare una così ampia tematica, ci limiteremo ad introdurre brevemente le categorie nodali di sacrificio e di redenzione.

i) La teologia del sacrificio²⁴⁴:

Abbiamo avuto già occasione di indicare che i concetti di sacrificio e di sacerdozio sono relativi alla nozione di Alleanza: il popolo d'Israele si sa scelto da Dio con un legame liberamente accettato nel Sinai. Tra i molteplici obblighi di questo Patto ricorre anche la presentazione dei sacrifici, affinché Dio scenda, entri in relazione con il suo popolo, e gli conceda la sua benedizione²⁴⁵. Ma può l'uomo, creatura indigente e miserabile, avvicinarsi davvero a Dio? Su quali basi egli può garantirsi la benevolenza divina? Alla santità di Dio corrispondono le molte forme di indegnità umana, di inadeguatezza fisica e morale²⁴⁶, che cristallizzano

²⁴³ Si ricordino i due testi di Marco da noi messi in primo piano.

²⁴⁴ Cf. I. Cardellini, *I sacrifici dell'Antica Alleanza*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 481-489; R de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, J. Gabalda et C. ie, Paris 1964; W. Eichrodt, *Teologia dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1979.

²⁴⁵ "Farai per me un altare di terra e, sopra, offrirai i tuoi olocausti e i tuoi sacrifici di comunione, le tue pecore e i tuoi buoi; in ogni luogo dove io vorrò ricordare il mio nome, verrò a te e ti benedirò" (Es 20, 24).

²⁴⁶ Sono molti gli episodi in cui si vede questo contrasto tra la santità di Dio e la

nella nozione d'impurità²⁴⁷. La vita sociale di Israele è pervasa da questo timore dell'impurità morale nelle persone e fisica nelle cose e negli esseri viventi, effetti che vanificano i doni e le offerte rivolte a Dio e rendono impossibile ogni relazione con Lui. Tuttavia la coscienza di poter offendere Dio in molti modi trova il suo contrappeso nel sistema dei sacrifici²⁴⁸. Poiché questa dimensione di impurità sorge naturalmente nell'uomo dinanzi al Dio misterioso e santo, onnipotente²⁴⁹, ogni sacrificio racchiude in sé, anche se in modo embrionale, un carattere espiatorio. Essa diventa inoltre la dimensione principale di altri sacrifici, quelli di espiazione o di riparazione²⁵⁰.

miseria dell'uomo. In Es 20, 18-19, quando Dio trasmette a Mosè i suoi comandamenti, simboleggia così questa distanza: "Tutto il popolo percepiva i tuoni e i lampi, il suono del corno e il monte fumante. Il popolo vide, fu preso da tremore e si tenne lontano. Allora dissero a Mosè: 'Parla tu a noi e noi ascolteremo, ma non ci parli Dio, altrimenti moriremo!'". Anche il santuario contiene per ordini divini una netta separazione tra il Dio santo e il popolo peccatore, trovando le due parti un punto comune nell'altare e nel propiziatorio, costruito in mezzo ai due spazi: "Io ti darò convegno appunto in quel luogo: parlerò con te da sopra il propiziatorio, in mezzo ai due cherubini che saranno sull'arca della Testimonianza, ti darò i miei ordini riguardo agli Israeliti" (Es 25, 22).

²⁴⁷ L'impurità è da considerarsi in contrasto con la santità e perfezione di Dio. Essa ha in primo luogo un carattere legale, derivato dalla necessità di distinguere tra l'ambito del sacro e quello del profano, di stabilire ciò che rende atti a partecipare al culto e alla relazione con Dio e ciò che lo impedisce. Ma, con il progredire della Rivelazione, la purezza legale cede sempre più il passo a quella morale e del cuore, come condizione della stabile comunione con Dio. Si prepara in questo modo l'insegnamento di Gesù. Cf. L. Szabò, *Voce Puro* in *Dizionario di Teologia Biblica* (diretto da X. León-Dufour), Marietti, Casale 1965, pp. 914-917.

²⁴⁸ "Il Signore disse a Mose: Riferisci agli Israeliti: Quando un uomo inavvertitamente trasgredisce un qualsiasi divieto della legge del Signore, facendo una cosa proibita: se chi ha peccato è il sacerdote che ha ricevuto l'unzione e così ha reso colpevole il popolo, offrirà al Signore per il peccato da lui commesso un giovenco senza difetto come sacrificio di espiazione (...) Se tutta la comunità d'Israele ha commesso una inavvertenza, (...) rendendosi colpevole, (...) l'assemblea offrirà come sacrificio espiatorio un giovenco, un capo di grosso bestiame senza difetto" (Lv 4, 1-3.13.14).

²⁴⁹ Emblematica rimane la visione di Dio avuta da Isaia. La contemplazione della santità divina fa esclamare al profeta: "Ohimè! Io sono perduto, perché un uomo dalle labbra impure io sono e in mezzo a un popolo dalle labbra impure io abito; eppure i miei occhi hanno visto il re, il Signore degli eserciti" (Is 6, 5).

²⁵⁰ Cf. I. Cardellini, *I sacrifici dell'Antica Alleanza*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 2001,

I sacrifici espiatori sono percepiti come una espressione della misericordia divina, una via aperta all'uomo per ottenere la possibilità e la sicurezza del perdono di Dio in luoghi e tempi stabiliti. Da questo punto di vista l'oggetto dei sacrifici non è tanto calmare la divinità adirata con l'uomo ma piuttosto, per graziosa concessione del Dio dell'Alleanza, rendere l'uomo degno di avvicinarsi al Santo, passando dallo stato d'impurità e di peccato a quello di purità e di grazia. Naturalmente a questo ristabilimento nella dignità deve corrispondere una giusta disposizione nell'uomo. Costui deve fare la sua parte, impiegare i mezzi per togliere l'impurità o eliminare il torto provocato, e in questo senso i sacrifici possono spesso concludere un processo in cui è già stata rimossa la causa dell'impurità o del peccato. Egli inoltre, con la presentazione della vittima, viene coinvolto nell'atto redentivo di Dio.

Spesso si è anche fatto notare che lungo la storia d'Israele si assiste ad una progressiva depurazione della nozione di sacrificio, la quale matura sotto la tradizione profetica in un duplice senso²⁵¹. In primo luogo i profeti hanno richiamato costantemente l'esigenza di un rinnovamento interiore, impedendo così di cedere a una visione ritualista o magica del sacrificio che avrebbe portato verso un rapporto con Dio impersonale e superstizioso. Facendo leva sull'importanza delle disposizioni interiori di giustizia e della coerenza della vita con tali disposizioni²⁵², essi hanno delineato una progressiva spiritualizzazione della teologia del sacrificio, fondata sulla semplicità e la purità del cuore²⁵³. Tuttavia la forte percezione della necessità di questa giustizia del cuore ha reso patente ai loro occhi l'incapacità dei sacrifici di operare

p. 484.

²⁵¹ Per quanto segue si veda M. Bordoni, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo*, III: *Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Herder, Università Lateranense, Roma 1986, p. 106 ss.

²⁵² E risaputa la critica profetica nei confronti del culto sacrificale puramente esterno. Cf. Is 1, 10-19; Ger 6, 20; 7, 21, ecc.

²⁵³ "(Il sacrificio) è una parola incarnata, una preghiera, un atto, un'azione simbolica come tante altre proprie dei profeti, con le quali l'uomo realizza dinanzi a Dio qualcosa che gli sta a cuore e che non può essere espresso soltanto con la parola. Parola, dono, desiderio di essere perdonati, accusa di se stessi, accoglienza della comunione: tutto ciò è il sacrificio nella religione israelitica" O. González de Cardedal, *La soteriologia contemporanea*, "Salmanticenses" 36 (1989), p. 299. Siamo noi a tradurre.

la santità nel popolo d'Israele, e ha aperto dunque la strada alla considerazione escatologica. La salvezza dovrà sorgere da una nuova azione divina, definitiva, che sia in grado di cambiare il cuore, trasformando la sua durezza in docilità pronta e rivestendolo di uno spirito nuovo. Con questi profeti "l'Antico Testamento testimonia in qualche modo contro se stesso: afferma infatti la propria incompiutezza e si proietta verso un compimento futuro dell'opera salvifica di Dio"²⁵⁴.

Gli autori del Nuovo Testamento si sono avvalsi di tutto questo orizzonte per spiegare il valore salvifico dell'opera di Gesù. La prima comunità cristiana, sulla scia di quanto affermato dal Maestro è stata fortemente convinta che la Croce di Gesù fosse il sacrificio perfetto e definitivo per la giustificazione e la donazione perenne della grazia. Come abbiamo potuto constatare nella sezione precedente le varie tradizioni hanno fatto uso del vocabolario sacrificale per spiegare il significato della morte di Gesù. Esse hanno attribuito alla morte di Gesù un valore di propiazione e di espiazione, che evidenzia la finalità della Croce nella cancellazione dei peccati²⁵⁵. Nondimeno gli scritti del Nuovo Testamento hanno decisamente continuato il processo di spiritualizzazione della nozione di sacrificio, sottolineando il fatto che sono l'obbedienza alla volontà del Padre e l'amore all'umanità a fondare la novità di questo sacrificio. Con l'applicazione di questo concetto alla morte sacrificale di Gesù, il sacrificio raggiunge la categoria di 'dono', alla

²⁵⁴ M. Bordoni, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo*, o.c., p. 107.

²⁵⁵ La Scrittura guarda sotto queste prospettive il sacrificio di Cristo in diversi brani: p. es. in S. Giovanni con la figura dell'Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo (cf. Gv 1, 29), che è la "vittima di propiazione per i nostri peccati" (1 Gv 2, 2); e S. Paolo afferma che Gesù "morì per i nostri peccati" (Rm 4, 25) e che Egli è "strumento di espiazione per mezzo della fede nel suo sangue" (Rm 3, 25). Espressioni simili ricorrono nella Lettera agli Ebrei (2, 17; 5, 1; ecc.). Con queste nozioni si applicano a Cristo le dimensioni espiatorie e propiazionarie proprie dei sacrifici dell'Antica Alleanza. Si intende dire che il sacrificio di Cristo è il luogo del perdono perenne di Dio (il nuovo propiziatore della Nuova Alleanza): che in Cristo Dio ci ha dato un propiziatore -il propiziatore è il coperchio dell'Arca dell'Alleanza, unto con sangue il "giorno dell'espiazione"-, mentre il genere umano ha mostrato il suo desiderio di perdono -Lui è nostro Capo e rappresentante nella vicenda del peccato-. Il che non toglie la necessità di un'unione con Gesù per mezzo della fede per l'effettiva cancellazione dei peccati di ciascuno.

quale rimanda la consegna libera e totale di se stesso fatta da Gesù per amore. Paolo può allora dire che “Cristo ci ha amato e ha dato se stesso per noi offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore” (Ef 5, 2). Ancora di più Giovanni compie questa spiritualizzazione quando afferma che il passaggio pasquale di Gesù opera la rivelazione della comunione trinitaria: “Quando avrete innalzato il Figlio dell’uomo, allora saprete che Io Sono e non faccio nulla da me stesso, ma come mi ha insegnato il Padre, così io parlo” (Gv 8, 28)²⁵⁶. Secondo questo vangelo Gesù ha inteso la sua vita come un atto perenne di rivelazione e glorificazione del Padre, alla quale possono partecipare i discepoli per la purificazione dei peccati ottenuta dal sacrificio di Cristo²⁵⁷.

Problematica recente sul carattere sacrificale della Croce secondo la Scrittura.

Negli ultimi anni si è sottoposta a critica la nozione di sacrificio per considerarla non rispondente alla mentalità contemporanea. In questo quadro ci si è interrogati sul valore dell’insegnamento della Scrittura che afferma il carattere sacrificale-espiatorio della morte di Gesù. Da una parte si è cercato di ammorbidire il contenuto e l’importanza dei testi biblici tradizionalmente adottati a sostegno del valore sacrificale della morte di Gesù; dall’altra si è cercato di mostrare che l’interpretazione sacrificale non risponde all’idea che Gesù ebbe della sua morte, ma piuttosto è frutto dell’elaborazione teologica della prima comunità, per la quale si faceva pressante la necessità di dare un senso alla morte di Cristo. Alcuni hanno pensato che Gesù stesso non diede alla sua morte un senso di sacrificio per i peccati, ma soltanto di servizio ai discepoli e a tutti gli uomini, come era stata la sua vita²⁵⁸. Tuttavia il fatto che la dimensione

²⁵⁶ Giovanni può chiudere il lungo discorso di addio di Gesù prima di patire con l’affermazione: “Padre giusto (...) Io ho fatto conoscere loro il tuo nome e lo farò conoscere, perché l’amore con il quale mi hai amato sia in essi e io in loro” (Gv 17, 25).

²⁵⁷ Questo è fondamentalmente il significato della scena della lavanda dei piedi prima della cena. Gesù con il suo sacrificio purifica i discepoli dai loro peccati, il che è la grande prova dell’amore di Dio per noi: “In questo si è manifestato l’amore di Dio per noi: Dio (...) ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati” (1 Gv 4, 9-10).

²⁵⁸ Così, p. es. X. Leon-Dufour, *La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament*, in X. Leon-Dufour ... [et al.], *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, Facultes universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1984, pp. 11-44. Nella stessa direzione, R. Pesch, *Das Markusevangelium*, Herders

sacrificale della Croce si trovi nella quasi totalità degli scritti del Nuovo Testamento, e che il materiale che ad essa si riferisce è piuttosto voluminoso, rende molto improbabile l’idea che sia stato qualcosa di derivato dalla prima comunità. Con ogni probabilità, per esempio, Gesù ha visto la sua missione come un adempimento della figura del servo sofferente di Jahvè²⁵⁹.

ii) La redenzione e il riscatto:

Altre espressioni della Scrittura leggono la Passione e la Morte con le categorie della redenzione e del riscatto. Esse si rifanno anche a temi ben radicati nell’Antico Testamento e adoperano un linguaggio di facile comprensione più in ambito giudeo che ellenistico. L’idea di redenzione (*ga'al* e *padah* sono i termini ebraici più usati) si sviluppa anzitutto nell’ambito del diritto²⁶⁰. Si riscatta qualcuno da una situazione giuridica di schiavitù, di debito e, in generale, di necessità. La storia umana dei rapporti sociali crea condizioni di schiavitù, di ingiustizia, di miseria, dalle quali la Legge sprona ad uscire rifacendosi soprattutto all’idea che la proprietà, la libertà delle persone, la vita umana sono dei beni fondamentali che impegnano tutti i membri della società in una reciproca corresponsabilità e solidarietà. L’istituto del ‘riscatto’ dà vita a questo modo di vedere: “Se un forestiero stabilito presso di te diventa ricco e il tuo fratello si grava di debiti con lui e si vende al forestiero stabilito presso di te o a qualcuno della sua famiglia, dopo che si è venduto, ha il diritto di riscatto; lo potrà riscattare uno dei suoi fratelli o suo zio o il figlio di suo zio; lo potrà riscattare uno dei parenti dello stesso suo

Theologischer Kommentar zur Neuen Testament, II, Fribourg-en-B. pp. 166-167.

²⁵⁹ Parlando delle parole di Gesù sul vino nel contesto dell’ultima Cena, P. Grelot afferma la loro dipendenza dai testi di Is 53 e l’autenticità storica sostanziale: “tutto lascia pensare che la tradizione abbia conservato qui un ricordo originario per manifestare la presenza del testo (d’Isaia 53) nel pensiero di Gesù. Questo aspetto dovrà essere trattenuto”. P. Grelot, *Les poemes du serviteur. De la lecture critique a l’hermeneutique*, Cerf, Paris 1981, p. 162. Vedi anche M. Adinolfi, *Il Servo di JHWH nel logion del servizio (Mc 10, 45) e nei tre annunci della Passione (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33-34)*, in ID., *Il Verbo uscito dal silenzio. Temi di cristologia biblica*, Dehoniane, Roma 1992, pp. 37-62.

²⁶⁰ Cf. A. Bonora, *Voce: Redenzione*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1988, pp. 1285-1297.

sangue o, se ha i mezzi di farlo, potrà riscattarsi da sé" (Lv 25, 47-49)²⁶¹.

Questo linguaggio acquista un maggior peso quando si applica alla grande epopea della liberazione dalla schiavitù di Egitto. Dio si presenta come il Redentore del popolo, e lo riscatta "con braccio teso e grandi castighi" (Es 6, 6), fondandosi sulla solidarietà che Egli ha stabilito quando ha scelto Israele come suo popolo. L'opera potente di Dio non consiste solo nella liberazione esteriore d'Israele, ma mira soprattutto a stringere un legame di vera comunione con Israele, il che comporta la purificazione del popolo dalle varie forme d'idolatria e di peccato a cui si era abituato nel periodo di schiavitù. Soltanto diventando una comunità nuova Israele può rispondere con fedeltà al suo Dio e Jahvé può dimorare in mezzo al popolo con la sua sacra presenza.

Spesso i testi sottolineano che il riscatto d'Israele risponde ad una gratuita iniziativa divina perché Egli è per Israele come un padre (Es 4, 22) o una madre (Is 49, 15); in questo senso e a motivo della sua Onnipotenza, Dio non paga per Israele un prezzo di riscatto²⁶²; Egli libera semplicemente con il suo intervento nella storia. Tuttavia altri testi lasciano vedere che Dio si serve per attuare l'opera redentrice di mezzi e strumenti che Egli prende dalla storia e ordina per la salvezza d'Israele. In questo caso il riscatto ha un prezzo perché la liberazione è onerosa per qualcuno che subisce un logorio. Abbiamo già accennato al testo di Is 43, 3-4: "poiché io sono il Signore tuo Dio, il Santo di Israele, il tuo salvatore. Io do l'Egitto come prezzo per il tuo riscatto, l'Etiopia e Seba al tuo posto. Perché tu sei prezioso ai miei occhi, perché sei degno di stima e io ti amo, do uomini al tuo posto e nazioni in cambio della tua vita". Si mette in evidenza qui il valore che Israele ha per Dio, a causa dell'amore, che lo porta a sceglierlo a costo di ogni altro bene, altri popoli che pure appartengono al Creatore. Il tema del prezzo del riscatto riappare nel contesto del valore della vita individuale, che viene degradato dal peccato. Il salmista critica colui che ripone la sua fiducia nelle ricchezze e non vuole fare i conti con la morte. Non serviranno a

²⁶¹ Un principio analogo si trova per le proprietà: "Se il tuo fratello, divenuto povero, vende una parte della sua proprietà, colui che ha il diritto di riscatto, cioè il suo parente più stretto, verrà e riscatterà ciò che il fratello ha venduto" (Lv 25, 25).

²⁶² Cf. Is 52, 3.

costui i propri beni, ma soltanto la fiducia in Dio: "Nessuno può riscattare se stesso, o dare a Dio il suo prezzo. Per quanto si paghi il riscatto di una vita, non potrà mai bastare per vivere senza fine, e non vedere la tomba (...) Ma Dio potrà riscattarmi, mi strapperà dalla mano della morte" (Sal 49, 8-9.16).

Sullo sfondo di queste idee si inseriscono le tematiche neotestamentarie della redenzione, del riscatto e della liberazione. Paolo attingendo dal *logion* del riscatto (Mc 10, 45), considera l'opera di Gesù come una redenzione dalla condizione di miseria, di schiavitù dal peccato e dalle passioni²⁶³: "tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù" (Rm 3, 23-24). Una redenzione che è stata onerosa: Gesù ha dovuto versare il suo sangue per la nostra salvezza²⁶⁴. Si paragona perciò la sua passione a un prezzo: "non a prezzo di cose corruttibili, come l'argento e l'oro, foste liberati dalla vostra vuota condotta ereditata dai vostri padri, ma con il sangue prezioso di Cristo, come di agnello senza difetti e senza macchia" (1 Pt 1, 18-19). Conviene conoscere gli antecedenti veterotestamentari per non finire con l'immagine del riscatto fuori rotta. L'idea che l'autore sacro vuole esprimere è che la vittoria di Cristo è stata onerosa, e che il costo della nostra redenzione è stato molto alto, divino. Egli vuole che i cristiani imparino ad apprezzare quanto hanno, la vita nuova della condizione cristiana, affinché camminino con gratitudine a Dio e sicurezza nella propria vocazione. Ciò è anche il senso dell'uso paolino del tema del prezzo. La vita consegnata da Gesù è stata il prezzo del nostro riscatto. Egli ci ha liberati dal peccato, dal potere delle tenebre, dalla legge perché viviamo nella nuova condizione di grazia e giustificazione. In nessun momento gli autori sacri vedono il sangue di

²⁶³ Cf. Rm 3, 34; 8, 23; 1 Cor 1, 30; Ef 1, 7.14; 4, 30; Col 1, 14; Eb 2, 4; 9, 12.

²⁶⁴ 'Redentore' in Paolo si riferisce alla persona che libera, ma sottolinea anche che egli libera dando se stesso fino alla morte. La metafora dell'acquisto e del prezzo non adopera propriamente uno schema giuridico, ma si usa il linguaggio in modo analogico, come per esempio oggi potremmo dire che la vittoria militare è costata molti sacrifici o che è stata acquistata al prezzo di molte vite umane. Cf. Alszegey-Flick, *Il mistero della croce*, Queriniana, Brescia 1984, p. 109.

Cristo come un prezzo pagato da Gesù a Dio²⁶⁵. Piuttosto si dovrebbe dire che Dio stesso ordina la vita di Gesù al nostro riscatto, esigendo da essa un servizio redentore che arriva fino alla morte. Ma ciò che qui è messo in evidenza è, piuttosto, la convenienza di sostenere un confronto diretto, sul terreno della storia, tra l'amore di Dio che cerca nell'uomo un amico fidato e la miseria e malvagità della reale condizione umana.

b) *Principali linee interpretative nella Tradizione e nella storia teologica.*

Molte sono state le riflessioni e sottolineature nella storia della soteriologia sul senso salvifico della Passione e Morte di Gesù. In questa sezione accenneremo soltanto a quelle che hanno avuto una maggiore importanza.

1. *La morte di Gesù nel contesto della riflessione patristica.*

Nella riflessione patristica conviene distinguere grosso modo tra la patristica alessandrina e quella latina. Due sono i principi basilari su cui poggia la soteriologia dei Padri alessandrini: che il Salvatore è Dio, o in altre parole che soltanto Lui è in grado di salvare veramente l'uomo, con una salvezza definitiva; che questa salvezza si realizza per la via dell'incarnazione, per il fatto che il Verbo prende una carne umana tramite la quale Egli diventa il rivelatore di Dio e compie l'espiazione dei nostri peccati. La patristica alessandrina vede nell'Incarnazione il fondamento della salvezza ma non dimentica neanche che questa è frutto della passione e della morte del Verbo. Per l'Incarnazione Gesù si costituisce in Mediatore e Salvatore, in Autore della salvezza, per la sua

²⁶⁵ "Il sangue della Croce non è dunque un prezzo pagato al Padre e meno ancora al demonio. Si tratta del dono integrale (di se stesso) fatto da Gesù ai suoi fratelli per superare a questo prezzo l'apostasia della loro libertà" M.-J. Le Guillou, *Il mistero del Padre*, Jaca Book, Milano 1979, p. 91.

Passione e la sua Gloria Egli ottiene la salvezza e la diffonde sull'intera umanità²⁶⁶.

Forse lo schema più caratteristico per dare ragione del senso salvifico della morte di Cristo è la "liberazione dalle potenze avverse", in particolare dal peccato, dalla morte e dal diavolo. La passione e morte di Gesù costituiscono l'ambito del combattimento tra le forze del peccato e della distruzione da una parte, e la fedeltà e la giustizia di Cristo dall'altra. Ma poiché Gesù è Dio oltre che uomo, egli non può essere sottomesso da queste forze negative. Per S. Atanasio la Croce di Cristo ottiene una vittoria sul peccato e sulla morte di natura giuridica, nel senso che Gesù paga i debiti contratti dall'uomo col peccato, mentre la sua Risurrezione sancisce una vittoria di tipo fisico, perché Gesù non viene "ingoiato" dalla morte, ma la distrugge²⁶⁷. A volte si accentua anche il carattere ultraterreno della vittoria di Cristo, la quale risuona nel mondo dell'oltretomba attraverso il *descensus* di Cristo agli inferi. Qui talvolta si assiste a scene mitiche di combattimento con le potenze dell'Adè²⁶⁸. Ad ogni modo, l'intuizione patristica alessandrina di cui stiamo parlando consiste nel dire che siamo stati liberati per l'opera di Gesù Cristo, che ha

²⁶⁶ J. P. Jossua, *Le salut, Incarnation ou mystère pascal*, Paris 1968, ha mostrato che non è del tutto corretto lo schema che fa corrispondere alla tradizione greca una visione della salvezza legata all'Incarnazione e alla tradizione latina un'altra legata piuttosto alla morte. Entrambe le tradizioni, pur con differenti accenti, considerano la salvezza come il frutto dell'Incarnazione e della morte del Verbo.

²⁶⁷ Cf. M. Bordoni, *Croce, Risurrezione e Parusia del Cristo nel pensiero dell'antichità cristiana: la soteriologia e la escatologia dei Padri*, in *Gesù di Nazaret*, III, Herder-PUL 1986 pp. 278-284. Da questo modo di vedere ebbe origine la cosiddetta tesi dei diritti del diavolo, presente già in Origene e ripresa dal Nisseno. Dio avrebbe compiuto la redenzione con un certo *fair-play* nei confronti del diavolo, il quale aveva diritto a governare sugli uomini che gli si erano consegnati a motivo del peccato. Questo tipo di visione va unita all'idea che il diavolo ignorò la condizione divina di Cristo e perciò lo tentò durante la sua vita; più concretamente alcuni Padri seguono S. Ignazio antiocheno nell'idea che il diavolo non ebbe conoscenza del mistero del concepimento verginale di Cristo. In genere si tratta in tutto ciò di una sorta di rivincita del Nuovo Adamo sul diavolo, che aveva vinto a sua volta sul vecchio Adamo. Gesù poi sale al cielo, vittorioso, per la scala celeste. Cf. B. Studer, *Voce Redenzione* in *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, vol II, Casale Monferrato, Marietti 1984.

²⁶⁸ *L'Adè* è il termine con cui i LXX traducono in greco la parola *Sehol*, il luogo del soggiorno dei morti secondo la bibbia ebraica.

combattuto con la sua giustizia contro il potere nefando del diavolo, e ha potuto vincere e risorgere perché era il Dio onnipotente sul quale nulla potrebbe prevalere²⁶⁹.

L'idea che la morte di Gesù costituisca un sacrificio espiatorio per i peccati dell'umanità è anche presente nei Padri alessandrini, benché spesso quando parlano di questo non sembrano andare molto oltre le spiegazioni già fornite dalla Scrittura. Piuttosto citano la Scrittura aggiungendo brevi commenti per mettere in risalto la funzione di rappresentanza del genere umano che Gesù ha. Egli espia i peccati dell'intera natura umana. Ma, sia che si parli della vittoria di Cristo sugli elementi avversi, che della sua espiazione, ciò che interessa alla scuola alessandrina è mettere in rilievo il fine al quale questi temi conducono, cioè ad affermare la vera e reale divinizzazione dell'uomo da parte di Cristo. Si potrebbe dire che, senza questo ulteriore aspetto, l'opera di Gesù non si comprenderebbe adeguatamente. Cristo infatti è il datore dell'immortalità e il divinizzatore degli uomini, il restauratore e creatore della carne mediante la sua risurrezione, divina forza che penetra anima e corpo, prima velatamente nella condizione terrena, poi, dopo la morte, palesemente e secondo la pienezza di Cristo risorto.

La patristica latina ha una visione complementare a quella alessandrina. Anzitutto c'è una forte considerazione del peccato come offesa recata a Dio, la quale da una parte ha guastato e degradato fortemente l'uomo, e dall'altra lo ha messo in una situazione di oggettiva iniquità nei confronti dell'Altissimo. Da questa prospettiva, i Padri latini sono indirizzati verso gli aspetti medicinali della salvezza, e mettono in luce la necessità di un'effettiva guarigione delle ferite del peccato e della comunicazione della forza divina (*gratia*) per condurre una vita santa; d'altra parte indicano che questi effetti salvifici sono il frutto di un'opera oggettiva di ristabilimento della giustizia con Dio e di pagamento del debito morale e giuridico in cui l'uomo è incorso a causa del peccato. Ne consegue il rilievo dato a Cristo in qualità non solo di salvatore divino, ma anche, e anzitutto, di mediatore, cioè di fautore di quest'opera di

²⁶⁹ Così afferma Cirillo alessandrino: "Cristo infatti, dopo aver realizzato l'economia per noi, avere abbattuto Satana e spezzato ogni suo potere e dopo aver distrutto la morte, istituì per noi una strada nuova e viva..." *Lettera a Valeriano* in Cirillo di Alessandria, *Epistole cristologiche*, Città Nuova, Roma 1999, p. 167.

giustizia, che egli realizza come rappresentante nostro e a nostro nome. Gesù è il mediatore in riferimento all'offerta della sua vita, vero sacrificio che compensa Dio per i nostri peccati. In questo senso Ilario, Ambrogio e Agostino, seguendo la strada aperta da Tertulliano, parlano dell'espiazione sacrificale e danno all'espressione un senso di soddisfazione o di compensazione a Dio per il peccato.

Assieme ad Agostino, al quale deve in buona parte la sua dottrina, il più importato dei padri latini in ambito soteriologico è Leone Magno. Questo Papa concepisce Cristo come mediatore tra Dio e l'uomo, capace di condividere con noi la condizione passibile e mortale dell'umanità e di possedere, diversamente da noi, la potenza e l'immortalità divina. Egli considera che entrambe le condizioni di Cristo, umana e divina, concorrono in perfetta armonia alla salvezza. Così lo esprime nel noto testo dell'*Epistola ad Flavianum*:

"Così dunque, fatte salve le proprietà dell'una e dell'altra natura riunite in una sola persona, l'umiltà è stata assunta dalla maestà, la debolezza dalla forza, la mortalità dall'eternità e, per saldare il debito della nostra condizione, la natura inviolabile si è unita alla natura passibile, in modo che come conveniva alla nostra guarigione un solo e medesimo "mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù" (1 Tm 2, 5), fosse contemporaneamente capace di morire da una parte e incapace di morire dall'altra. È dunque nella natura intatta e perfetta di un vero uomo che il vero Dio è nato, completo in ciò che gli è proprio, completo in ciò che ci è proprio"²⁷⁰.

S. Leone indica qui i motivi più cari alla tradizione latina. La considerazione nettamente difisa ma pienamente unitaria di Cristo (vero Dio e vero uomo) serve da base per l'affermazione soteriologica della mortalità e dell'immortalità, della riparazione a Dio fatta da Gesù "per saldare il debito della nostra condizione", e dell'incapacità per Costui di essere sopraffatto dalla morte. Questa visione del mistero di Cristo è fondamento poi di uno stile di vita cristiana, di riparazione e di lotta contro il peccato mediante la grazia, per ottenere la glorificazione eterna.

²⁷⁰ *Tomus ad Flavianum* (COD, p. 78).

2. La morte di Gesù nel contesto della riflessione medioevale: Tommaso d'Aquino.

I teologi medioevali dell'occidente cristiano²⁷¹ approfondirono l'aspetto teocentrico dell'opera redentrice, quello cioè che riguarda Dio, e svilupparono notevolmente la teologia della redenzione nel quadro della giustizia creatrice. Essi criticarono l'idea, presente in alcuni Padri, dell'adempimento di una certa 'giustizia' riguardo a Satana²⁷². In genere i teologi medievali considerarono con tenerezza la Passione di Gesù e si compiacquero nell'evidenziare i piccoli particolari dell'amore che egli ci ha manifestato nella Passione, e che attirano gli uomini a seguire le sue orme. L'elenco dei nomi da citare sarebbe lungo e comprenderebbe senz'altro Bernardo di Chiaravalle, Pietro Abelardo, Anselmo d'Aosta, Ruperto di Deutz, Bonaventura di Bagnoregio, Tommaso d'Aquino e Duns Scoto. S. Anselmo con la sua teoria della soddisfazione vicaria aprì una via che si sarebbe imposta per molti secoli, mentre la mente ordinata ed egregia di S. Tommaso riuscì nel tentativo di esporre organicamente i numerosi aspetti di questo mistero. Poiché abbiamo già discusso altrove la dottrina del vescovo benedettino²⁷³, ci soffermeremo adesso brevemente sul grande teologo domenicano.

²⁷¹ La teologia greca resta piuttosto a quanto già hanno detto i grandi padri e più attaccata alla tradizione di pensiero della propria chiesa. Forse a questo atteggiamento più conservatore non è del tutto estranea la perdita dell'unità con Roma con il conseguente spostamento della funzione magisteriale verso la tradizione antica.

²⁷² Abbiamo già indicato che questa teoria fu sostenuta da diversi Padri: Origene, Gregorio di Nissa e Giovanni Crisostomo, con diversi accenti e sfumature; ma fu anche avvertata da altri come Gregorio di Nazianzo. Secondo Origene: "Se siamo stati comprati per un prezzo, come afferma anche S. Paolo, siamo stati comprati senza dubbio da qualcuno di cui eravamo schiavi, da qualcuno che ha reclamato il prezzo che voleva per rendere la libertà a coloro che deteneva. Ora è il demonio che ci deteneva: noi ci eravamo venduti a lui con i nostri peccati, ed egli perciò ha reclamato come prezzo del riscatto il sangue di Cristo" (*Commento alla lettera ai Romani*, 2, 13; PG 14, 911c; trad. L. Richard, *Le mystere de la redemption*, Desclee, Tournai 1959, p. 113). L'essenziale sulla questione è raccolto in B. Sesboué, *Gesù Cristo, l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza. I. Problematica e rilettura dottrinale*, Paoline, Roma 1990, pp. 176-182.

²⁷³ Cf. II, 2.4.

Tommaso concepisce la venuta di Cristo in rapporto alla condizione peccatrice dell'uomo²⁷⁴. Nella celebre questione della *Somma Teologica* sul motivo dell'Incarnazione, Tommaso afferma che, secondo la Scrittura, la venuta di Cristo si rende conveniente perché l'uomo peccatore non poteva più ottenere il suo fine. In questo senso egli preferisce l'opinione che vede un legame determinante tra peccato e Incarnazione, in modo che l'esistenza o meno del farsi carne di Dio sia legata alla situazione di giustizia o peccato nell'uomo. Nel disegno di Dio, quindi, l'Incarnazione è ordinata a rimedio del peccato: è per la redenzione umana.

L'opera della redenzione tuttavia non è priva di presupposti. Anzitutto essa s'inserisce in un mondo già creato e ordinato da Dio ad un fine, avendo determinate leggi date da Dio e manifestate nella natura stessa delle creature. Il mondo infatti contiene una giustizia, un retto ordine, un'armonia che è frutto e segno della sua origine divina. Proprio questa giustizia e ordine sono andati in rovina per il peccato. Nel caso dell'uomo, egli ha perso la possibilità di arrivare al suo destino ultimo, cioè alla visione beatifica, ma non solo: egli è stato privato della grazia di Dio, della sua amicizia, e anche la sua natura si è risentita per quel primo atto contro la volontà di Dio. S. Tommaso parla infatti della natura vulnerata dopo il peccato: l'uomo è divenuto "*minus habilis et maius distans*" dall'amore di Dio e, di conseguenza, non soltanto "*homo gratuitus spoliatus dicitur*" ma anche "*naturalibus vulneratus*"²⁷⁵. È questa condizione di privazione di grazia e di menomazione della natura che Cristo viene a cambiare.

La redenzione si compie, dunque per riportare l'ordinazione al fine e la giustizia conferite dall'inizio alla creazione. E così la via stessa della

²⁷⁴ Utile per la visione tomistica della redenzione: I. Biffi, *I misteri di Cristo in S. Tommaso, I: La costruzione della teologia*, Jaca Book, Milano 1994; H. Bouésse, *La causalité efficiente instrumentale et la causalité méritoire de la sainte humanité du Christ*, in "Revue Thomiste", 44 (1938), pp. 256-298; B. Catão, *Salut et Redemption chez St. Thomas d'Aquin*, Paris 1965; D. Spada, *Redenzione di natura, Studio sul concetto di redenzione in S. Tommaso*, in "Divinitas", 8 (1964), pp. 296-326; E. Weber, *Le Christ selon Saint Thomas D'Aquin*, Desclee, Paris 1988; J.-P. Torrell, *Le Christ en ses mysteres : la vie et l'oeuvre de Jesus selon saint Thomas d'Aquin*, Desclee, Paris 1999.

²⁷⁵ *In II Sent.*, d. 30, q. 1, a. 1, 3m.

redenzione, l'opera redentrice di Cristo, s'inserisce perfettamente dentro questa ordinazione; sottosta alla giustizia del rapporto tra Dio e l'uomo e delle creature tra di loro, in modo da manifestare, nonostante il peccato, una conferma del progetto di Dio sull'umanità. Quanto è stato rovinato deve essere ripreso, ripristinato, ma non per l'aggiunta occasionale di nuovi pezzi o elementi alieni al progetto, ma con l'utilizzo di quanto il progetto stesso già prevedeva e incorporava dall'inizio. È vero che la redenzione richiede l'inserimento nel mondo di un principio capace di risanare la natura dalle ferite introdotte dal peccato e di comunicare all'uomo la grazia di Dio persa. È anche vero, però, che questo principio esula dalle umane possibilità, poiché non rientra nelle forze dell'uomo: poiché né l'uomo è in grado di risanare la natura umana, trasmessa con il peccato, né tanto meno di comunicare la grazia, partecipazione alla natura divina. Il principio dunque in grado di redimere non può che venire dall'alto, da Dio: il suo Verbo. Ma poiché la redenzione deve confermare l'ordinazione data da Dio alla creazione, è conveniente che questo principio restauratore non sia direttamente la natura divina ma una realtà creata, umana, che possa ripristinare umanamente quanto gli uomini rovinarono. In ciò sta il senso della mediazione salvifica di Cristo in S. Tommaso. L'Incarnazione è l'inserimento di Dio nel livello delle creature per ricondurre il mondo al Padre, per guidarlo al suo destino secondo il progetto originario. La natura umana di Cristo è lo strumento assunto dal Verbo per realizzare l'opera redentrice dall'interno della creazione medesima; uno strumento che per l'unione personale con il Verbo ha una potenza divina, per risanare e dare la grazia, ma che allo stesso tempo si colloca dentro le leggi del mondo, del suo ordine, ed è perciò in grado di riscrivere la storia umana nella giustizia.

Questa cornice facilita la comprensione dell'insegnamento dell'Angelico sulla morte di Gesù. Cristo riassume l'intero genere umano, natura e grazia. Costituito Capo dell'umanità, i misteri di Gesù influiscono su tutta l'umanità. Poiché la sua azione non viene a stravolgere l'ordine e la giustizia nella quale il mondo fu creato, ma ad adempierle, essa comporta la riparazione dell'offesa fatta a Dio e la riparazione delle conseguenze del peccato nella natura stessa. Gesù compie questa riparazione mediante la sua passione e morte; cancella l'offesa e disgiunge la natura umana dal peccato. Nella celebre questione 48 della *III pars* della *Summa*, S. Tommaso si interroga sul modo di operare la salvezza da parte di Gesù e distingue cinque forme diverse:

Egli la merita, soddisfa il Padre per i nostri peccati, offre per noi il perfetto sacrificio di riconciliazione, ci riscatta dalla schiavitù, e infine l'attua con la potenza divina della sua umanità. Tutti i concetti si riferiscono a Gesù uomo; ma mentre i primi quattro costituiscono i vari titoli che rimuovono dalla condizione umana gli ostacoli derivati dal peccato e si riferiscono alla concessione della grazia divina, il quinto invece presenta la potenza attiva di Cristo-uomo per cambiare la situazione dell'umanità a motivo del suo essere divino. Sono le vie che permettono al Capo del genere umano di influire universalmente sulla disposizione dell'uomo e gli danno la capacità d'instaurare l'amicizia con Dio.

Ma l'opera di Gesù non termina con il mistero della sua morte. In realtà per S. Tommaso ciascuno dei misteri della vita di Gesù è sufficiente per ottenere l'intera salvezza dell'uomo, e questo perché ognuno di essi possiede una virtù salvifica infinita a motivo del soggetto divino che li compie. Perciò anche i misteri della gloria di Cristo operano efficacemente la nostra salvezza. Anzi, seguendo la Scrittura, S. Tommaso riconosce anche un valore di esemplarità ai misteri di Cristo nei confronti della salvezza umana. Da questa prospettiva, la passione e la morte di Gesù sono causa strumentale ed esemplare della rimozione dei mali che affliggono l'uomo, della riparazione del peccato e della cancellazione di quanto si oppone nell'uomo alla salvezza, mentre invece l'effettiva comunicazione di quest'ultima, cioè del dono della grazia che rende santo l'uomo e lo unisce a Dio è esemplarmente modellata e operata dal mistero della Risurrezione²⁷⁶. Gesù Risorto non smette di svolgere la sua funzione di mediatore di salvezza, sebbene con l'insediamento celeste sia mutato il modo di esercitare la mediazione; la salvezza infatti non è ormai qualcosa da ottenere, ma è qualcosa da dispiegare e conferire lungo i secoli. È questa l'azione del mediatore celeste sino alla fine dei tempi, quando Egli verrà nella sua gloria a giudicare il mondo e a portarlo a compimento.

²⁷⁶ Per questo motivo, a nostro giudizio, nella *Summa Theologiae* l'Aquinate annovera tra gli effetti della Passione e Morte di Cristo: la liberazione dal peccato e dai castighi dovuti al peccato, l'affrancamento dal potere del diavolo, la riconciliazione con Dio e l'apertura delle porte del cielo (*III pars*, q. 49), mentre attribuisce alla Risurrezione di Gesù tutto ciò che attiene alla nostra risurrezione spirituale e corporea (*III pars*, q. 56).

3. La visione della Riforma protestante sulla morte di Gesù²⁷⁷.

La teologia luterana è dominata dal divario tra la realtà che l'uomo sperimenta nella sua vita e quella che viene promessa nel vangelo. L'esperienza umana parla il linguaggio della colpa e delle varie realtà che ne derivano: sofferenza, indigenza, fragilità, ma anche ingiustizia, incredulità, risentimento. S. Paolo lo ha espresso molto bene nei primi capitoli della lettera ai Romani: "tutti sono sotto il dominio del peccato, come sta scritto: Non c'è nessun giusto, nemmeno uno, non c'è sapiente, non c'è chi cerchi Dio! Tutti hanno traviato e si son pervertiti; non c'è chi compia il bene, non ce n'è neppure uno. La loro gola è un sepolcro spalancato, tramano inganni con la loro lingua, veleno di serpenti è sotto le loro labbra, la loro bocca è piena di maledizione e di amarezza. I loro piedi corrono a versare il sangue; strage e rovina è sul loro cammino e la via della pace non conoscono. Non c'è timore di Dio davanti ai loro occhi" (Rm 3, 9-18). La promessa di Dio in Gesù Cristo invece parla un altro linguaggio. Lo stesso Paolo lo descrive quando si rivolge ai cristiani di Colossi in questi termini: "Rivestitevi come amati di Dio, santi e diletti, di sentimenti di misericordia, di bontà, di umiltà, di mansuetudine, di pazienza; sopportandovi a vicenda e perdonandovi scambievolmente, se qualcuno abbia di che lamentarsi nei riguardi degli altri. Al di sopra di tutto poi vi sia la carità, che è il vincolo di perfezione. E la pace di Cristo regni nei vostri cuori (...) Siate riconoscenti! La parola di Cristo dimori tra voi abbondantemente; ammaestratevi e ammonitevi con ogni sapienza, cantando a Dio di cuore e con gratitudine salmi, inni e cantici spirituali. E tutto quello che fate in parole ed opere, tutto si compia nel nome del Signore Gesù, rendendo per mezzo di lui grazie a Dio Padre" (Col 3, 12-17). Questo secondo linguaggio descrittivo della condizione cristiana non corrisponde realmente, secondo Lutero, all'esperienza del

²⁷⁷ Una esposizione della soteriologia dei riformatori in R. Weier, *La doctrina de la redención en los reformadores* in B. Willems-R. Weier, *Soteriologia desde la reforma hasta el presente*. ("Historia de los dogmas, III (cuaderno 2c)"), BAC, Madrid 1975, pp. 1-34. Per Lutero la bibliografia è abbondante. Segnaliamo tra gli altri: B. Gherardini, *Theologia Crucis: l'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Paoline, Roma 1978; Y. M-J Congar, *Regards et réflexions sur la christologie de Luther*, in A. Grillmeier e H. Batch, *Das Konzil von Calcedon, Geschichte und Gegenwart*, III, Echter Verlag, Würzburg 1954, pp. 457-486.

cristiano, il quale nonostante il Battesimo si ritrova peccatore. Tuttavia per la fede in Gesù Cristo il credente si sa giustificato e le sue opere, fatte nella fede, contengono come nascosti i pregi di cui S. Paolo parla. Il cristiano è allo stesso tempo giusto per la fede e peccatore per le opere.

Proprio a motivo del peccato, per l'uomo si è chiuso l'accesso al Dio Creatore. La creazione, che oggettivamente manifesta le perfezioni divine, è divenuta per il peccatore soltanto occasione di perdizione e di scandalo. Egli non riesce più a riconoscere la grandezza di Dio ma resta confinato nei guazzabugli del proprio cuore distorto: "Mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti e hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili" (Rm 1, 22-23). Chiusa la via della gloria, Dio dà al peccatore una nuova via più in accordo con la sua condizione di stoltezza: la via della fede, che si presenta più conveniente per umiliare la superbia umana²⁷⁸. Dio non salva ratificando i valori umani come talvolta l'uomo si aspetta ma esigendo la rinuncia a mezzi e desideri umani. "Il peccato dell'uomo è così grande che per operare la salvezza, Dio si trova costretto a seguire la via della confutazione, in particolare di ogni presunzione della ragione. Lutero presenta sempre un Dio che aggredisce la superbia dell'uomo"²⁷⁹. La salvezza dipende esclusivamente dall'azione divina, dalla sua misericordia, e l'uomo non la può ricevere in altro modo che nel fiducioso abbandono a Dio. Non c'è spazio per l'autogiustificazione, per la considerazione del proprio valore o per il merito, ma *sola fides*.

²⁷⁸ Lutero vede una vera e propria opposizione tra queste due vie: "Non è degno di essere chiamato teologo colui che considera la natura invisibile di Dio comprensibile per mezzo delle sue opere. Ma colui che comprende la natura di Dio, visibile e volta verso il mondo, per mezzo della passione e della croce" *Disputa de Heidelberg, Tesi 19-20* (tradit. in *Scritti religiosi di Martin Lutero* - a cura di V. Vinay-, UTET, Torino 1967, p. 196). Questa posizione di Lutero contrasta con quella espressa dal Concilio Vaticano I: "Dio, principio e fine di ogni cosa, può esser conosciuto con certezza con la luce naturale della ragione umana a partire dalle cose create: le sue invisibili perfezioni, infatti, si fanno palesi all'intelletto fin dalla creazione del mondo attraverso le sue opere" sess. III, cap. I (DH, 3004).

²⁷⁹ A. Lippi, *Lutero e la Theologia Crucis*, in "La Sapienza della Croce", 10 (1995), p. 351.

La via della fede è la via della Croce. Poiché l'uomo ha sempre la pretesa di appropriarsi della salvezza, di entrare in suo possesso per adattarla ai propri canoni egoistici, Dio pone il segno della sua rivelazione nella Croce, ben lontano da ogni simpatia umana. Egli non permette che nulla resti a disposizione dell'uomo, neanche la stessa figura della rivelazione divina. Egli si rivela *sub contraria specie*. Vediamo come lo spiega il Riformatore:

“Perché dunque ci sia spazio per la fede, è necessario che tutto ciò che è creduto sia nascosto. D'altro canto non si può nascondere più profondamente che sotto una apparenza, una sensazione e una esperienza contrarie. Così, quando Dio dà la vita, lo fa mentre uccide; quando giustifica lo fa mentre rende colpevoli; quando porta in cielo lo fa mentre conduce all'inferno (...) Dio nasconde così la sua eterna bontà e misericordia sotto la collera eterna, la giustizia sotto l'iniquità”²⁸⁰.

La Croce realizza la misericordia di Dio sotto il segno della sua collera, opera la salvezza mentre rivela il giudizio sul peccato e la sua condanna: Dio “ha condannato il peccato nella carne” del suo Figlio²⁸¹, ha lasciato abbattere su Cristo la sua collera per distruggere il peccato²⁸². Lutero contempla Cristo caricato con i nostri peccati, identificato con essi, tanto da diventare lui stesso peccato, morte e maledizione²⁸³. Ma poiché Cristo resta interiormente il Figlio innocente, Egli può annullare il peccato e cancellare il nostro debito nella sua innocenza: “Cristo ha preso per il collo il nostro peccato e quello di tutto il mondo e oltre a ciò la collera di Dio, e li ha affogati in se stessi, così che noi siamo riconciliati davanti a Dio e siamo integralmente santi”²⁸⁴. Risuonano di conseguenza le parole di S. Paolo: “non c'è dunque più nessuna condanna per quelli che sono in Cristo Gesù” (Rm 8, 1), ma allora la collera di Dio per il peccato è in realtà segno del suo perdono, segno che resta indisponibile

²⁸⁰ M. Lutero, *De servo arbitrio*, Claudiana, Torino 1993, p. 121; cf. WA 18, 633.

²⁸¹ Cf. Rm 8, 3.

²⁸² Il riferimento è come al solito a S. Paolo: “Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio” (2 Cor 5, 21).

²⁸³ *Enarratio uberior*, cap 53, 1s; ed. di Wittenberg (1574), t. 4, pp. 216, 219.

²⁸⁴ WA 10/III, 137.

ad ogni tentativo di appropriazione da parte dell'uomo, poiché come dice il Riformatore: “Questo è il grado più alto della fede: credere che sia misericordioso chi salva così pochi e condanna così tanti; credere giusto chi con la sua volontà ci rende necessariamente dannabili, per cui, come dice Erasmo, sembra che prenda piacere alle sofferenze dei miseri e sia degno di odio più che di amore”²⁸⁵.

Valutazione critica:

La lettura che Lutero opera di S. Paolo è mediata dalla sua esperienza spirituale e, in particolare, dallo scandalo dovuto dalla situazione della Chiesa del suo tempo. Lutero non è un pensatore che sia arrivato a formulare una nuova dottrina dopo studi e fatiche, ma un'anima profondamente scossa dall'esperienza di un divario spirituale. Dentro e fuori se stesso egli ha fortemente percepito la difficoltà di condurre quella vita santa testimoniata da Gesù nel vangelo. La lotta umana per raggiungere la santità appare ai suoi occhi sterile; i frutti di essa sono vuoti poiché l'esperienza conferma che l'uomo agisce inesorabilmente con coordinate impure, miste di compiacimento personale e mediocrità spirituale. Più si sale in alto agli occhi degli uomini più ci si consegna alle vanità e si travisa il vangelo. La riflessione luterana sulla salvezza nasce da questo tipo di esperienza, la quale è in primo luogo un problema personale di Lutero. È certamente un problema comune, ma che in Lutero prende una forma molto acuta. Egli ha creduto di trovarne una soluzione radicale nella rilettura delle grandi lettere paoline. Come scrive O'Callaghan: “non è che Lutero sentisse una speciale simpatia verso gli scritti paolini: pensò che il suo cammino personale (la scoperta della giustificazione per la sola fede, senza le opere) e la sua missione ecclesiale di riforma coincideva in pieno con gli scritti di Paolo”²⁸⁶. Tuttavia è qui che si pongono le due questioni di fondo da rivolgere alla teologia luterana: è ben impostata la questione della santità? Inoltre: sono pertinenti sia il rilievo dato agli scritti di Paolo che l'interpretazione dei medesimi?

²⁸⁵ M. Lutero, *De servo arbitrio*, Claudiana, Torino 1993, p. 121; cf. WA 18, 633.

²⁸⁶ P. O'Callaghan, *Sola Scriptura o tota Scriptura? Una riflessione sul principio formale della teologia protestante*, in (a cura di) M. A. Tabet, *La Sacra Scrittura, anima della teologia*, LEV, Città del Vaticano 1999, p. 161.

Rispetto alla prima questione sembrerebbe che nel Riformatore l'esperienza della santità della Chiesa sia deficiente, il che lo avrebbe portato ad un atteggiamento eccessivamente pessimistico nei confronti dell'uomo e del suo ruolo nel disegno salvifico. La realtà è che la vita della grazia trasforma a poco a poco l'uomo, rendendolo "amato di Dio, santo e diletto" per usare il linguaggio paolino da noi richiamato prima. La testimonianza di innumerevoli santi lo manifesta. Ma se questa è la realtà, se l'uomo viene trasformato dalla vita divina, non è più necessario situare l'opera di salvezza nel clima dell'umiliazione dell'uomo da parte di Dio e dell'inutilità a scopi salvifici di quanto è propriamente umano. E di qui, via via, viene ad aprirsi una visione diversa, che è stata quella tradizionalmente cattolica, che non oppone divino e umano, ma lo unisce, come in Cristo, e conferma l'umano pur purificandolo dal peccato. La Croce non resta l'evento esclusivo della salvezza, la condanna divina sul peccato, ma collocata nell'orizzonte dell'Incarnazione del Verbo e della sua vita, appare piuttosto come l'estremo atto di Gesù per recuperare la creazione alla gloria del Padre mediante la cancellazione del peccato.

Proprio a questo punto s'inserisce la seconda questione sul ruolo e l'interpretazione degli scritti paolini. Perché Lutero si fonda quasi esclusivamente sulle grandi lettere paoline (Galati, Romani, lettere ai Corinzi: quelle più amate da Lutero, insieme a 1 Pt). Ma né Paolo è l'unico autore del Nuovo Testamento, né le sue lettere si riducono solo alle grandi lettere, né la visione paolina del ruolo salvifico della Croce è necessariamente quella luterana. Paolo parla di condanna del peccato nella carne di Cristo, ma non dice mai che Cristo sia peccatore; Lutero invece sì²⁸⁷. Tuttavia l'identità divina di Gesù non permette questo tipo di considerazione: il Figlio non può essere condannato dal Padre perché le condanne colpiscono le persone, non le nature. Non è possibile che il Figlio di Dio sia stato considerato "peccatore", o quasi, dal Padre. Non

²⁸⁷ "Et hoc viderunt omnes prophetas, quot Christus futurus esset omnium maximus latro, homicida, adulter, fur, sacrilegus, blasphemus, etc., quod nullus maior unquam in mundum fuerit" (WAG, 40/1, 433, 26-27 (1535). "Tu sis Petrus ille negator, Paulus ille persecutor, blasphemus et violentus, David ille adulter, peccatori ille qui comedit pomum in paradiso, latro ille in cruce; in summa tu sis omnium hominum persona qui feceris omnium hominum peccata" (WAG 40/1, 437, 23-26 (1535). Citiamo secondo Weier: *Martin Luther, Werker* (Weimarer Ausgabe).

ci dilunghiamo su questi aspetti²⁸⁸, ma ci limitiamo a dire che solo l'unità dell'intera Scrittura tramanda fedelmente il senso di quanto Dio ha voluto rivelare: "per ricavare con esattezza il senso dei sacri testi, si deve badare con non minore diligenza al contenuto e alla unità di tutta la scrittura, tenuto debito conto della viva tradizione di tutta la chiesa e dell'analogia della fede"²⁸⁹.

4. *La morte di Cristo nella spiritualità del barocco.*

Un apporto rilevante per la tematica della Croce viene alle soglie dell'epoca moderna dalla spiritualità e dalla mistica²⁹⁰. I nomi da non omettere in questo nuovo indirizzo della riflessione sul senso della morte di Gesù sono quelli di S. Giovanni della Croce e S. Paolo della Croce. Entrambi i santi condividono l'idea che l'ascensione mistica che porta alle vette dell'unione con Dio si realizza mediante l'accettazione del proprio nulla. Tale accettazione che comporta il riconoscimento della propria insufficienza ed incapacità, nonché l'abbandono fiducioso in Dio, determina quella morte dell'uomo vecchio che si consuma nella comunione con il Crocifisso.

Domina nella visione di questi santi e mistici il tema della sequela di Cristo e quindi della via dell'unione con Dio, che si consuma nell'interiorità dell'anima, sebbene essa venga di solito modellata a contatto con le difficoltà delle circostanze e dell'asceti cristiana. L'unione perfetta con Dio si dà attraverso un processo di purificazione e di rinuncia, che può sbocciare nella notte oscura dell'anima (Giovanni della Croce), o quanto meno si attua attraverso l'imitazione e riproduzione interiore di quei sentimenti che Cristo ebbe di riparazione per il peccato e di immolazione dinanzi a Dio (Paolo della Croce). Insistendo su questi aspetti, i mistici citati non intendono solo segnalare la Croce quale via necessaria di salvezza per volontà divina, ma anche indicare la ragione

²⁸⁸ Alcuni saranno trattati più avanti. Qui rimandiamo all'articolo appena citato del prof. P. O'Callaghan, che contiene una buona introduzione al problema.

²⁸⁹ Cost. Dogm. *Dei Verbum*, 12.

²⁹⁰ Desumiamo da M. Bordoni, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo*, III: *Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Herder, Università Lateranense, Roma 1986, pp. 424-426.

profonda, il fatto cioè che soltanto attraverso questa via si può dare una completa trasformazione e assimilazione con Cristo, unica strada verso il Padre. Infatti, quando l'uomo, per l'intervento della grazia di Dio, eliminate le false aspettative di notorietà, di potere e di sapere, conosce la propria nullità e fa veramente sue le amarissime pene del Salvatore Crocifisso, allora penetra nel mistero di amore che la Passione di Cristo comporta. L'uomo si radica così in un nuovo centro, nel quale l'intero tessuto della vita è lasciato come abbandonato nelle mani di Dio, dalle quali egli invece riceve senza posa la spinta per una più profonda unione di volontà e di amore con Dio.

L'apporto quindi di tutta questa corrente, che si potrebbe prolungare con i nomi di Ignazio di Loyola, Teresa di Avila o Maria Maddalena de' Pazzi, non consiste tanto in una riflessione sistematica sul senso della morte di Cristo, quanto nell'esperienza della croce come "necessità antropologica" dell'uomo nella condizione di peccato. Da questo punto di vista la Via Crucis appare la strada più conveniente per il peccatore perché è quella che lo libera dalle apparenze radicate nel profondo di sé e lo apre del tutto al dono di Dio. In tutto ciò esiste certamente una comunanza di orizzonti con alcune delle tematiche proprie del luteranesimo, con la sua visione dialettica e mistica della Croce, ma le comunanze di superficie non impediscono di apprezzare le profonde differenze di base. Questi mistici sono più vicini ad Agostino e alla visione paolina della Croce come Sapienza e follia di Dio, che non a Lutero. Sono queste, infatti, le prime fonti che hanno fortemente collegato la Croce di Cristo con la necessità di un atteggiamento interiore di umiltà e di rinuncia da parte dell'uomo, per superare le tendenze disordinate del peccato, e ad esse rimandano questi mistici nelle loro dottrine e nei loro scritti.

5. *La Croce nelle prospettive teologiche recenti*²⁹¹.

La teologia degli anni recenti offre una pluralità di riflessioni e prospettive sul senso soteriologico della morte di Gesù. Una considerazione complessiva delle varie posizioni che non intenda entrare in quanto è specifico di ogni singolo autore potrebbe stabilire tre orientamenti principali:

Si potrebbe dire che il primo orientamento continua il modo tradizionale di considerare la Croce sulla scia dei grandi santi e dottori medievali. Domina l'idea di Alleanza, considerata in rapporto alla ri-creazione dell'uomo dal peccato e alla adozione filiale. La Croce è la strada per superare il peccato attraverso l'amore sofferente di Cristo, per rialzare l'uomo *a partire dalla* condizione di miseria in cui era caduto: perciò le idee di un'azione umana di glorificazione di Dio e di riparazione del peccato sono decisive in questo orientamento: corrispondono ad un ordine oggettivo di giustizia e rettitudine che va attuato, a delle esigenze intrinseche fondate sulla natura e finalità ultima del creato²⁹². Si valorizza perciò l'azione di Cristo in quanto azione umana che risponde a queste esigenze oggettive, ma non ci si dimentica neppure dell'iniziativa paterna di Dio, in tal modo che l'opera di salvezza si articola in due movimenti: la discesa di Dio che si dona agli uomini in Cristo, cui corrisponde l'ascensione glorificante e riparatrice di Cristo che ha il potere di ricapitolare l'uomo e il mondo²⁹³. La venuta di Cristo e la Croce in particolare danno un nuovo inizio al mondo, ripristinano l'immagine creaturale infranta dal peccato.

²⁹¹ Attingo dal mio lavoro: *La Croce: Nuovo Patto, Autocomunicazione trinitaria e Gesto Supremo di salvezza. Riflessioni sulla causalità salvifica della Croce*, "Annales Theologici", 11 (1997), pp. 459-477.

²⁹² Cf. O. González de Cardedal, *La soteriologia contemporanea*, Salmanticenses 36 (1989), 280-281.

²⁹³ "Un certo numero di teologi cattolici contemporanei stanno cercando di mantenere in tensione i temi "ascendenti" e "discendenti" della soteriologia classica. (...) Essi intendono la redenzione come intervento misericordioso di Dio nella situazione umana di peccato e sofferenza. Il Verbo Incarnato diventa il punto d'incontro per la costituzione di una umanità riconciliata e risanata. Tutta la vicenda di Gesù, compresi i misteri della sua vita nascosta e pubblica, è redentrice, ma raggiunge il culmine nel mistero pasquale, per mezzo del quale Gesù, tramite la sua sottomissione piena d'amore alla volontà del Padre, suggella un nuovo rapporto di alleanza tra Dio e l'umanità" (Commissione Teologica Internazionale, *Alcune questioni sulla teologia della redenzione*, in «Civiltà Cattolica», 146 (1995), fascicolo IV, p. 581).

La prospettiva della seconda linea di pensiero è centrata sull'agire trinitario. Qui è Dio che configura a sé l'uomo e prolunga la propria vita trinitaria nel mondo. Ciò non significa che questa prospettiva tralasci il fatto che il Verbo Incarnato agisce come uomo e accetta liberamente la consegna alla morte; il sacrificio di Cristo è visto tuttavia in questo orientamento alla luce della reale manifestazione della vita divina, possibile soltanto nell'amore di pro-esistenza di Cristo. Lo schema di fondo, quindi, privilegia la vita di Dio che si dona all'uomo e lo cambia. La corrispondenza umana è piuttosto un lasciarsi trasformare da Dio, lasciarsi ricreare secondo la forma agápica della carità ad imitazione di Cristo. Ciò significa che anche l'idea di Alleanza è in questa seconda prospettiva diversa da quella precedente. La collaborazione umana alla propria salvezza è, per dirla così, più dispositiva che cooperativa; l'azione salvifica propriamente detta è trinitaria e Colui che la realizza nella storia, cioè Cristo, è considerato dalla parte della Persona incarnata, lo si guarda tendenzialmente dalla parte della Trinità.

Infine il terzo orientamento non si propone tanto d'inserire la Croce in rapporto all'ordine del progetto divino, né alla manifestazione della realtà propria di Dio, ma è preoccupato essenzialmente dalla rilevanza della Croce *per noi*. Per noi significa "in rapporto a noi", ai nostri problemi, alla situazione storica di miseria o alla condizione antropologica esistenziale dell'uomo²⁹⁴. La Croce entra così nell'ambito della ragione ermeneutica che s'interroga sul senso della vita 'qui' e 'oggi'. Le idee di solidarietà e di liberazione, di novità di senso e di esperienza salvifica per la suprema prossimità del "Dio per noi", hanno il primato in questa prospettiva. Cristo è, nel suo versante umano, il segno di Dio, e il suo destino è il gesto scelto per mostrare definitivamente la sua vicinanza salvifica. Essa affranca il cammino dell'uomo e lo libera dalle sue angosce e dalle paure per quanto gli conferisce un senso di liberazione dalla sua condizione di miseria.

Gli orientamenti rispondono dunque a prospettive diverse: l'opera di Cristo si considera soprattutto in rapporto al mondo e alla sua restaurazione nel primo orientamento, in rapporto alla manifestazione trinitaria nel secondo, mentre al terzo interessano gli aspetti significativi della Croce, messi in relazione con la concezione antropologica e con il

²⁹⁴ Per K. Rahner il nucleo originario significativo della morte di Gesù consiste nel fatto che "noi siamo salvati perché questo uomo che è dei nostri è salvato da Dio e perché con ciò Dio ha reso presente nel mondo in maniera storicamente reale e irrevocabile la sua volontà salvifica" (*Corso Fondamentale sulla fede*, 3^{ed.} Paoline Roma 1978, p. 367).

contesto culturale. Ad ogni prospettiva è affine un particolare modo di vedere l'Incarnazione: la prima corrente di pensiero tenderà a considerare l'umanità di Cristo come lo strumento della nostra salvezza, la realtà nella quale si ricapitola il mondo; il secondo la vedrà come l'espressione storica del Verbo e perciò rivelazione dell'intera Trinità; al terzo, infine, essa apparirà come il mezzo per rendere comprensibile la salvezza compiuta da Dio in nostro favore. Queste diversità di accentuazioni è legittima nella misura in cui ogni prospettiva riesce ad evitare il rischio della visione unilaterale e resta aperta e modellata dall'insegnamento della Scrittura e della Chiesa.

c) Riflessione sistematica

Nella prima sezione di questo tema abbiamo stabilito che la Passione di Gesù risponde al disegno di Dio: essa realizza in modo principale l'opera di Dio per la nostra salvezza. In questa sezione dovremmo illuminare la logica di questo disegno, il motivo per cui in ultimo termine Dio vuole la via della Croce per la salvezza dell'umanità. Tuttavia prima di affrontare direttamente questi aspetti conviene fare attenzione al punto di partenza, stabilire una base solida sulla quale possa poggiare la nostra riflessione. Per questo motivo parleremo in primo luogo dell'unità di amore tra il Padre e il Figlio, la quale costituisce il fondamento del disegno divino che prevede la salvezza mediante la Croce di Gesù.

1. L'unità di amore tra il Padre e il Figlio fondamento del disegno di Dio sulla Passione di Cristo.

L'interpretazione fatta da Lutero sulla giustificazione dell'uomo mediante la condanna del Figlio innocente pone il problema di chiarificare *l'atteggiamento del Padre nei confronti di Gesù*. Lutero si richiama anzitutto ad alcuni testi paolini in cui sembra comparire l'idea di una sostituzione penale: la condanna ricade su Cristo anziché su noi peccatori. Calvino seguì Lutero nel suo orientamento ma accentuò il

carattere giuridico di questa *condanna*²⁹⁵, che prese il posto della visione mistica della *colpa* presente nel riformatore tedesco. E fino ai nostri giorni le posizioni non sono cambiate radicalmente. Nel tentativo di K. Barth di riaffermare l'ortodossia protestante egli adotta lo stesso modo di vedere degli antichi riformatori: "In Gesù Cristo -egli dice- noi vediamo il peccato, ma come peccato condannato. Ecce Homo: Ecco cos'è l'uomo! È il nemico di Dio, e per questa ragione -chi mai potrebbe resistere a Dio?- schiacciato dalla collera divina"²⁹⁶. E queste idee dei riformatori sono passate in certa misura in campo cattolico, dove la Passione si è anche spiegata rifacendosi all'ira divina, l'abbattersi cioè su Cristo della collera di Dio per i peccati; tuttavia in campo cattolico non si arriva a dire che Cristo abbia sofferto le pene dell'inferno²⁹⁷.

Il radicalismo di queste posizioni conduce a porsi la questione di quale sia stata la relazione tra il Padre e Gesù nel momento della Passione. Non entreremo nei particolari della visione dei riformatori al riguardo, ma ci limitiamo semplicemente a constatare che in ambito cattolico l'opera della Redenzione si è spiegata dalla prospettiva dell'amore divino e non della collera divina e, di conseguenza, si è sostenuto che tra Gesù e il Padre esiste in ogni momento *piena sintonia, frutto della loro unità di sostanza*.

Questa idea risponde in primo luogo ai *dati della Scrittura* che mostra che l'amore di Gesù verso il Padre e verso gli uomini *procede dallo stesso Padre*.

²⁹⁵ Dove Lutero vede una sostituzione nella colpa, Calvino la riferisce alla condanna. Ciò che è stato trasferito su Cristo è il nostro processo di condanna, ed è per questo che non resta nessuna condanna su di noi. Sulla scia di Lutero, Calvino afferma che nella discesa agli inferi Gesù ha subito l'inferno e, ciononostante, ha conservato la fede e l'obbedienza per aprire la via del cielo.

²⁹⁶ K. Barth, *Credo*, Labor, Parigi 1937, p. ? Barth però diversamente da Calvino vede l'azione salvifica di Cristo non in rapporto ad alcuni -cadendo quindi nella doppia predestinazione- ma in rapporto a tutti: Dio riserva per sé in Cristo la condanna e salva tutti.

²⁹⁷ È classico per la documentazione di questa questione, L. Sabourin, *Rédemption sacrificielle. Une enquête exégétique*, Desclée de Br., Bruges 1961, pp. 80-160. I testi da lui considerati si riferiscono più a oratori che non a teologi. Cf. anche B. Sesboüe, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, vol. I, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, pp. 64-96.

In particolare S. Giovanni vede il sacrificio di Cristo come il dono supremo del Padre all'umanità. L'amore del Padre è mediato dal Figlio nella sua vita umana. Gesù è il Rivelatore del Padre in tutto ciò che Egli fa, chi vede Gesù vede il Padre (cf. Gv 14, 9), chi vede Gesù in Croce conosce che Egli sempre fa la volontà del Padre e ciò che gradisce il Padre (cf. Gv 8, 28-29). Le opere di Gesù sono le opere che il Padre gli dà da fare, atti e parole pieni di vita delle quali il Padre si serve per attirare gli uomini alla salvezza. In particolare mediante la Croce Gesù attira tutti verso di Sè. In tutto ciò si mostra per noi che Dio è amore: comunione di persone (cf. 1 Gv 4, 9-10). Questa unità che pervade l'intero Vangelo è messa in risalto con forza nel discorso del Buon Pastore. Gesù afferma che offrirà la vita per le pecore e indica che il Padre lo ama proprio per questo motivo, cioè perché Lui dona la sua vita per poi riprenderla di nuovo (Gv 10, 17). Considera, quindi, il sacrificio di Cristo nell'ambito dell'amore tra Padre e Figlio²⁹⁸.

-Paolo ha una prospettiva diversa da Giovanni. Egli considera sovente la Passione di Gesù come il luogo della condanna del peccato. Tuttavia ciò non significa che Egli introduca una frattura tra il Padre e Cristo. Anche per Paolo Gesù è il Figlio diletto, inviato dal Padre per la salvezza umana. La carità di cui ha dato prova Cristo con la sua morte per noi è la stessa carità del Padre verso gli uomini²⁹⁹. Nell'inno dell'amore di Dio e di Cristo che conclude il capitolo 8 della

²⁹⁸ L'unità tra Padre e Figlio è molto sottolineata da S. Giovanni. Un modo di esprimere questa unità è attraverso il tema della mutua glorificazione tra Padre e Figlio: il Figlio glorifica il Padre con l'adempimento della missione che il Padre gli ha assegnato, mentre il Padre a sua volta glorifica il Figlio con le opere che dà al Figlio da compiere, soprattutto con i miracoli, e con la sua risurrezione ed esaltazione. Da ciò deriva che tutta la vita di Cristo è rivelazione dell'amore mutuo tra il Padre e il Figlio. La Passione non è una eccezione a questa comunione, anche essa rivela l'amore e la glorificazione mutua. Si potrebbe pensare che la Passione è la gloria che Gesù dà al Padre e che la Risurrezione è la gloria che il Padre ridona a Cristo, ma questo non è esattamente il pensiero del quarto evangelista che vede già nell'amore del Figlio nella Passione una glorificazione del Padre stesso, che ama Cristo perché offre liberamente la sua vita (Gv 10, 18) e perciò presenta la Croce in termini di esaltazione (cf. Gv 3, 16; 8, 28; 12, 32). È l'unità dell'amore vissuto da parte di Gesù nella libertà ciò che sta alla base della glorificazione mutua. Su questi aspetti cf. J. Heer, *La imagen joánica del traspasado en su significado soteriológico*, in AA.VV., *Cristologia y devoción a Cristo*, Instituto Internacional del Corazón de Jesús, Bogotá 1982, p. 40; I. de la Potterie, *Studi di cristologia giovannea*, o.c., pp. 155-156.

²⁹⁹ Cf. K. Romaniuk, *L'amour du Pere et du Fils dans la soteriologie de saint Paul*,

lettera ai Romani, Paolo afferma che Dio non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha dato per tutti noi (Rm 8, 32). Già prima egli aveva fatto notare che “Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi” (Rm 5, 8), ma adesso egli va oltre e considera la passione di Cristo sullo sfondo del sacrificio di Abramo³⁰⁰. L'amore del Padre per Cristo in Croce è dunque figurato dal tenero amore di Abramo per Isacco³⁰¹. Più avanti, nella stessa lettera, Paolo impiega l'espressione “l'amore di Dio in Cristo Gesù” (Rm 8, 39), indicando che nel mistero di Cristo vi è la sede dell'amore di Dio, ma anche che l'amore di Cristo è la presenza dell'amore del Padre, più o meno come la vita in Cristo è la vita di Dio in noi. Nella consegna di Cristo che “ha dato se stesso per noi” (Ef 5, 2) troviamo l'atto di consegna del Padre. Il gesto di donazione di Cristo è per Paolo gesto di donazione del Padre. Non c'è contrasto fra entrambi.

Tuttavia se S. Paolo lascia trasparire la tenerezza del Padre verso il Figlio in Croce, come è possibile interpretare i testi su cui poggiano le tesi dei riformatori? Essi si rifanno spesso ai testi di 2 Cor 5, 21; Gal 3, 13 e al grido di abbandono di Gesù in Croce presente nel vangelo di Matteo: “Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato” (Mt 27, 46). Come interpretare allora questi testi? In 2 Cor 5, 21 Paolo afferma: “Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio”. In questo testo Paolo dice che Dio ha trattato Gesù ‘da peccato’. Egli indica così che Dio non ha risparmiato Cristo dalla rovina e dalla distruzione causate dal peccato, queste si sono abbattute con tutta la loro forza su Cristo, senza che Dio sia intervenuto a liberarlo, nonostante Egli fosse il suo Figlio innocente. Ma consegnando Cristo alla potenza distruttiva del peccato è

Biblical Institute Press, Rome 1974.

³⁰⁰ Infatti, Dio premia la disponibilità di Abramo a sacrificare suo figlio quando dice: “perché tu hai fatto questo e non mi hai rifiutato tuo figlio, il tuo unico figlio, io ti benedirò con ogni benedizione” (Gn 22, 16-17).

³⁰¹ “Il solo parallelo per chiarire l'azione di Dio in Rm 8, 32 è quello di Gn 22, 12.16: di fatto Gn 22, 12.16 e Rm 8, 32 sono gli unici passi del greco biblico in cui il verbo “risparmiare” è preceduto da una negazione e seguito dal sostantivo “figlio”. Nell'uno e nell'altro caso si tratta di due padri che non risparmiano il proprio figlio: le azioni principali sono svolte da Abramo e da Dio. (...) Paolo sostiene che Dio ha consegnato il suo Figlio, la persona che gli era più cara, l'unico Figlio” A. Pitta, *Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2001, pp. 313-314.

avvenuta non solo la morte di Gesù, ma anche l'esaurimento del peccato stesso³⁰². Come dice Schlier: “Dio non ha sottratto ai peccati il loro potere mortale; avrebbe con ciò annientato anche la propria giustizia. I peccati hanno ucciso. Ma Dio nel suo Figlio ha preso su di sé la morte dei peccati, e così, nell'amore, ha compiuto e manifestato al mondo la propria giustizia”³⁰³. Il potere del peccato si è esaurito nella giustizia di Cristo. Il testo di Gal 3, 13 ha un andamento simile. In esso Paolo dice che Gesù Cristo “ci ha riscattati dalla maledizione della legge, diventando lui stesso maledizione per noi”. Anche qui la logica è analoga: la legge malediva l'uomo poiché proclamava ad alta voce la colpevolezza umana ma non lo liberava dalle colpe. Gesù però si sottomise alla legge e la adempì così perfettamente da mostrare l'imperfezione della legge e distaccarci da essa³⁰⁴. Infine, con quanto abbiamo detto finora si è data una via d'interpretazione per l'ultimo dei testi: le parole di Gesù sulla Croce riportate da Matteo³⁰⁵. Gesù recita l'inizio del salmo 22 sulle sofferenze e le speranze del giusto. Egli può veramente dire di essere stato abbandonato da Dio poiché, come abbiamo detto, Dio non è intervenuto a liberarlo ma lo ha lasciato sperimentare tutta l'amarrezza prodotta dai nostri peccati. Tuttavia, pronunciando queste parole, Gesù non sta chiedendo al Padre una spiegazione della sua disgrazia, ma si appropria semplicemente del salmo, con la forte carica di dolori e speranze che esso contiene. Gesù non ignora il grande frutto che produrrà il suo sacrificio: “E io vivrò per lui, lo servirà la mia discendenza. Si parlerà del Signore alla generazione che viene; annunzieranno la sua giustizia; al popolo che nascerà diranno: Ecco l'opera del Signore!” (Sal 22, 30-32).

L'unità di intenti tra il Padre e il Figlio nella passione di Gesù è la prospettiva più comune nella tradizione patristica e teologica. Sovente i vari autori l'affrontano mostrando che non c'è un conflitto di volontà tra

³⁰² Isacco caricato con la legna per il proprio sacrificio può fornire un'immagine del pensiero paolino sul modo in cui Cristo distrugge il peccato. Come quella legna avrebbe bruciato Isacco, ma si sarebbe allo stesso tempo distrutta, così tutto il male si scaglia contro Gesù e lo annienta, ma consuma se stesso nella giustizia di Lui.

³⁰³ H. Schlier, *Linee fondamentali di una teologia paolina*, Queriniana, Brescia 1985, pp. 136-137.

³⁰⁴ La legge infatti dichiarava Cristo ‘maledetto’ per essere stato appeso a un legno. Mostrava così la propria ingiustizia.

³⁰⁵ Su questo testo cf. G. Rossé, *Il grido di Gesù in Croce. Una panoramica esegetica e teologica*, Città Nuova, Roma 1984.

il Padre e il Figlio e che la libertà con la quale il Figlio si consegna alla morte è essa stessa frutto dell'amore del Padre verso di Lui. Tra i testimoni più importanti in questa direzione possiamo citare S. Leone Magno³⁰⁶, S. Anselmo d'Aosta³⁰⁷ e S. Tommaso. Nella *Somma di Teologia*, dopo aver risposto affermativamente alla domanda se il Padre ha consegnato Cristo alla Passione, il Dottore Angelico continua chiedendosi se un tale gesto non sia stato crudele da parte del Padre. Egli risponde in questo modo:

"No, perché è il Padre a ispirare nel Figlio la volontà di patire per noi".³⁰⁸

Per Tommaso, quindi, sarebbe stata crudele la consegna del *Figlio alla morte contro la sua volontà*. Ma ispirando al Figlio l'amore che c'è nel Padre non si fa violenza a Cristo, il quale si offre liberamente alla morte per il genere umano³⁰⁹.

Queste considerazioni ci aiutano a capire meglio l'unità esistente nella Passione di Gesù tra il Padre e il Figlio. Il Padre, consegnando il Figlio alla Passione, gli dona la possibilità effettiva di offrirsi in sacrificio di lode e di espiazione. Il Padre ispira e sostiene col suo Spirito il sacrificio del Figlio incarnato, il quale vuole a sua volta compiere la volontà del Padre, per esprimergli il suo amore per il nostro riscatto (cf. Gv 14, 30). Nella Passione di Gesù è quindi presente e operante l'ineffabile unità delle Persone nella Trinità realizzata in un'altrettanto ineffabile kenosi e nascondimento.

³⁰⁶ Cf. *Sermo 68*, 2. Nella traduzione italiana di T. Mariucci (UTET, Torino 1969), si legge a p. 378: "Afferma il santo apostolo che il Padre non risparmiò il proprio Figlio, bensì lo immolò per il bene di tutti noi e che inoltre Cristo amò la sua Chiesa e immolò se stesso per lei. Perciò il fatto che Cristo si sia immolato nella Passione è a un tempo dovuto sia alla volontà paterna, sia alla sua stessa volontà".

³⁰⁷ *Cur Deus Homo*, L. 1; c. 9 (cf. il testo bilingue latino-spagnolo di *Obras Completas*, vol I, BAC, Madrid 1952, pp. 763 ss).

³⁰⁸ *III pars*, q. 47, a. 3, ad 1°.

³⁰⁹ La paternità di Dio nei confronti di Cristo si manifesta anche nel fatto che il Padre dona al Figlio la forza dello Spirito per essere fedele e obbediente, e scegliere volontariamente un atteggiamento perfettamente filiale pur nell'aspettativa della morte in Croce.

2. Le sofferenze di Cristo, attuazione del perdono e della riconciliazione.

Nel punto precedente abbiamo cercato di dare una risposta alla questione, resa problematica dalla riforma luterana, del rapporto tra il Padre e il Figlio nell'evento della passione e morte di Cristo. Possiamo dunque assumere la prospettiva dell'unità di amore di entrambi come base per illuminare il senso soteriologico della Croce di Cristo. Qualunque sia il motivo che Dio abbia avuto per progettare la nostra salvezza attraverso la Croce, esso non è tale da introdurre nella storia una scissione, un'alterazione, della perfetta comunione esistente nella Trinità. Da questa prospettiva possiamo già *precisare meglio il perché della consegna* del Figlio alla morte, che cosa rende questa consegna conveniente o necessaria.

In primo luogo, intendiamo considerare la Passione di Gesù dal punto di vista del Padre che lo dona e consegna alla morte. Sotto questa luce la Passione si presenta come rivelazione dell'amore paterno di Dio. In seguito considereremo lo stesso mistero dalla prospettiva del Figlio Incarnato. Verranno a galla le diverse dimensioni in cui si esprime il cuore filiale di Cristo dinanzi al peccato, che si possono riassumere dicendo che da Cristo sgorga la nostra riparazione e riconciliazione con Dio. E non ometteremo qualche spunto sul ruolo dello Spirito Santo nella Passione di Gesù.

i) La passione di Cristo, rivelazione dell'amore misericordioso del Padre.

La prima verità che Cristo testimonia con la sua Passione è la profondità dell'amore di Dio per l'umanità malgrado l'opposizione dell'uomo stesso. Dai primordi dell'umanità c'è stata l'opposizione a Dio e all'alleanza, un confronto che è andato sviluppandosi lungo la storia, accumulando sempre nuovi episodi di resistenza e di rifiuto al progetto divino³¹⁰. La Crocifissione di Gesù è allo stesso tempo ricapitolazione e

³¹⁰ Questa in fondo sembra essere la lettura della storia della salvezza che fa la parabola dei vignaioli omicidi: "C'era un padrone che piantò una vigna e la circondò con una siepe, vi scavò un frantoio, vi costruì una torre, poi l'affidò a dei vignaioli e se ne andò. Quando fu il tempo dei frutti, mandò i suoi servi da quei vignaioli a ritirare il raccolto. Ma quei vignaioli presero i servi e uno lo bastonarono, l'altro lo uccisero, l'altro lo lapidarono. Di nuovo mandò altri servi più numerosi dei primi, ma quelli si

culmine dell'intera storia di questo rigetto da parte dell'uomo, della negazione a Dio e al progetto di salvezza. Gesù infatti è il Verbo fatto carne, la manifestazione visibile e tangibile della vita divina, che si esplica appunto nelle parole e nelle opere di Cristo. Colui che è stato crocifisso dall'uomo è il Figlio eterno apparso nella nostra carne. Ma il fatto che, messo innanzi alla previsione di questo affronto, il Padre abbia ugualmente voluto portare avanti il disegno, abbia, per così dire, deciso eternamente di consegnare il proprio Figlio senza risparmiarselo (Rm 8, 32), sta ad indicare in primo luogo la profondità della sua volontà di salvezza e l'intensità del suo amore³¹¹. La consegna del Figlio è una sorta di misura dell'amore, ma in realtà più che misurare sancisce piuttosto l'impossibilità di arrivare a una cifra, di rinchiudere l'amore di Dio entro i limiti stretti della condizione umana. L'impegno di Dio va molto al di là di ogni possibile misura positiva o negativa dell'uomo. La sua fedeltà alle creature va pensata secondo l'espressione anselmiana di Dio: "*id quod maius cogitari nequit*": non ci può essere in Dio una più grande fedeltà nei confronti dell'uomo perché Egli stesso impegna per noi ciò che ama di più: il Figlio Diletto.

Un'altra considerazione va strettamente unita a quella precedente: la consegna che il Padre fa del proprio Figlio è per il perdono dell'umanità. L'amore di Dio che questa consegna rivela è la misericordia pura e infinita di Dio. Perché, da una parte, Dio donando il Figlio ama con una intensità che sembra scavalcare all'infinito, nell'amore e nel bene, qualsiasi volontà umana di rifiuto e di peccato. Egli non si ferma dinanzi a nessuna negazione umana, non vuole fare i conti con la possibilità di un estremo rifiuto da parte nostra, ma va avanti fino a mettere in atto una donazione incondizionata di Sé nel suo Figlio. Ma, dall'altra parte, la consegna di Cristo alla morte è il mezzo della venuta a

comportarono nello stesso modo". (Mt 21, 33).

³¹¹ La Scrittura usa sia il verbo 'paradidomi' (consegnare) sia la forma passiva 'paradidosthai' (essere consegnato). Il primo può essere anche tradotto in italiano con "affidare", dare in custodia o in possesso. In inglese si potrebbe esprimere con "to give into the hands of somebody". A nostro parere, l'uso biblico esprime proprio questo significato. La "consegna del Figlio nelle mani degli uomini" di cui parla Mt 17, 21 (ma espressioni simili sono usate in parecchi altri testi), indica che il Padre lascia il suo Figlio in balia dei peccatori con uno scopo di salvezza. Su questa volontà paterna di consegna abbiamo riflettuto già. (cf. sopra VI,1,d).

contatto di Dio con il peccato e con la morte e non è fatta soltanto in vista di una sconfitta del peccato ma soprattutto in vista dell'attuazione della misericordia e del perdono. Dio stesso, si potrebbe dire, entra nella storia per subire di persona le conseguenze delle nostre ribellioni, permette che esse raggiungano la massima misura e risponde alla colpa dell'uomo attuando il perdono e la riconciliazione. Se prima dicevamo che l'amore di Dio scavalca nel bene e nella grazia qualsiasi rinnegamento umano, adesso si deve aggiungere che Egli non perdona dall'alto della distanza divina rispetto alla creatura, dal trono della sua gloria e maestà, ma carica su di sé il frutto del peccato e lo annienta. La consegna del Figlio alla morte è proprio questo contatto di Dio con il peccato, che si realizza all'interno della condizione peccatrice dell'uomo, e che non ha come oggetto lo sfogo dell'ira divina né l'incremento del debito umano verso Dio, ma al contrario: punta alla rivelazione della sua volontà di perdono e di cancellazione delle colpe.

Proprio questo contatto di Dio con il peccato, l'annientamento che Egli fa delle nostre colpe nella Croce del suo Figlio, mette in luce la dimensione di giustizia della misericordia divina. La bontà paterna di Dio è giusta, retta e feconda, e si oppone di per sé alla malvagità umana. Soltanto includendo queste dimensioni la misericordia può davvero corrispondere alla purezza divina. Non qualsiasi forma di abbassamento dinanzi alla miseria umana è segno di vera misericordia, ma soltanto quella che "rivaluta, promuove e trae il bene da tutte le forme di male, esistenti nel mondo"³¹². La misericordia rivela il suo carattere divino proprio in quanto è incline a ripristinare l'uomo caduto in miseria nella dignità della sua originaria vocazione. E perciò, sebbene Dio si sia veramente chinato sulle piaghe della nostra miseria mediante la consegna alla morte di suo Figlio³¹³ e sia venuto a contatto con i nostri peccati, Egli non si è minimamente contaminato con l'ingiustizia o con il peccato dell'uomo. La sua misericordia prende le vie adatte a trarre l'uomo fuori dal peccato. La giustizia divina risplende nell'atto della sua misericordia perché Dio desidera l'innocenza e la giustizia dei suoi figli.

³¹² Giovanni Paolo II, Enc. *Dives in Misericordia*, n. 6.

³¹³ cf. *ibid*, n. 8: "La croce è il più profondo chinarsi della Divinità sull'uomo e su ciò che l'uomo - specialmente nei momenti difficili e dolorosi - chiama il suo infelice destino".

La Croce di Cristo è dunque l'esercizio della misericordia paterna di Dio, la quale, poiché vuole veramente bene all'uomo, si oppone con tutte le forze al peccato. Ma, in che modo Dio rigetta il peccato attraverso la Croce di Cristo? Senz'altro non nel senso che il Padre abbia considerato Cristo peccatore e abbia voluto mostrare il suo giudizio sul peccato punendo Cristo invece che noi; piuttosto il giudizio sul peccato si mostra nelle sofferenze di Cristo, nel fatto cioè che *Gesù è inviato a soffrire a causa della sua santità e nella santità*.

La santità di Gesù è all'origine storica della sua Crocifissione. Gesù soffre perché ha preteso dalle classi dirigenti d'Israele una conversione che essi erano lontani dall'averne. Gesù ha messo a nudo l'atteggiamento di farisei e sadducei, la loro chiusura alle vere richieste divine di filiazione, di disponibilità verso gli altri e di misericordia. Gesù soffre, in ultimo termine, perché ha chiesto loro di riconoscere il suo carattere messianico e di arrendersi alla sua predicazione. Egli viene condannato per la pretesa di essere il Messia Figlio di Dio (cf. Mt 26, 64). In tutto ciò constatiamo che la santità e la giustizia di Cristo sono all'origine del conflitto con i peccatori. Non solo perché costoro non sopportavano la giustizia di Gesù, ma anche perché la sua figura santa costituiva un appello alla conversione, e spronava verso la sequela e la trasformazione dei discepoli secondo le nuove esigenze dell'amore di Dio e del Regno. Dinanzi a Gesù in Croce si compie perciò la parola del vangelo: "Egli è qui per la rovina e la risurrezione di molti in Israele, segno di contraddizione perché siano svelati i pensieri di molti cuori" (Lc 2, 34-35). La Croce giudica gli atteggiamenti. È rivelazione della misericordia ma anche giudizio sul peccato. La misericordia di Dio si rivela nell'invio del Figlio, nei suoi patimenti, i quali però rendono testimonianza del fatto che questa misericordia si oppone al peccato e punta verso un ristabilimento della vera dignità dell'uomo chiamato a diventare figlio di Dio.

In sintesi, questo primo momento o dimensione significativa della Passione, considera la volontà salvifica di Dio. Dio ha messo le basi della sua volontà di salvezza al di fuori di ogni possibile dubbio. Se il Padre è disposto a consegnare alla morte il Figlio Amato, se Egli è disposto anche a perdonare coloro che lo hanno ucciso, vuol dire che niente sfugge al suo desiderio di perdono e di salvezza. La Croce è in definitiva, il fondamento più profondo della volontà universale di Dio di giustificare i peccatori. Questa volontà, che ha il carattere di pura grazia nei confronti del peccatore (la grazia del perdono nel Figlio Crocifisso), non comporta tuttavia una rinuncia alla santità e alla giustizia ma segnala

le loro esigenze e costituisce inoltre un appello alla conversione del peccatore. La Croce infatti mira a salvare il peccatore ma compie anche il giudizio sul peccato.

ii) La passione di Cristo luogo della cancellazione del peccato.

Nella prima parte del corso abbiamo già illustrato il senso generale della mediazione salvifica di Cristo; essa costituisce la ricomposizione del mondo caduco nell'umanità di Gesù, la quale assumendo i diversi elementi della creazione e dell'ambito umano ridona loro il proprio posto secondo il disegno di Dio, purificandoli ed elevandoli a partecipare della salvezza. Cristo così riporta la creazione al suo senso e al suo fine, la restituisce al Padre.

In questa cornice, la Croce di Cristo attua la ricomposizione del mondo in quanto opera specificamente la cancellazione del peccato, il quale viene "assunto" da Cristo nell'atto storico della Croce, per essere distrutto nella sua innocenza e santità. Tale è, come abbiamo visto, la dottrina paolina. Come precisare meglio il senso di questa "assunzione del peccato"? Diciamo in primo luogo che il termine 'assunzione' si usa qui in senso analogico, per riferimento all'uso più normale di questo termine nella cristologia, che si riferisce di regola all'assunzione della natura umana. Cristo infatti è uomo perché ha assunto la natura umana, ma non si può dire che sia "peccatore" perché ha assunto il peccato. L'uso del termine, insisto, è analogico, e in questo senso la Sacra Scrittura usa altri termini che contribuiscono a stabilire tale distinzione, come per esempio quello di "portare" le nostre infermità o di "caricarsi" del nostro peccato³¹⁴. L'idea di fondo sembra essere questa: Cristo accetta volontariamente che i nostri peccati determinino radicalmente la sua vita per realizzare in questa condizione, e a partire da questa radicale dipendenza, la fedeltà totale al Padre. Gesù si consegna totalmente nelle mani dei peccatori, si sottopone di persona al loro colpevole operato e con ciò permette l'instaurazione di un profondo contatto della sua umanità con il peccato stesso degli uomini, che Egli soffre su di sé. Nell'esperienza poi di questo profondo contatto che lo conduce a una morte lacerante, Egli perdona di cuore i peccatori, spezzando in questo

³¹⁴ S. Pietro usa l'espressione: "per portare nel suo corpo i nostri peccati sul legno della Croce" (1 Pt 2, 24).

modo il cerchio del peccato e instaurando uno spirito nuovo che è nella perfetta giustizia al di là del peccato. Ciò è possibile in forza della carità e della grazia di Cristo, principi formali del suo perfetto perdono. Si può dire che, poiché la vita divina sostanziale è la fonte della grazia di Cristo, risale ad essa, in ultimo termine, l'azione di lavare e cancellare il peccato del mondo.

Questo aspetto è il nucleo fondamentale del mistero della Croce e quello in cui la partecipazione umana di Cristo viene messa più in evidenza. La Croce non è soltanto il mistero del Padre che non risparmia il proprio Figlio, ma è anche il mistero del Figlio fatto carne che si consegna alla morte per noi e per i nostri peccati. Una consegna che avviene nell'eterno presente divino con la disponibilità del Figlio Unigenito di essere inviato al mondo e attuarne la ricomposizione, ma che si prolunga nel tempo della vita di Gesù mediante la conformità abituale, più volte manifestata, alla realizzazione del disegno di salvezza per la via della Croce. Quest'ultimo aspetto sottolinea l'atto umano di Cristo, la valenza di esso in ordine all'adempimento della redenzione, per cui sebbene siamo salvati da Dio stesso, la redenzione non consiste in un atto immediatamente divino, ma Egli ci salva con i misteri della sua umanità, il che significa anzitutto con la libera consegna di se stesso alla morte per i nostri peccati³¹⁵. L'aspetto centrale della via di salvezza scelta da Dio è spirituale: la disponibilità incondizionata di Cristo ad assumere tutte le dimensioni umane, comprese quelle del peccato e della morte. Da questo centro hanno origine i misteri della sua carne il cui contatto con noi è vita e giustificazione.

È perciò conveniente soffermarsi a considerare l'atto redentivo di Cristo, accennando ai diversi aspetti che esso racchiude, in linea con quanto la Scrittura e la Tradizione della Chiesa hanno saputo scoprirvi. Per maggiore comodità nell'esposizione accorpriamo tali aspetti secondo le tre classiche prospettive della mediazione: sacerdotale, regale, profetica³¹⁶.

³¹⁵ Ne abbiamo parlato: Tema IV 1, b; 2, a.

³¹⁶ La distinzione non deve essere intesa con rigidità. Da una parte le figure del re, del sacerdote, e del profeta, non si riferiscono a tipologie perfettamente delimitate, e dall'altra alcuni degli aspetti di cui si parlerà possono convenire a più di una tipologia.

a) Prospettiva sacerdotale: Questa prospettiva fa leva sull'idea che Gesù morì per i nostri peccati. Esempio resta la formulazione della prima lettera ai Corinzi: "Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture" (1 Cor 15, 3). Non morì solo "a causa" del peccato, come se la sua morte fosse solo una 'conseguenza' del peccato; non morì neanche solo "in favore nostro", per ottenere semplicemente un "bonus salvifico" per noi, un titolo per giustificarci; ma Gesù accettò la morte per espiazione dei nostri peccati, cioè per cancellarli nella sua giustizia davanti al Padre. Egli offrì al Padre la sua vita per la remissione dei nostri peccati³¹⁷. Per questo motivo la morte di Gesù ha il carattere di sacrificio di espiazione. Egli è *hilasterion*: strumento di espiazione (Rm 3, 25). Come intendere questa espiazione? Essa è in rapporto alla dimensione verticale e filiale della cancellazione del peccato operata dalla Croce. Nell'evento della Croce la misericordia del Padre spinge Gesù a caricarsi dei nostri peccati, ad assumerli mediante l'instaurazione di un profondissimo contatto con loro, per immergerli nella carità del suo cuore. Ma questa carità ha necessariamente in Gesù una dimensione che riguarda il Padre³¹⁸, per cui il 'dolore' di Dio per il peccato umano è necessariamente dolore di Gesù per l'offesa fatta al Padre. Per questo motivo, la carità innocente di Cristo nella quale si estingue il peccato ha una dimensione di riparazione all'amore paterno di Dio, la quale trova espressione perfetta nell'oblazione della propria vita al Padre fatta da Gesù³¹⁹. Si ricordi qui il principio soteriologico che abbiamo stabilito altrove³²⁰: l'agire di Cristo come icona dell'amore salvifico del Padre

³¹⁷ Da sempre la Tradizione della Chiesa ha guardato la Croce in chiave di sacrificio per il peccato. Particolare importanza ha la dottrina agostiniana sul sacrificio di Cristo, pienamente recepita dalla tradizione medievale. Anche il Magistero della Chiesa si è pronunciato sul carattere sacrificale della Passione di Gesù. Il Concilio di Trento parla del decreto divino di offrire il proprio Figlio come vittima di propiazione (DS 1522), e dell'offerta di Cristo stesso al Padre sull'altare della Croce (DS 1740), pienamente efficace per la riconciliazione universale con Dio (DS 1513).

³¹⁸ Si ricordino le dimensioni 'iconica' e 'responsoriale' della mediazione di Gesù. Qui abbiamo a che fare con la seconda.

³¹⁹ "Al più grande peccato da parte dell'uomo corrisponde, nel cuore del Redentore, l'oblazione del supremo amore, che supera il male di tutti i peccati degli uomini" Giovanni Paolo II, *Dominum et Vivificantem*, 31.

³²⁰ Cf. Tema IV, 1, a

all'umanità porta necessariamente con sé la realizzazione della perfetta carità e giustizia nei confronti del Padre stesso (e viceversa). Gesù non potrebbe portare all'umanità l'amore di Dio in un modo che non fosse nello stesso tempo attuazione della giustizia verso il Padre. Perciò la carità di Gesù verso di noi chiama in causa la riparazione dei peccati e l'offerta della propria vita in cui essa si attua. Da un'altra prospettiva si può ancora dire che la misericordia di Dio non spinge solo al perdono dei peccati, ma, scegliendo che questo perdono avvenga per mezzo dell'assunzione del peccato in Gesù Cristo, costituisce Gesù in pegno di questa misericordia, in modo tale che l'amore al Figlio, che ha compiuto una così grande opera, sia come l'argine e la garanzia della misericordiosa fedeltà di Dio verso l'uomo. Cristo vittima di espiazione per i nostri peccati riunisce entrambi i significati, complementari del resto; la sua umanità è sempre memoria del Dio ricco di misericordia e riparazione per le offese umane.

Legata alla categoria biblica di espiazione ma proveniente dall'ambiente teologico della patristica latina è la categoria di soddisfazione, impiegata spesso per illuminare il senso dell'atto salvifico di Gesù. S. Anselmo e S. Tommaso ne hanno fatto una nozione portante della loro visione soteriologica³²¹. Si tratta di un modo di spiegare teologicamente l'efficacia salvifica della Passione di Gesù, avvalendosi dell'immagine della compensazione di una offesa. Soddisfare viene del latino *satis-facere*, cioè: fare abbastanza. S. Tommaso esprime il suo significato in questo modo:

“Soddisfa pienamente per l'offesa colui che offre alla persona oltraggiata qualcosa che egli ama in maniera uguale o superiore all'odio che ha per l'offesa subita. Ebbene, Cristo accettando la passione per carità e obbedienza offrì a Dio

³²¹ Nel Magistero della Chiesa il termine non appare fino al concilio di Trento, dove si afferma che “con la sua santissima passione Cristo (...) soddisfece per i nostri peccati” (Ss. VI, cp. VII; *Decr. De iustificatione*, (DS 1529)). Da allora è stato usato da Leone XIII, Pio XII, ecc. Quest'ultimo parla del sacrificio della Croce come soddisfazione sovrabbondante e infinita per i peccati del genere umano” (Cf. Enc. *Haurietis Aquas* II, 1, 15-V-1956) Giovanni Paolo II impiega pure l'idea nel n. 9 della sua prima Enciclica (RH), e la inserisce in un contesto di unione tra il Padre e il Figlio. Lui parla di “soddisfazione all'amore del Padre”.

un bene superiore a quello richiesto per compensare tutte le offese del genere umano”³²².

Questa prospettiva considera l'accettazione amorosa e obbediente della sofferenza ingiustamente subita da Gesù come un dono di compensazione per il peccato, qualcosa con un valore sufficiente per riparare l'offesa inflitta a Dio. Poiché sofferenza e morte sono, secondo la Scrittura, pena del peccato, l'adempimento volontario di questa pena da parte di Gesù è idoneo in stretta giustizia a cancellare il peccato³²³. La carità e la dignità di Cristo, la quantità delle sue sofferenze, la sua innocenza che lo rendeva libero dalla penalità della morte, garantiscono l'illimitata sovrabbondanza della compensazione offerta da Gesù; la quale si dice 'vicaria' in quanto non è necessaria a motivo dei peccati di Cristo (che non possono esistere per la sua dignità divina), ma è in rapporto soltanto ai peccati del genere umano del quale Egli è il Capo.

Il problema del linguaggio dell'espiazione e della soddisfazione.

L'uso di questo linguaggio non è esente da rischi. Dal punto di vista teologico i pericoli più comuni sono due, e sono spesso frutto di un modo imperfetto di considerare la mediazione di Gesù. I problemi sorgono quando si sposta l'asse del rapporto *tra Gesù e il Padre* per convertirlo in rapporto *tra l'umanità di Cristo e Dio*. Ciò può essere favorito dalla considerazione (corretta in se stessa) che Cristo è mediatore nella sua umanità, ma facilmente si rappresenta questa affermazione con l'indebita ipostatizzazione dell'umanità di Gesù. Il risultato è una mutilazione concettuale di Cristo, per cui si fa attenzione solo alla sua umanità e la si considera 'mediatrice' davanti a Dio. Sarebbe 'Essa' (l'Uomo del Dio-Uomo) a compiere con la morte l'espiazione dei peccati ed a dare

³²² S. Tommaso, *Summa Theologiae*, III, q. 48; a. 2.

³²³ In qualche modo un delinquente che espia la pena non è più socialmente colpevole e può essere riammesso nella comunità. Che questa visione si distingua da quella dei riformatori protestanti lo abbiamo già detto in IV, 2, b) 1. Infatti, l'assunzione della pena soddisfattoria non è assunzione della punizione del peccato e non origina perciò una vera e propria sostituzione nella punizione. Le due idee non sono equivalenti: “Ille proinde qui, sine ullo debito, poenam peccati assumit ex mera pro reo charitate, dici sane potest aliquo modo punire pro alio, nam patitur materialiter poenam alii debitam, sed tamen illa poena non habet pro illo rationem poenae” P. Galtier, *De Incarnatione et Redemptione*, Beauchesne, Paris 1926, p. 398.

soddisfazione alla Maestà Divina. Una simile prospettiva costringe l'opera di salvezza entro lo schema dinamico: Dio->Umanità di Cristo->Dio: cioè, Dio invia Cristo (uomo) per procurarsi una soddisfazione. Il che origina diverse forme di "cortocircuito", per esempio pensare che Gesù soddisfa se stesso (come uomo soddisfa e come Dio riceve la soddisfazione) o che Dio si 'autosoddisfa'. Il Selberg notava questo rischio quando scriveva: "il Dio buono perdona, il Dio giusto esige soddisfazione; il Dio buono provvede lui stesso la soddisfazione al Dio giusto; e così la misericordia gratuita diventa contemporaneamente un bene pagato adeguatamente. È una combinazione stupefacente!"³²⁴. Il secondo pericolo si nutre di solito dello stesso tipo di errore sulla natura della mediazione di Gesù. Consiste nel pensare l'espiazione o la soddisfazione come qualcosa che compie il Figlio e la presenta al Padre, senza che venga adeguatamente indicata l'azione del Padre operante in quella di Gesù. Si approda allora a una sorta di 'schizofrenia' divina, con un Dio diviso tra collera e misericordia. Già S. Agostino avvertiva già il problema: "Bisognerà forse pensare che, essendo Dio Padre adirato contro di noi, vide morire il suo Figlio per noi e placò la sua ira contro di noi? Ma, allora che significa ciò che dice S. Paolo? Come risponderemo a quella domanda? Se Dio è per noi, non ci donerà forse tutto? Il Padre se non fosse già stato placato, avrebbe consegnato il suo proprio Figlio per noi?... No, il Padre ci ha amato per primo e spontaneamente e a causa di noi non risparmia per noi il suo proprio Figlio e lo consegna alla morte"³²⁵.

Questi problemi possono essere superati evitando l'indebita ipostatizzazione dell'umanità di Gesù in modo da considerare le persone (Padre - Figlio) anziché le nature (Dio - uomo), e non dimenticando la duplice valenza della mediazione di Cristo: iconica, per la quale Egli è sempre portatore della misericordia del Padre, e responsoriale, per cui la carità di Cristo si rivolge sempre necessariamente al Padre, e origina rispetto al peccato le dimensioni di riparazione, espiazione e soddisfazione. L'una non si può dare senza l'altra, perché entrambe sono intrinsecamente radicate nella Persona del Verbo. Se non si vuole incorrere in sterili aporie, l'opera di salvezza deve essere sempre concepita nell'ambito dell'agire economico del *Dio Trino*. Non si deve dimenticare che Dio non è solo 'natura una' ma anche 'comunione di persone'.

³²⁴ Cit. da Z. Alszeghy- M. Flick, *Il mistero della Croce*, Queriniana, Brescia 1984, p. 124.

³²⁵ S. Agostino, *La Trinità*, XIII, XI, 15; cit da B. Sesboüe, *Gesù Cristo, l'unica mediatore*, o.c., p. 70.

b) Prospettiva regale: Questo aspetto dell'atto redentore di Cristo mette in luce il carattere di servizio e di abnegazione di Gesù in nostro favore. L'atto redentivo è un atto di carità e di servizio verso l'uomo, è 'servizio redentivo', il che fu adeguatamente espresso da Gesù nella lavanda dei piedi dei discepoli e nel discorso del Buon Pastore. Gesù donò la sua vita per noi, seguendo la regola dell'amore che è sempre pronto a sacrificarsi per l'amato. Nella Scrittura risuona spesso questo motivo: "Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici (Gv 15, 13); "a stento si trova chi sia disposto a morire per un giusto (...) Ma Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi" (Rm 5, 7-8). Nel discorso del Buon Pastore, Gesù afferma che Egli non fuggirà dinanzi al lupo ma è pronto a dare la vita, per i discepoli (Gv 10, 11-13). L'atto redentivo è dunque dono della propria vita da parte di Gesù, nella linea dell'amore generoso che rinuncia a se stesso per rendere la strada spedita agli altri. Tutta la vita di Gesù è per noi, in nostro favore, e la sua morte sancisce il motivo della sua vita. La predicazione di Gesù lascia posto al gesto, al dono di sé, per stabilire l'impero del servizio incondizionato agli uomini. La Croce indica il modo della regalità di Gesù, che consiste nell'impero dell'umiltà e del dono di sé, e apre la strada a un simile atteggiamento da parte dei discepoli: "I capi delle nazioni dominano su di esse e i grandi esercitano su di esse il potere. Non così dovrà essere tra voi; ma colui che vorrà diventare grande tra voi, si farà vostro servo, e colui che vorrà essere il primo tra voi, si farà vostro schiavo" (Mt 20, 25-27). Questo amore poi diventa intercessione e richiesta al Padre di conservare i discepoli nella verità (Gv 17). Gesù fa presente al Padre il suo amore, perché il Padre non permetta alle forze di Satana di avere ragione dei discepoli³²⁶. Ciò che cancella qui i peccati dei discepoli è l'amore che Gesù ha per loro, amore che non teme di esporsi all'azione dell'odio e della violenza per aprire la strada del dono di sé superando ogni egoismo.

La regalità dell'atto redentivo è completata da altre categorie come il combattimento vittorioso di Cristo e i temi della redenzione e del riscatto. Per fare dono di sé Gesù ha dovuto superare la paura della

³²⁶ "Per loro io consacro me stesso, perché siano anch'essi consacrati nella verità" (Gv 17, 19).

sofferenza e della morte, l'attaccamento alla propria vita e gloria, così radicati nella natura umana; Egli si è lasciato umiliare davanti a tutti. Gesù è salito in Croce vincendo tutte queste tentazioni mediante le quali il diavolo tiranneggia l'uomo. Esse, in certo senso erano già state vinte nell'episodio del deserto, ma non definitivamente, come accade nel momento della Croce. Gesù ha dunque combattuto il potere del diavolo e si è rivelato vittorioso: ha vinto il diavolo e ha vinto il mondo (cf. Gv 16, 33)³²⁷. In questo senso Gesù ci ha riscattati sconfiggendo l'avversario che ci teneva prigionieri: ci ha "liberati dal potere delle tenebre" (Col 3, 13), dalla maledizione della Legge (Gal 3, 13), dalla "condotta vuota ereditata dai padri" (1 Pt 1, 18). A questi temi fa eco la metafora dell'acquisto, il cui scopo è, tra l'altro, di sottolineare la qualità dell'atto di redenzione, il valore del dono di sé fatto da Gesù. S. Paolo afferma che "siamo stati comperati a caro prezzo" (1 Cor 6,20; 7,22); e nell'Apocalisse si dice che Gesù ha acquistato con il suo sangue uomini di ogni tribù e lingua e popolo e nazione (cf. Ap 5,9). Queste idee sottolineano il carattere oneroso dell'atto regale di Gesù ma anche mettono in luce il suo grande valore. Gesù ha pagato di persona un prezzo molto elevato e la vittoria gli è costata la vita. Si presenta dunque la Croce come un atto di distacco e superamento delle potenze avverse all'uomo.

Tutti i precedenti punti di vista hanno un sottofondo comune che può essere espresso con la categoria teologica di 'merito'. Il merito si riferisce alla qualità morale dell'atto redentore e al corrispondente premio che nell'ordine morale accompagna le buone azioni. L'amore sforzato da Gesù merita un frutto: "se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto" (Gv 12, 24), e il suo combattimento gli guadagna alla fine un bottino: Paolo parla del "corteo trionfale di Cristo" (Col 2, 15). Frutto, premio, ricompensa. A questo si pensa dicendo che Gesù ha meritato la nostra salvezza. Con questa categoria si vorrebbe sintetizzare la bontà degli atti realizzati liberamente.

³²⁷ Il tema della vittoria di Gesù legato al suo combattimento è ben presente nella Scrittura. Gesù ha vinto il diavolo; è l'uomo forte capace di sconfiggere l'avversario (cf. Lc 3, 27); è Colui che "ha spogliato i principi e le potenze" e ne ha fatto pubblico spettacolo (Col 2,14-15). Gesù è il Buon Pastore che combatte contro il lupo per l'incolumità delle pecore (Gv 10); l'Apocalisse assegna la vittoria all'Agnello immolato.

'Bene ardito' e 'libertà' sono le componenti degli atti di merito³²⁸. Ma davanti a Dio, le opere sono veramente buone, e quindi meritorie quando portano il sigillo divino, quando partecipano della sua vita intima. Perciò nella teologia della grazia il merito viene assegnato soltanto alle opere realizzate nell'amicizia con Dio. Nel caso di Gesù però, tutte le sue opere partecipano della vita intima di Dio, sono informate dalla grazia divina e perciò appropriate per rivelare l'amore di Dio. Le opere di Gesù non solo possiedono un elevato valore morale, ma esprimono visibilmente l'amore di Dio alle creature e manifestano l'intimità divina. Il merito di Cristo esprime dunque la pienezza di santità che riflettono le sue opere, causa di intima gioia per il Padre³²⁹. In questo senso la Passione è massimamente meritoria. Essa realizza il progetto del Padre nel quale brilla la gloria dell'amore di Dio. Il valore morale della Passione è fondato sul fatto che Cristo la compie liberamente e mosso dalla perfetta comunione e obbedienza al Padre e dall'amore per noi. Il fatto che tale consegna sia molto ardua accresce il suo valore e rende la Passione specialmente atta a ottenere la nostra salvezza. Gesù riceve in premio le moltitudini perché ha consegnato se stesso alla morte (cf. Is 53, 12).

c) Prospettiva profetica: Questa prospettiva legge la morte di Gesù con le categorie della fedeltà e della testimonianza. Cristo è "il testimone fedele" (Ap 1, 4), è venuto a "rendere testimonianza alla Verità"³³⁰: Egli si consegna alla morte per affermare la verità che ha predicato e vissuto e che è contrastata con violenza dagli avversari: la verità su Dio, Padre di Gesù Cristo e dei credenti; sull'uomo chiamato ad essere figlio di Dio

³²⁸ Nel linguaggio comune si parla di merito quando si realizza volontariamente una buona azione che comporta uno sforzo o una fatica. L'agente si rende allora creditore di una ricompensa o di un premio, sia pur soltanto l'espressione di stima o di ringraziamento. Tuttavia, il merito non deriva dall'aspetto più o meno oneroso dell'opera compiuta ma dalla sua bontà, cioè, dal fatto che l'azione sia ordinata a Dio. Cf. S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q, 21, a. 4.

³²⁹ In questo senso le opere di Cristo non sono meritorie soltanto ma costituiscono soprattutto la sorgente del merito stesso dei credenti, di cui è il Capo; le nostre opere possono avere un merito davanti a Dio nella misura in cui si assomigliano alle opere di Cristo, cioè nella misura in cui partecipano alla vita intima di Dio.

³³⁰ "Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce" (Gv 18, 37).

nella sequela di Gesù; sul peccato, che consiste nel rifiuto del Figlio inviato nel mondo per la salvezza. Il desiderio di testimoniare fino in fondo il suo messaggio, la novità dell'amore paterno di Dio che chiama tutti, poveri e peccatori compresi, al suo banchetto, che chiede la docile conversione del cuore, conduce Gesù alla morte. Dinanzi all'opposizione dei giudei che minacciano di togliergli la vita, Gesù si rende disponibile a sigillare la verità col suo sangue. Egli rimane fedele alla sua missione senza lasciarsi condizionare dalle circostanze, delle avversità o dalla paura. Gesù costituisce così il culmine della linea dei vari profeti dell'AT e dei molti giusti che hanno pagato con la vita la giustizia e fedeltà a Dio. È il significato che potremmo chiamare martiriale³³¹, secondo il quale l'estrema fedeltà alla giustizia è rivelazione e garanzia dell'autenticità divina della missione e del messaggio.

In questo senso la Croce, in quanto è frutto di un estremo confronto, divide l'operato di Gesù da quello dei suoi accusatori e carnefici. La Risurrezione di Gesù mostra chi aveva ragione, anche se ciò si poteva già capire dall'andamento del processo e dall'intera contesa suscitata dai giudei. Gesù Cristo è il Santo, il Giusto (At 3, 14), crocifisso per mano di "uomini empi" (At 2, 23). Pietro nel secondo discorso degli Atti può rivolgersi ai giudei in questi termini: "voi avete rinnegato il Santo e il Giusto, avete chiesto che vi fosse graziato un assassino e avete ucciso l'autore della vita (...) Pentitevi dunque..." (At 3, 14-15). Chi si è schierato con Gesù e lo accompagna nella prova estrema della Croce è dalla parte di Dio ed è, come Gesù, giusto: chi lo tradisce e rinnega, lo accusa e condanna, o lo abbandona alla sua sorte si oppone alla causa di Dio e del suo Regno. La Croce è dunque giudizio: sul peccato e "sul principe di questo mondo", come nota S. Giovanni (Gv 16, 11). E il giudizio stabilito dalla Croce si prolunga nel tempo della Chiesa, durante il quale non sono risparmiate al discepolo ostacoli e prove. In ogni tempo l'accoglienza della Croce di Gesù e di quella personale costituisce il segno della vera autenticità cristiana, che fa riconoscere il vero e il finto

³³¹ Questo modo di vedere appare particolarmente sottolineato nel *corpus* lucano, per es. nel discorso di Stefano al sinedrio dove la morte di Gesù si vede sulla scia dei giusti dell'AT perseguitati e uccisi (At. 7, 51-52), e con una maggiore dimensione di rivelazione nel racconto giovanneo della Passione e nel suo sviluppo nell'Apocalisse (cf Gv 18, 37; Ap 1, 5; ecc.).

discepolo: "fratelli, guardate a quelli che si comportano secondo l'esempio che avete in noi. Perché molti, ve l'ho già detto più volte e ora con le lacrime agli occhi ve lo ripeto, si comportano da nemici della croce di Cristo (...) tutti intenti alle cose della terra" (Fil 3, 17-20). L'atto redentivo di Gesù purifica il discepolo da quanto non appartiene al progetto divino. La Croce caratterizza l'identità del discepolo; si è cristiani nel segno della Croce.

La mediazione salvifica della Croce opera la salvezza secondo tutti questi significati (senza escludere altri). La volontaria consegna di Gesù alla morte è una grande affermazione dell'amore salvifico di Dio. Un'affermazione spiccatamente filiale, visto che ha come autore il Figlio di Dio. Gesù dirige tutte le forze della sua umanità a restituire l'uomo all'amore paterno di Dio e a prepararlo ad accogliere la sua misericordia. Anzitutto Egli introduce la misericordia del Padre nel cuore del peccato, il che comporta l'eliminazione di quest'ultimo. Questo è l'atto redentivo, nel quale abbiamo cercato di distinguere tre aspetti: quello profetico, secondo il quale Gesù smaschera il peccato e stabilisce la verità sul disegno divino; quello regale mediante il quale Gesù supera e annienta le potenze -interne o esterne all'uomo- che spingono l'uomo al peccato; quello sacerdotale che cancella il peccato nell'offerta sacrificale di Gesù. Considerata nell'insieme la triplice forma della mediazione di Gesù ha un senso unitario: mira alla scomparsa del peccato dall'orizzonte umano, e alla successiva integrazione delle conseguenze del peccato, che sono la sofferenza e la morte, tra i mezzi di salvezza. L'efficacia redentrice dell'atto salvifico di Gesù può essere espressa con molte categorie: il sacrificio espiatorio, la proesistenza di Gesù, la testimonianza fedele, la soddisfazione, il combattimento e il riscatto, l'acquisto, il merito, il giudizio, la purificazione; l'elenco si potrebbe certamente allungare. Queste idee colgono aspetti diversi dell'atto redentivo, benché non tutti abbiano la stessa importanza o centralità. Tutti però contribuiscono ad indicare il senso della Passione di Gesù, vale a dire il fatto che Gesù, assorbiti i nostri peccati nella sua innocenza, può coinvolgere in un unico abbraccio Dio e l'umanità e ottenere una sovrabbondante giustificazione per l'uomo.

iii) Sintesi: Dio salva il mondo nell'amore filiale di Cristo.

In questa lunga sezione ci siamo soffermati sulla redenzione dell'uomo per la via della Croce. Perché è morto Gesù? Perché Dio ha ritenuto opportuno inviare il proprio Figlio alla morte per salvarci? Perché ha voluto/permesso la Passione?

Il nostro tentativo di chiarimento si è articolato in due momenti: da una parte la Croce è conveniente per rivelare la volontà salvifica di Dio, il suo amore paterno (misericordioso e giusto) che vince qualsiasi ostacolo per salvarci, per essere davvero nostro Padre, e dinanzi al nostro rifiuto arriva a consegnare il proprio Figlio. Il Figlio dato è il segno e la garanzia di questo impegno del Padre. La sua misericordia non può mai venir meno. D'altra parte, la Croce è conveniente perché fa sgorgare dal cuore di Cristo un amore riparatore, quell'amore giusto che si oppone efficacemente al peccato e lo elimina, un amore veramente filiale.

Questi due momenti non si possono separare: la volontà salvifica di Dio, il suo desiderio di grazia per gli uomini si dà in Cristo, nel dare il suo Figlio, e quindi in ciò che esso comporta, cioè, lo sgorgare dal cuore di Cristo di questo amore filiale, che trova il modo di assumere il peccato e cancellarlo. Non è al di fuori della perfetta risposta di Cristo che il Padre ci accorda la salvezza, ma è nella perfetta risposta di Gesù che il Padre si dice disposto a perdonare tutto e sempre (rispettando ovviamente la libertà umana che deve voler essere perdonata).

Un esempio di ciò che intendiamo dire con l'espressione "nella perfetta risposta di Gesù il Padre ci salva" si può avere dal sacramento della penitenza. Dio ci perdona nel sacramento, che richiede la contrizione, la manifestazione del peccato, la valida assoluzione del sacerdote con il proposito di compiere la penitenza. Questi elementi compongono un insieme, ciò che si è soliti chiamare *l'essenza* del sacramento. Per volontà di Gesù il cristiano riceve il perdono divino in questo sacramento e non al di fuori di esso. In modo analogo Dio giustifica gli uomini non al di fuori dell'amore di Cristo che si misura sulla Croce con il peccato, ma *in* questo atto di amore³³².

³³² Si potrebbe obiettare a questa analogia che il sacramento della penitenza costituisce solo la *via ordinaria* del perdono di Dio, ma che potrebbero esistere delle circostanze in cui Dio perdona il peccato al di fuori del sacramento. Tuttavia molti pensano che, per quanto il Signore possa perdonare il peccato senza l'avvenuta

La Croce, quindi, si rende conveniente nel disegno di Dio per opporre veramente al peccato il suo antidoto, la filiazione di Cristo. La giustificazione dei nostri peccati avviene proprio in questo atto di amore filiale di Gesù, nella solidarietà di questo amore verso l'uomo e nell'opposizione di esso verso il peccato, verso ogni peccato, verso tutti i peccati. Questo atto che svela fin dove arriva la volontà salvifica di Dio, e fin dove arriva l'amore di Gesù al Padre e ai peccatori, è l'atto della nostra giustificazione. Ci apre la possibilità di una vita filiale.

Resta da dire, infine, che l'opera di salvezza attraverso la Croce è allo stesso tempo *tutta della Trinità e tutta di Cristo*. Perché contemplando la Croce dobbiamo dire che tutto è grazia, che il nostro perdono è dovuto tutto all'amore del Padre che dona il suo Figlio, che gli comunica anche la pienezza di santità onde possa sgorgare il suo amore filiale, che trionfa sul peccato. Ma allo stesso tempo tutto è dovuto a Cristo, alla sua mediazione umana, all'amore filiale che lui manifesta al Padre e agli uomini. Tutto è merito di Cristo e a Lui dovuto: la nostra salvezza è un'opera umana, del Verbo fatto carne che ha distrutto il peccato con la carità del suo cuore umano. Infine, questa centralità della carità del cuore umano di Gesù nell'atto redentivo chiama anche in causa lo Spirito Santo, il quale è all'origine della grazia di Cristo e modella la carità del suo cuore. La Scrittura dice a questo riguardo che Gesù "con uno Spirito eterno offrì se stesso senza macchia a Dio" (Eb 9, 14), il che significa che "lo Spirito Santo agì in modo speciale in questa assoluta autodonzione del Figlio dell'uomo, per trasformare la sofferenza in amore redentivo"³³³.

3. La Morte di Cristo, consumazione irrevocabile del suo amore.

La Passione sofferente di Cristo culmina nella sua morte. Come in ogni altro uomo la morte di Cristo consiste nella privazione della sua vita umana, ovvero *nella separazione dell'anima dal corpo*. Questo rimane nel

ricezione del sacramento, questo è perdonato misteriosamente per la virtù del sacramento (o per essere più precisi in forza della relazione al sacramento che il penitente possiede: si consideri p. es. la dottrina del *votum sacramenti*).

³³³ Giovanni Paolo II, Enc. *Dominum et Vivificantem*, n. 40. Considereremo questi aspetti nella sezione VIII, 3, a).

sepolcro mentre l'anima di Cristo discende agli inferi. Tuttavia, *la sua Persona divina ha continuato ad assumere la sua anima e il suo corpo* separati tra di loro dalla morte, perché entrambi appartengono al Verbo ed esistono in Lui³³⁴.

Teologicamente *con la morte di Cristo si consuma la sua prova*. Che Cristo sia giunto fino alla morte indica che *la sua prova è stata totale*, che ha un carattere di totalità e di completezza. Gesù non può esser provato oltre, perché la sua natura umana non è capace di più. Assieme a questo carattere di compiutezza, *la morte di Cristo esprime anche il carattere definitivo e irrevocabile del suo gesto di amore*, della sua testimonianza alla Verità e della sua fedeltà a Dio e agli uomini. La sua missione ha avuto luogo durante la sua vita, ed è stata particolarmente provata con le sofferenze della Passione. Arrivare fino alla morte nella prova significa perciò che questa è *unica e irripetibile*, e, dunque, che la fedeltà di Cristo è *irrevocabile*, poiché giunge a quel punto di non-ritorno umano che si inaugura con la morte. La Sacra Scrittura usa perciò l'espressione "*ephápax*" -una volta per tutte/una volta per sempre³³⁵- per indicare che Gesù ha esaurito ogni possibile gesto di offerta e di dono per noi nella sua consegna pasquale.

Perciò nella morte si può riassumere il senso dell'intera vita di Gesù. In realtà, la carità e l'obbedienza di Cristo comprendono l'intera vita del Salvatore. La passione ne è *la manifestazione suprema*, il culmine dell'obbedienza e del culto verso Dio in favore nostro; con la morte questo culmine dell'amore viene definitivamente sancito:

³³⁴ Tale è infatti la dottrina comune a partire dai Padri Cappadoci, che intendono che l'unione ipostatica, una volta compiuta, non poteva venir meno. Cf. J. Galot, *Gesù Liberatore*, o.c., p. 333. Secondo il Catechismo della Chiesa Cattolica questa verità può essere letta nell'insegnamento degli Apostoli che applicano a Cristo le parole del Salmo 16. Così Pietro: "Ma Dio lo ha risuscitato, sciogliendolo dalle angosce della morte, perché non era possibile che questa lo tenesse in suo potere. Dice infatti Davide a suo riguardo: "Contemplavo sempre il Signore innanzi a me; poiché egli sta alla mia destra, perché io non vacilli. Per questo si rallegrò il mio cuore ed esultò la mia lingua; ed anche la mia carne riposerà nella speranza, perché tu non abbandonerai l'anima mia negli inferi, né permetterai che il tuo Santo veda la corruzione". (At 2, 24-27). I giudei ritenevano che la corruzione si manifestasse a partire del quarto giorno. Il fatto che Gesù sia risorto il terzo giorno può essere visto come un segno dell'impossibilità di una sua corruzione dovuta all'unione ipostatica. Cf. CCC 627.

³³⁵ Cf. Rm, 6, 10; 1 Cor 15, 6; Eb 7, 27; 9, 12; 10, 10.

"L'uomo ha il potere di donarsi durante tutto il corso della propria vita: prima della morte ciò che dedica a Dio è la sua attività; nell'ora della morte gli offre *il principio stesso di quella attività*, la sostanza del suo spirito. La morte è il dono di sé che si potrebbe definire sostanziale, distinguendolo da tutti gli altri doni precedenti che consistevano nelle opere più che nello stesso essere. Certamente donando la sua attività, il suo pensiero e il suo sentimento, una persona dona veramente se stessa, ma nella morte, più che donarsi in una serie di atti, *si dona direttamente nel suo essere*"³³⁶.

Questa idea illumina *il rapporto tra il valore salvifico della vita di Cristo e il valore salvifico della sua Passione e Morte*. Tutta la vita di Cristo è salvezza per noi, cioè, rivelazione di Dio e instaurazione della sua comunione con l'umanità. Ma questa opera si condensa ed è resa perenne proprio nell'evento della morte. Attribuire perciò la nostra salvezza alla morte di Cristo non significa riferirsi isolatamente a questo mistero, ma indicare in una parola tutta la missione salvifica di Gesù. La morte come momento del passaggio di Cristo al Padre è anche quello della sua definitiva donazione salvifica per gli uomini.

4. *La sofferenza di Cristo e la sofferenza del cristiano.*

In questo contesto non è possibile parlare della sofferenza con sistematicità e completezza. La sofferenza appartiene al gruppo dei grandi misteri cristiani: Dio, l'uomo, la creazione, il peccato, ecc. Perciò l'intenzione di questa breve esposizione è soltanto quella di approntare qualche considerazione nella linea delle riflessioni sulla Passione e Morte di Cristo sin qui realizzate che possa illuminare il mistero della sofferenza e facilitare una migliore comprensione.

Dai dati dell'AT noi avevamo tratto alcune indicazioni: *la sofferenza è frutto del peccato*. È come il segno della lontananza da Dio dopo il peccato inciso sulla realtà, dell'esistenza sotto l'influsso del peccato. L'uomo, creatura di Dio, constata in se stesso delle leggi che si oppongono alla sua finalità e lo conducono verso la disgregazione e il male. *La sofferenza ha senso quindi in un mondo segnato dal peccato*. Ma Dio può servirsi di questo segno per la salvezza degli uomini. Così le sofferenze del popolo lo

³³⁶ J. Galot, *Gesù Liberatore*, LEF, Firenze 1978, p. 265.

rendono conscio di esser caduto nell'infedeltà e lo guidano al ravvedimento. Perciò, *la sofferenza malgrado la sua negatività è un segno misericordioso, che può spingere verso la salvezza*. Ed è in questo contesto che trova una certa risposta nell'AT il problema della sofferenza del giusto. Secondo l'AT essa è permessa con il doppio significato di prova e di espiazione, prova del giusto ed espiazione dei peccati di altri, i quali hanno una naturale solidarietà con il giusto. La salvezza del giusto e di coloro che sono solidali con lui può perciò essere uno dei frutti della sofferenza.

Riassumendo, dunque, la sofferenza e la morte benché siano di per sé segni del peccato possono diventare strumenti di salvezza.

La Passione e Morte di Gesù *confermano questa polarità e ambivalenza della sofferenza*:

a) Da una parte si conferma che *la sofferenza e la morte sono segni del male*. Nel caso di Cristo esse sono prima di tutto il frutto del peccato di coloro che lo crocifiggono, peccato che non può essere stato voluto da Dio. Poiché, come abbiamo detto, la Croce è giudizio sul peccato, essa comporta in se stessa anche un rigetto della sofferenza e della morte in quanto entrambe sono frutto del peccato. Sappiamo infatti che entrambe sono destinate a scomparire e non parteciperanno alla consumazione gloriosa del Regno: Gesù è venuto perché potessimo avere la vita e non la morte.

In questo senso si spiega il combattimento di Gesù contro la sofferenza e la morte che si mostra nelle guarigioni da Lui operate e in diversi miracoli (la moltiplicazione dei pani, la risurrezione di Lazzaro, ecc). Nell'azione terrena di Gesù il combattimento contro il peccato è unito al combattimento contro la sofferenza, almeno in certe sue forme.

Questa lotta tuttavia si compie nel rispetto della libertà umana. La *persuasione* contro il male e i suoi derivati che Gesù è venuto a portare nel mondo è questo: persuasione, introduzione libera nel bene, invito alla casa del Padre. Perciò, il combattimento di Gesù contro il male non annichilisce il male stesso. Per cacciare definitivamente la sofferenza dal nostro mondo di peccatori, Dio avrebbe dovuto togliere all'uomo la libertà di opporsi a Lui ma ciò non sarebbe stato un bene per noi. Dio ama la nostra libertà, desidera che siamo noi a volere internamente il

bene, come buoni figli di Dio. Ma questo significa che il male e la sofferenza continueranno ad esistere finché continuerà ad esistere il peccato, la condizione peccatrice dell'uomo³³⁷.

b) E qui s'inserisce *l'altro polo della visione cristiana della sofferenza*. Cristo accetta, accoglie la sofferenza presente nella sua missione. Quest'ultima, in quanto rivolta ai peccatori, non potrà svolgersi fino in fondo senza venire a contatto con la sofferenza e la morte. *Gesù perciò accetta di svolgere la propria missione nella sofferenza, e include così la sofferenza nell'ambito della sua missione salvifica*. Questa sofferenza non proviene da Gesù stesso, né direttamente dal Padre, ma dal mondo segnato dal peccato, da Satana e dai peccatori. Ma siccome il mondo è intriso di essa, *la missione di Cristo non può che venirvi a contatto*, e in modo capitale. Gesù la accoglie nell'amore, la offre al Padre per la nostra salvezza e le conferisce così un senso diverso: *la sofferenza diventa allora via, strada di salvezza*. Ciò che prima era frutto del peccato può adesso essere cammino di salvezza.

A quale condizione? *A patto che essa possa essere accettata come espressione della fedeltà a Dio e della fedeltà agli uomini*, come quella di Cristo. Spesso la sofferenza non può o non deve essere eliminata, sia perché la troviamo sulla nostra strada senza poter rimuoverla, sia perché diventa chiaro che quella sofferenza appartiene all'adempimento dei nostri doveri o della nostra missione. In entrambi i casi la sofferenza è espressione di fedeltà alla volontà di Dio e resta nel suo progetto a causa del valore di purificazione che essa possiede. E poiché l'uomo è sempre bisognoso di purificazione, egli può liberamente servirsi di forme di sofferenza per crescere nell'amore di Dio, come è il caso della penitenza e della mortificazione. In tutti questi casi, la sofferenza del cristiano, unita a quella di Cristo, diventa espressione di fedeltà a Dio e perciò mezzo di salvezza.

Questo non significa esaltare la sofferenza in generale, il che costituirebbe una forma di masochismo, ma solo in quanto la sofferenza può essere espressione della fedeltà. Così s'illuminano tanti dolori: la donna sposata che non è corrisposta dal marito o che, abbandonata, persevera nella fedeltà alle leggi divine; la scomparsa di un familiare o di un amico; la malattia, anche quando è

³³⁷ La parabola del grano e della zizzania (Mt 13, 24-30) ha forse di mira questa tematica.

conseguenza di precedenti sbagli o peccati... L'accettazione di tutto ciò può essere espressione della nostra fedeltà a Dio e agli altri; può essere salvifica se vissuta all'interno di questo rapporto di carità. La sofferenza non è risparmiata, ma acquista un senso nuovo, un senso che permette di gioire in mezzo al dolore. Allora è strumento che purifica e santifica.

La polarità viene quindi spiegata: ciò che era segno di morte e disgregazione in corrispondenza al peccato, continua ad esserlo, e perciò è qualcosa da cancellare, da rimuovere nella misura del possibile, cioè nella misura in cui nel rimuoverlo, non si agisca contro -o si ostacoli- l'amore di Dio o del prossimo. È appunto questo amore ciò che assegna un senso salvifico alla sofferenza implicata nell'esercizio dell'amore stesso, e la fa diventare via di salvezza, prova e perfezione dell'amore. Più s'intende andare avanti per la strada dell'amore a Dio e al prossimo più si fanno presenti le varie forme di sofferenza, e più si può dire di loro che appartengono al disegno paterno di Dio per noi.

Spetta dunque alla virtù della prudenza il compito pratico di scegliere i modi di regolarsi nei confronti della sofferenza, sia per accoglierla come manifestazione della volontà di Dio per noi, sia per lottare contro di essa in quanto frutto del peccato nel mondo, dell'ingiustizia individuale o delle "strutture di peccato". Dalla Croce di Cristo noi sappiamo che le armi per questo secondo compito sono le armi dell'amore e della persuasione e non le armi della violenza. L'amore tuttavia contiene la giustizia e il diritto, non contiene invece l'odio. Se, malgrado tutto, le armi dell'amore non riusciranno a prevalere su quelle dell'odio e dell'ingiustizia nelle particolari situazioni storiche, non per questo l'amore sarà stato sconfitto. Ciò che il cristiano non riuscirà a togliere al potere del male con queste armi lo dovrà lasciare al giudizio di Dio; quel giudizio che si è operato sulla Croce e si è rivelato nell'esaltazione di Cristo.

TEMA VII: IL MISTERO PASQUALE (II):

L'ESALTAZIONE DI CRISTO.

Lectures consigliate: N. T. Wright, *La realtà trasformativa della risurrezione dei corpi*, in M. Borg - N. T. Wright, *Quale Gesù? Due letture*, Claudiana Brescia 1999, pp. 141-159; F. Ocariz, *La Risurrezione di Gesù Cristo e la nostra risurrezione*, in ID., *Natura, grazia e gloria*, Edusc, Roma 2003, pp. 318-342.

1. La discesa agli inferi, la salvezza introdotta nel regno dei morti.

L'anima di Gesù è discesa agli inferi nel periodo di tempo che media tra la sua morte e la risurrezione. Questa affermazione compare nella Scrittura, in alcuni testi, che del resto sono di difficile interpretazione. Tra di essi spicca soprattutto 1 Pt 3, 18-20:

“Anche Cristo è morto una volta per sempre per i peccati, giusto per gli ingiusti, per ricondurvi a Dio; messo a morte nella carne, ma reso vivo nello spirito. E in spirito andò ad annunziare la salvezza anche agli spiriti che attendevano in prigione; essi avevano un tempo rifiutato di credere quando la magnanimità di Dio pazientava nei giorni di Noè, mentre si fabbricava l'arca, nella quale poche persone, otto in tutto, furono salvate per mezzo dell'acqua”.

Questo testo è sicuramente uno dei più difficili da interpretare nella Scrittura³³⁸.

Ugualmente in Atti 2, 31 si trova l'affermazione che Cristo scese nello *sheol* o luogo dei morti. Gli si applicano infatti nel discorso di Pietro le parole del salmo 16: “non abbandonerai l'anima mia negli inferi, né permetterai che il tuo santo veda la corruzione”. *L'Adè* (greco) o lo *sheol* (giudeo) è il soggiorno dei morti situato nelle regioni inferiori della terra.

³³⁸ Cf. J. Galot, *Gesù liberatore*, o.c., p. 330.

Anche a questo sembra alludere S. Matteo quando pone sulla bocca di Cristo la predizione che il Figlio dell'uomo dovrà rimanere per tre giorni e tre notti nel cuore della terra, come rimase il profeta Giona nel ventre del pesce (Mt 12, 40). Tuttavia è difficile ricavare da questi testi dati che vadano più lontano del fatto della credenza in una discesa agli inferi di Cristo. Ciononostante il tema della discesa di Gesù e del suo significato salvifico fu molto vivo sin dal primo secolo.

La discesa agli inferi è in primo luogo in sintonia con l'affermazione della vera realtà del corpo di Cristo contro il docetismo. Dopo la morte di Gesù in Croce, il suo corpo è nel sepolcro e la sua anima scende allo *sheol*. Ma l'importanza di questo argomento cresce nel giudeo-cristianesimo, ove esso costituisce un tema teologico importante. I giudeo cristiani si interrogano sulla sorte dei Padri e dei giudei prima di Cristo, morti senza aver ricevuto il Battesimo³³⁹, ed è perciò all'interno delle loro comunità dove la dottrina della discesa agli inferi si forma più in dettaglio e ottiene un notevole sviluppo tematico³⁴⁰. Un certo nucleo di questa dottrina si ritrova nella Patristica più antica: Ireneo, Giustino...; essa compare nel Simbolo già nel secolo IV, anche se non trova spazio nel Simbolo niceno-costantinopolitano. La definizione come verità di

³³⁹ Una trattazione dettagliata e profonda in J. Danielou, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Il Mulino, Bologna 1974, pp. 325-345. Non si deve perdere di vista che buona parte della dottrina biblica sullo *sheol* non sembra contemplare la possibilità di una salvezza dopo la morte. Le anime dopo la morte entrano in uno stato di passività totale, qualcosa di simile al sogno, dove non c'è un rapporto personale con Dio. In questo senso lo *sheol*, benché sottoposto al potere di Dio, è nemico di Dio. La dottrina biblica andrà evolvendo a poco a poco verso forme più speranzose di salvezza dopo la morte, verso la possibilità di mantenere la comunione con Dio e verso la possibilità della risurrezione della morte. Questo processo tuttavia non si era imposto nel giudaismo contemporaneo a Gesù, come mostra la discussione di Gesù con i sadducei (Mt 22, 23s) e la polemica creata da S. Paolo a Gerusalemme tra questi e i farisei (At 23, 6s). Per approfondire l'argomento si consultino i manuali di escatologia.

³⁴⁰ Cristo scende nel profondo dello *sheol* per lottare contro la morte, identificata con Satana stesso, che risiede nel centro della terra. Una volta arrivato, predica ai morti, e questi si rivolgono a Cristo e gli chiedono di donare loro la giustizia. Cristo li battezza e costituisce con coloro una assemblea di cui Lui è il Signore, perché ha dato loro la vita e li ha liberati dal potere della morte. Cf. J. Danielou, o.c. p. 344.

fede risale ai concili di Laterano (anno 649)³⁴¹ e di Lione II (1274)³⁴².

Questo mistero ha ricevuto svariate interpretazioni lungo la storia, e il suo significato continua ad essere oggi un tema dibattuto³⁴³. Tuttavia si può affermare in generale che sia la tradizione patristica che quella successiva hanno considerato la discesa agli inferi di Cristo in chiave salvifica, come un'introduzione della salvezza nel regno dei morti.

Per alcuni Padri, Cristo discese per predicare a quelli che erano negli inferi (Ireneo): qualcuno sostiene che Cristo in quel luogo ha portato l'invito alla conversione (Clemente di Alessandria, Origene), ma altri come Giovanni Crisostomo affermano che la conversione non è possibile dopo la morte. Si pone qui il tema dell'universalità o meno di questa sorta di predicazione: per tutti (Efrem, Cirillo d'Alessandria) o soltanto per i giusti (Ireneo)³⁴⁴?

Ha pure rilievo il tema di Cristo che libera Adamo, che gli viene incontro, nello *sheol* -luogo della miseria e della riduzione, senza corpo- per guidarlo alla luce e comunicargli la salvezza (omelia di Pasqua del secolo II, ecc). La posizione dei Padri è quindi varia, benché si delinea la dottrina che riceveranno i medievali.

L'*esegesi medievale* di questo mistero della vita di Cristo va nella direzione di liberare i giusti dell'AT che attendevano il Messia. S. Tommaso³⁴⁵ indica la necessità che l'uomo si unisca mediante un suo atto alla Passione di Cristo per ottenere la virtù salvifica di essa, e vede il compiersi di questo atto nella discesa agli inferi di Cristo, in modo che i morti avessero un *contatto con l'umanità di Cristo*. Inoltre giacché Cristo è il salvatore che ha vinto il diavolo con la sua passione può andare a liberare i morti dell'inferno per dar loro la visione beatifica.

Qui bisogna precisare che per S. Tommaso l'inferno è diviso in diversi strati: quello dei giusti che non potevano entrare nel cielo, quello dei dannati, dei

³⁴¹ Che però non si considera ecumenico.

³⁴² Cf. DS 801 e 852 rispettivamente.

³⁴³ Un breve riassunto in Th. Schneider, *La nostra fede. Una spiegazione del simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 255-264.

³⁴⁴ Secondo J. A. Sayés il giudaismo anteriore a Cristo distingueva già due luoghi nello *sheol*, uno per coloro che non avevano aspettative di redenzione e un scondo per gli altri, cf. *Señor y Cristo*, Eunsá, Pamplona 1995, p. 489.

³⁴⁵ *Summa Theologiae*, III pars, q. 52, a. 1.

non-purgati e dei bambini morti. Cristo nella sua discesa è presente soltanto nel primo con la sua umanità, mentre fa sentire la sua virtù, il suo potere anche negli altri, onde tutti hanno la conoscenza dell'avvenimento definitivo della vittoria di Cristo: i giusti per la loro gioia, i dannati per la loro pena.

Mediante la sua morte, Cristo si era sottomesso totalmente alla legge sorta dal peccato, giungendo al termine di essa che è la morte. Una *parte della teologia contemporanea* segue la visione della scolastica (p. es. Galot)³⁴⁶; un'altra legge la discesa con la chiave della solidarietà tra Cristo e l'uomo e sottolinea allora la condizione solidale di Cristo morto, il suo penetrare veramente nel regno dei morti, da dove risuscita (p. es. González Gil). Infine un'altra teologia interpreta la discesa sulla scia della passione e morte, come un prolungamento della kenosi di Cristo. Von Balthasar la pone in continuità con la Croce: Gesù soffre l'inferno, l'allontanamento da Dio. Ogni ipotesi ha le sue ragioni.

Il Magistero recente non si è pronunciato in modo esplicito. Il suo indirizzo sembra contemplare soprattutto la prima e la seconda ipotesi piuttosto che la terza. Ma in ogni caso il Magistero sottolinea un dato: Gesù discende agli inferi come Salvatore e Figlio di Dio morto. Perciò la sua discesa annuncia il suo trionfo ai giusti dell'Antico Testamento. Se questo annuncio consiste nel dare già la visione beatifica ai giusti o meno è discusso. Il Catechismo della Chiesa Cattolica non accenna chiaramente a questo punto³⁴⁷. Un testo di Giovanni Paolo II potrebbe sostenere indirettamente la prima ipotesi³⁴⁸. Essa ha anche il sostegno di S.

³⁴⁶ Per Galot, l'anima di Cristo, liberata dal corpo non potrebbe nascondere la sua santità e dignità. In questo senso Galot interpreta 1 Pt 3, 18, dove si parla di Cristo messo a morte nella carne ma *reso vivo nello spirito*, che in spirito andò a predicare..., nel senso che la vita della divinità glorifica l'anima di Cristo per la potenza dello Spirito Santo fin dalla sua morte. Cf. J. Galot, *Gesù liberatore*, o.c. pp. 336-337. La difficoltà di questa posizione sta nel fatto che fa coincidere la glorificazione essenziale di Cristo con il mistero del Sabato Santo. Questa è la critica, in sostanza, alla posizione di Galot di J. A. Sayés, *Señor y Cristo*, o.c., p. 494.

³⁴⁷ Cf. CCC, nn. 631-637.

³⁴⁸ Giovanni Paolo II si esprime così: "Possiamo dunque dire che la verità espressa dal Simbolo degli apostoli con le parole "discese agli inferi", mentre contiene una riconferma della realtà della morte di Cristo, nello stesso tempo proclama l'inizio della sua glorificazione. E non solo di lui, ma di tutti coloro che per mezzo del suo sacrificio redentore sono maturati alla partecipazione della sua gloria nella felicità del Regno di Dio", *Udienza generale*, 11-1-1989, n. 8 in *Insegnamenti di GP II*, XI, 1 (1989), p.

Tommaso³⁴⁹ e, indirettamente, della Bolla *Benedictus Deus*³⁵⁰. Questi testi sembrano pensare alla discesa come prima tappa dell'esaltazione di Cristo.

Da parte nostra pensiamo che il mistero della discesa agli inferi di Gesù debba essere messo in relazione con la salvezza di coloro che non hanno potuto ricevere il Battesimo. Questi uomini non essendo stati liberati dal peccato originale non hanno quella qualità della vita morale soprannaturale che permette il passaggio alla vita eterna dopo la morte³⁵¹. Essi possono però trovare nello "sheol" o nel "luogo dei morti" (che è in realtà la *condizione di morto*), quella grazia che permette loro l'accesso alla salvezza. In altre parole, a motivo della discesa agli inferi di Gesù, coloro che sono morti incolpevolmente senza battesimo ma hanno condotto una vita morale retta (in proporzione alle loro possibilità), possono andare incontro al giudizio divino "rivestiti di Cristo". La discesa è dunque un aspetto della ricapitolazione salvifica universale in Gesù Cristo.

79.

³⁴⁹ La posizione di S. Tommaso è che essa manifestava pienamente la sua condizione divina già nell'inferno: "Quando Cristo scese agli inferi liberò le anime dei giusti che erano lì, non facendo uscire loro dall'inferno, bensì illuminandole con la chiarezza della sua gloria nello stesso inferno" *Summa Theologiae*, q. 52, a.4, ad 1.

³⁵⁰ Dice la Bolla: "*post Domini Nostri Iesu Christi passionem et mortem, (i giusti di tutti i tempi dopo la morte o la purificazione conveniente) viderunt et vident divinam essentiam*".

³⁵¹ Secondo molti autori, prima dell'istituzione del Battesimo cristiano la circoncisione, data ad Abramo e ai suoi discendenti, aveva l'effetto di rimettere il peccato originale. Questa è tra l'altro la posizione di S. Tommaso, il quale sostiene che la fede nel Cristo venturo rimetteva i peccati personali ma non quello originale (Cf. *Summa Theologiae*, III pars, q. 70, a. 4, c). Tuttavia, l'efficacia salvifica delle istituzioni dell'Antica Alleanza non è facilmente determinabile e pone parecchie questioni. Si pensi, p. es., per quanto riguarda la circoncisione, che essa era una istituzione esclusivamente maschile.

2. Il disegno di Dio sulla Risurrezione di Cristo.

a) la prefigurazione dell'evento della Risurrezione di Cristo nella Sacra Scrittura.

Quando abbiamo studiato la prefigurazione della Passione e Morte di Gesù nell'Antico Testamento abbiamo distinto tra una preparazione remota e una prossima. La prima consisteva nella creazione di una mentalità che non considerava la sofferenza semplicemente come male, ma lasciava aperta la porta all'attribuzione di un valore salvifico alla sofferenza. La seconda studiava più da vicino le principali figure bibliche che adombravano più direttamente la morte di Gesù. Seguiremo adesso uno schema simile in questa sezione sulle prefigurazioni veterotestamentarie della Risurrezione di Cristo. Premettiamo pure che così come i giudei contemporanei di Gesù non hanno immaginato la possibilità di una morte umiliante per il Messia, nonostante gli elementi offerti dalla Scrittura, ancor meno hanno pensato ad una risurrezione del Cristo. E ciò non solo perché una risurrezione richiede prima una morte, ma anche perché l'idea di una risurrezione escatologica non si era imposta con chiarezza al tempo di Gesù, nonostante i sentieri aperti al riguardo nella Scrittura antica.

Preparazione remota: La Risurrezione di Cristo non è un evento assolutamente inatteso³⁵². Da un certo punto di vista si può dire che essa costituisce il culmine della salvezza e ne conclude la sua storia. Se è stata possibile una storia della salvezza è perché Dio non ha manifestato e attuato la salvezza perfettamente sin dall'inizio, ma ha guidato gradualmente Israele alla scoperta della salvezza da Lui ideata, sottolineando ora alcuni aspetti ora altri, man mano che cresceva la

³⁵² Cf. F. Fistorazzi, *Speranza e risurrezione nell'Antico Testamento*, in E. Dhanis (ed.), *Resurrexit. Actes du Symposium International sur la Résurrection de Jésus*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1974, pp. 5-30; S. Ausín, *La speranza escatologica en el Antiguo Testamento*, in C. Izquierdo et al. (a cura di), *Escatología y vida cristiana*, Eunsá, Pamplona 2002, pp. 217-247; J. E. Puech, *La escatología en el Antiguo Testamento y en el judaísmo antiguo*, in *Ibid.*, pp. 249-270. Un'ampia esposizione anche nella prima sezione della monografia di H. Kessler, *La risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico*, Queriniana, Brescia 1999, quantunque le posizioni dell'autore in altre sezioni del libro ci sembrino discutibili.

comprensione religiosa del popolo eletto. È precisamente nell'ambito di questo processo storico che avviene la preparazione alla Risurrezione di Gesù. Sarebbero tre gli elementi da segnalare al riguardo: in primo luogo il fatto stesso che Dio origina una storia della salvezza, la quale orienta la coscienza degli israeliti verso un futuro. Non è il caso di insistere qui nella concezione lineare del tempo che ha il popolo giudeo a differenza del tempo ciclico di altre culture che si lasciano guidare dai cicli astrali o dalle stagioni. Dio sceglie Israele e cammina accanto a lui originando una storia del loro rapporto, una memoria delle meraviglie di Dio che si arricchisce sempre di nuovi interventi, atti e provvidenze in cui Israele scopre le prove dell'azione divina in suo favore. Il carattere progressivo dell'azione salvifica divina orienta lo sguardo verso le novità che di volta in volta Dio introduce nella storia, e dunque verso il futuro, inteso allora come lo spazio dell'attesa delle novità di Dio³⁵³. Questa creativa fedeltà di Dio determina il modo di considerare il tempo e apre la visione religiosa d'Israele ad un futuro carico di speranza.

L'attesa salvifica d'Israele è possibile -e siamo adesso al secondo elemento- perché la salvezza accordata da Dio è, per così dire, provvisoria. Essa si riferisce alla storia concreta d'Israele ed è dunque passeggera come la stessa storia. E questa provvisorietà salvifica è acuita dal tema del peccato e dell'infedeltà d'Israele al Patto, aspetto, quest'ultimo, che sebbene metta in evidenza la ricchezza della misericordia divina, conduce anche verso la considerazione della presenza del giudizio e della punizione di Dio nelle sventure e disgrazie della propria storia. In altre parole, al carattere transitorio della salvezza che Dio opera c'è da aggiungere la precarietà dell'adesione del popolo a Dio e, di conseguenza, l'eventualità dell'incombenza del giudizio divino sui peccati del popolo. Per questi motivi Israele è stato sempre bisognoso di salvezza e di consolazione, di consiglio e di ammonizione. La sua storia contiene un susseguirsi di situazioni più o meno felici o drammatiche, senza mai arrivare a un definitivo appagamento, a una situazione in cui la salvezza possa considerarsi stabilmente instaurata. Di più, sembra che man mano che progredisce il suo rapporto con il Signore, Israele riconosca più chiaramente l'impossibilità di una fedeltà

³⁵³ Cf. G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol II, Paideia, Brescia 1974, pp. 139-146.

effettiva al suo impegno amoroso. Difficilmente l'Alleanza potrà trovare stabilità sulle basi della fragile corrispondenza umana. Tutto ciò ingenera l'impressione che la speranza della salvezza non possa compiersi nella situazione della vita terrena, ma che sia necessario un superamento di essa, uno sviluppo che vada oltre la storia per mettersi al riparo dalle sue oscillazioni; un "posto" dove la presenza salvifica di Dio possa rimanere per sempre incisa nel popolo.

D'altra parte -terzo elemento- la storia dell'Alleanza mette in evidenza la misericordiosa fedeltà di Dio alla sua elezione, il suo vivo desiderio di legare sempre più a Sé il popolo per potergli dare la vita e non la morte³⁵⁴. Dio si presenta come donatore di vita, Signore della vita e non della morte. Il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe è un Dio che benedice e moltiplica, che dona il pane, il bestiame e la terra, che lenisce l'afflizione e la tramuta in gioia con i suoi doni; è, come dirà Gesù, un Dio dei viventi e non dei morti. In questo senso, la fede d'Israele non raggiunge soltanto un Dio remuneratore, che dà a ciascuno secondo i propri meriti, che giustifica e punisce per le infedeltà al Patto, ma va al di là di questo aspetto, senza tuttavia rinnegarlo, per scoprire un Dio che desidera la salvezza e conduce verso di essa. Ciò innesca una progressiva riflessione sul destino finale dell'uomo e della storia, e origina tematiche come quella del "giorno di Jahvè", della sua venuta a ripristinare il Patto e a giudicare la storia, ma sviluppa anche la speranza di una liberazione dalla morte, intesa come comunione interminabile con Dio (non abbandonerai la mia vita nel sepolcro, né lascerai che il tuo santo veda la corruzione: Sal 16, 7), quando non come vera e propria risurrezione ("È bello morire a causa degli uomini, per attendere da Dio l'adempimento delle speranze di essere da lui di nuovo risuscitati": 2 Mac 7, 14).

In questo contesto non è infrequente che la speranza di salvezza si manifesti in termini di vita eterna, il che accade nella Scrittura sia negli oracoli dei profeti quando promettono a Israele un ristabilimento della salvezza, sia nei gesti miracolosi che sono in grado di strappare uomini alla morte. Osea³⁵⁵, Isaia³⁵⁶ ed Ezechiele usano un vocabolario

³⁵⁴ Cf. Ez, 33.

³⁵⁵ "Venite, ritorniamo al Signore: egli ci ha straziato ed egli ci guarirà. Egli ci ha percorso ed egli ci fascerà. Dopo due giorni ci ridarà la vita e il terzo ci farà rialzare e

anastatico (anástasis = innalzamento, risurrezione) quando contemplan il ristabilimento del popolo nella libertà e nella grazia. Particolare forza ha l'immagine impiegata da Ezechiele per indicare al popolo il suo ritorno dall'esilio alla loro terra e il ristabilimento come popolo mediante il dono vivificante dallo Spirito. Dio comanda ad Ezechiele, in spirito, di profetare su di un campo pieno di ossa secche e ha luogo la formidabile risurrezione di tutti quei morti. Dio spiega a continuazione al profeta il senso della visione: "Figlio dell'uomo, -Egli dice- queste ossa sono tutta la gente d'Israele. Ecco, essi vanno dicendo: Le nostre ossa sono inaridite, la nostra speranza è svanita, noi siamo perduti. Perciò profetizza e annunzia loro: Dice il Signore Dio: Ecco, io apro i vostri sepolcri, vi risuscito dalle vostre tombe, o popolo mio, e vi riconduco nel paese d'Israele" (Ez 37, 11-12). Anche se il testo si riferisce alla ricostituzione del popolo dopo l'esilio, esso tuttavia, oltre a manifestare il dominio di Dio sulla morte³⁵⁷, è una imponente figura del giudizio e della risurrezione universale³⁵⁸.

Preparazione prossima: Questa preparazione è costituita da una parte dallo specifico insegnamento della Scrittura antica sulla risurrezione dei morti, che si trova anzitutto nel libro di Daniele e nel secondo libro dei Maccabei. D'altra parte dagli accenni al destino glorioso del Messia, Figlio dell'uomo e Servo di Jahvé.

noi vivremo alla sua presenza" (Os 6, 1-2).

³⁵⁶ "Abbiamo concepito, abbiamo sentito i dolori quasi dovessimo partorire: era solo vento; non abbiamo portato salvezza al paese e non sono nati abitanti nel mondo. Ma di nuovo vivranno i tuoi morti, risorgeranno i loro cadaveri. Si sveglieranno ed emergeranno quelli che giacciono nella polvere, perché la tua rugiada è rugiada luminosa, la terra darà alla luce le ombre" (Is 26, 19).

³⁵⁷ Realtà che nell'Antico Testamento appare anche evidente dalle risurrezioni operate da alcuni profeti (cf. 1 Re 17, 17-24; 2 Re 4, 20-37) e dal rapimento al cielo di altri senza passare attraverso la morte (cf. Gn 5, 24; 2 Re 2, 11).

³⁵⁸ "I testi profetici più che parlare della risurrezione dei morti utilizzano il linguaggio di risurrezione per proclamare la fedeltà di Dio, il solo che può salvare il suo popolo della minaccia e lo riabilita dopo la crisi della dispersione. Tuttavia questa iniziativa efficace del Dio fedele diventa segno e prefigurazione della salvezza finale o escatologica" R. Fabris, Voce *Risurrezione* in P. Rossano ed altri (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, p. 1356.

Questo insegnamento è presente nel libro di Daniele, scritto forse nel secondo secolo avanti Cristo, più o meno all'epoca della rivoluzione dei Maccabei contro Antioco Epifane. La rivolta giudea contro Antioco scatta perché questo re vuole con ogni mezzo ellenizzare il popolo giudeo e trasformare Gerusalemme in una città moderna aperta alla cultura greca. Il profeta intravede la fine del conflitto con la vittoria dei giudei, ma la sua visione sembra superare i confini delle circostanze immediate per riferirsi al tempo ultimo, il tempo della fine, che è anche il tempo della definitiva salvezza. Esso viene caratterizzato perché "molti di quelli che dormono nella polvere della terra si risveglieranno: gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna (...) coloro che avranno indotto molti alla giustizia risplenderanno come le stelle per sempre (Dn 12, 2-3). Daniele collega in questo passo la fine dei tempi con la retribuzione divina dei buoni e dei cattivi. Non manca anche una dimensione di corporeità, poiché quelli che si risvegliano sono coloro che dormono nella polvere della terra. Dello stesso periodo o forse di poco posteriore è il secondo libro dei Maccabei. L'autore testimonia senza veli la fede nella risurrezione da parte dei protagonisti delle varie vicende raccontate³⁵⁹. Particolare importanza ha il racconto del martirio dei sette fratelli maccabei, dove non solo si esprime con dovizia di particolari l'idea di una retribuzione del giusto dopo la morte, ma si sottolinea anche con forza l'aspetto corporeo della stessa: "Da Dio ho queste membra e, per le sue leggi, le disprezzo, ma da lui spero di riaverle di nuovo" (2 Mac 7, 11), esclama uno dei fratelli torturato a morte. Il libro nel suo insieme sostiene la risurrezione universale e corporea, considerata come retribuzione escatologica operata dal giusto giudizio di Dio³⁶⁰.

I poemi del servo di Jahvé non si fermano al dolore redentivo del servo ma vanno oltre e promettono al servo un futuro di gloria. Già alla fine del capitolo 52 sembra delinearsi un evento di trionfo per il servo, messo in parallelo all'evento della sua morte: "Ecco, il mio servo avrà successo, sarà onorato, esaltato e molto innalzato. Come molti si stupirono di lui - tanto era sfigurato per essere d'uomo il suo aspetto e diversa la sua forma da quella dei figli dell'uomo - così si meraviglieranno

³⁵⁹ Cf. 2 Mac 7, 1-42; 12, 43-46; 14, 46.

³⁶⁰ Cf. S. Sabugal, *Anástasis. Resucito y resucitaremos*, BAC, Madrid 1993, p. 52.

di lui molte genti; i re davanti a lui si chiuderanno la bocca, poiché vedranno un fatto mai ad essi raccontato e comprenderanno ciò che mai avevano udito” (Is 52, 13-15). Il profeta qui mette in parallelo la profondità dell’umiliazione del servo con la grandezza del suo trionfo. Questo consisterà in onore, esaltazione e innalzamento tali da destare meraviglia, anzi in un fatto nuovo e stupefacente. Più avanti si rende più concreto questo innalzamento: “vedrà una discendenza, vivrà a lungo (...) Dopo il suo intimo tormento vedrà la luce e si sazierà della sua conoscenza; (...) giustificherà molti, (...) gli darò in premio le moltitudini” (Is 53, 10.11.12). In questo brano si afferma il prolungamento della vita del servo, il fatto che egli vede la luce e diventa Signore dei molti³⁶¹. Anche se il testo non afferma esplicitamente il carattere corporeo della glorificazione del Servo, alla luce del parallelismo precedente si potrebbe anche intuire: le sofferenze e l’umiliazione del servo hanno intaccato profondamente il corpo e lo spirito, per cui è giusto che anche la dimensione corporea sia coinvolta nella glorificazione. Sebbene il testo non l’affermi esplicitamente, una tale conclusione sembra essere in linea con il senso del brano.

b) la Risurrezione di Cristo come evento storico e metastorico

1. L’evento della Risurrezione di Gesù.

La Risurrezione di Cristo è raccontata in tutti i vangeli e anche la testimonianza dell’apostolo Paolo è raccolta nel libro degli Atti e in alcune sue lettere. Dai racconti si deducono alcune affermazioni fondamentali, comuni ad essi. Questi racconti sono però difficili da armonizzare nei particolari e nei dati concreti. Non indugeremo in questa parte che è motivo di ampia esposizione da parte della teologia fondamentale, ma vedremo brevemente che cosa essi ci tramandano e quali sono le difficoltà.

³⁶¹ Questa sovranità è anche affermata nel brano di Daniele sul Figlio dell’uomo, al quale si promette “potere, gloria e regno; tutti i popoli, nazioni e lingue lo servivano; il suo potere è un potere eterno, che non tramonta mai, e il suo regno è tale che non sarà mai distrutto” (Dan 7, 14).

Testi centrali per la risurrezione: Mc 16, Mt 28, Lc 24, At 1, 1-11, Gv 20-21. È importante soprattutto per la sua antichità la testimonianza di 1 Cor 15, 3-5 che fa un riassunto del tutto: “ Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch’io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici”. La formula impiegata nel testo potrebbe risalire all’anno 40 quando Paolo si recò a Gerusalemme per vedere Pietro, o anche prima già nella sua conversione verso l’anno 36. In particolare ‘è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture’ potrebbe risalire a Gesù stesso.

Elementi centrali in questi testi³⁶²:

a) *L’affermazione centrale è che ‘Gesù è risorto veramente’.* La risurrezione è intesa come qualcosa di reale, la realtà di un nuovo fatto, consistente nel passaggio di Gesù dalla morte alla vita, non a una vita terrestre ma a una vita gloriosa definitiva.

La risurrezione è anzitutto un fatto, un accadimento.

Per R. Bultmann la risurrezione è un mito, destinato a far notare che la morte di Gesù è salvezza per noi. ‘Gesù è risorto nel kerigma’, nella predicazione apostolica, dice K. Barth stigmatizzando la dottrina di Bultmann. La risurrezione sarebbe allora soltanto ‘il significato della croce per noi’, il significato soteriologico proclamato dal kerigma. Questa non è la visione dei vangeli; essi non descrivono un solo avvenimento -quello della morte- che viene poi interpretato come ‘salvezza per tutti’, ma nel parlare di risurrezione intendono registrare *un altro avvenimento*: “A questo Gesù che voi avete crocifisso, Dio lo ha risuscitato” (At 4, 10); “ *Veramente* il Signore è risorto” (Lc 24, 34). Ugualmente si costata dall’annuncio degli angeli alle donne: “«Perché cercate tra i morti colui che è vivo? Non è qui, è risuscitato. Ricordatevi come vi parlò quando era ancora in Galilea, dicendo che bisognava che il Figlio dell’uomo fosse consegnato in mano ai peccatori, che fosse crocifisso e risuscitasse *il terzo giorno*» (Lc 24, 5-7). Si indica pure lo spazio temporale tra i due avvenimenti.

È difficile dal resto pensare che i racconti siano *theologumena* costruiti per indicare il valore salvifico della vita di Cristo; lo stesso fatto *di assegnare alle donne il*

³⁶² Seguono: M. González Gil, *Cristo el misterio de Dios*, II, BAC, Madrid 1976, pp. 301-314.

ruolo di prime testimoni depone a favore dell'autenticità dei racconti; si sa che nel mondo giudaico la donna non era ritenuta una fonte molto affidabile. Invece ha una sua logica che le cose siano accadute secondo le descrizioni dei Vangeli per l'attaccamento delle donne alla persona di Gesù. Le donne dal resto erano presenti nell'episodio del Golgota, e difficilmente avrebbero potuto abbandonare Gesù nell'oblio.

Inoltre bisogna fare i conti con il fatto che *il sepolcro era vuoto*, un dato che doveva essere conosciuto all'epoca, altrimenti come potrebbe Pietro parlare della risurrezione ed essere creduto? Lo stesso racconto del denaro dato ai soldati suppone probabilmente che ci sia stata una certa polemica tra cristiani e giudei sulla fine del corpo di Cristo; il che comporta nondimeno che il corpo non c'era nel sepolcro. Si tratta quindi di un altro avvenimento diverso dalla morte: un furto per i giudei, la risurrezione per i cristiani.

b) *Il risorto è Gesù*, lo stesso che prima conoscevano e che ha fatto tali e tali cose: miracoli, predicazione e morte: è lo stesso nella sua individualità umana.

Nel proclamare la Risurrezione di Cristo si trovano frequenti affermazioni che il risorto è Gesù stesso, "Gesù di Nazaret - uomo accreditato da Dio presso di voi per mezzo di miracoli, prodigi e segni, che Dio stesso operò fra di voi per opera sua, come voi ben sapete - (...)" (At 2, 22). Questo elemento d'identità si accentua in alcuni racconti, ove l'identità è chiaramente fisico-corporea: Cristo che mostra le sue piaghe (cf. Lc 24, 39; Gv 20, 27). Sotto questo aspetto ha importanza pure l'affermazione del sepolcro vuoto. Essa rende l'idea che se il corpo di Cristo non è nel sepolcro, la causa è che Cristo lo ha ripreso vivificandolo. C'è quindi una *identità corporale* tra il crocefisso e il risorto.

c) *Gesù risuscita in uno stato diverso da quello precedente*: la sua situazione è cambiata, come mostra la capacità di apparire e sparire, di lasciarsi riconoscere o meno, ecc.

Gesù non è tornato alla vita precedente, alla predicazione alle folle, alla fatica del lavoro, alle sofferenze quotidiane. Il suo stato adesso è diverso: non si sa come appare né quando, da dove egli venga, Gesù sembra non doversi curare degli ostacoli naturali: si potrebbe dire che ha superato gli ostacoli materiali e temporali. Parimenti egli si lascia riconoscere da chi e quando vuole, impedendo di essere riconosciuto se non lo desidera: sembra che possa essere visto soltanto da coloro dai quali vuole essere visto. S. Paolo parlerà di corpo spirituale (*soma pneumatikón*: 1 Cor 15, 44).

d) Esistono parecchi testimoni della risurrezione di Cristo perché *Gesù è apparso ai discepoli diverse volte*. Le apparizioni sono, secondo i racconti, un dato oggettivo, che viene dal di fuori, sono esperienze reali della presenza di Gesù (presenza reale e umana anche se nel nuovo *status*), che hanno soggettivamente una somiglianza con le altre esperienze esteriori.

Per W. Marxen noi non sappiamo se Gesù sia risorto, sappiamo soltanto che Egli è apparso agli apostoli. Dunque queste apparizioni non comportano una vera e propria risurrezione ma qualcosa di fondante: nella linea p. es. dell'immortalità animica di Cristo. Gli apostoli -secondo lui- avrebbero interpretato in chiave di risurrezione (per la loro mentalità giudaica, molto attaccata all'uomo corporeo) ciò che era un fenomeno simile alle apparizioni mistiche, di angeli, ecc; e perciò riconoscibile soltanto da alcuni e non da tutti.

Invece: "Gesù risorto stabilisce con i suoi discepoli rapporti diretti, attraverso il contatto e la condivisione del pasto. Li invita a riconoscere da ciò che egli non è un fantasma, ma soprattutto a constatare che il corpo risuscitato con il quale si presenta a loro è il medesimo che è stato martoriato e crocifisso poiché porta ancora in sé i segni della passione. Questo corpo autentico e reale possiede però al tempo stesso le proprietà nuove di un corpo glorioso"³⁶³.

Nei vangeli vengono considerate le apparizioni come *qualcosa di oggettivo e di diverso da altre esperienze carismatiche* come, p. esempio, le visioni.

I discepoli affermano la realtà di *qualcosa che possono constatare e toccare con le proprie mani*: dinanzi a loro appare qualcosa che è fuori di loro e non nella loro mente. A mostrarlo servono i ripetuti dubbi che si dissipano grazie al contatto con Gesù stesso: credevano di vedere uno spirito (Lc 24, 37) e il Signore stesso indica loro che non è uno spirito, che lui ha 'carne e ossa'. In modo simile, i discepoli di Emmaus camminano con Cristo pensando che sia un uomo come gli altri; Tommaso mette il dito nel fianco di Cristo. Sono esperienze sensibili con il Gesù corporeo, e non contatti invisibili o spirituali.

L'esperienza dei discepoli davanti a Gesù risorto è *diversa da una visione*; queste ultime erano frequenti nella Chiesa primitiva ma gli apostoli distinguono la loro esperienza del Risorto dalle altre. Ciò si rende particolarmente palese nel caso di Paolo. Per lui, egli è del numero degli apostoli perché gli è apparso Cristo risorto.

³⁶³ CCC, 640.

È soltanto in quella apparizione alle porte di Damasco -e non nelle successive- che lui fonda il titolo di Apostolo (cf. 1 Cor 9, 1): "Non sono forse libero io? Non sono un apostolo? Non ho veduto Gesù Signore nostro?" (1 Cor 9, 1). In un altro testo egli si include nell'elenco di quelli che hanno visto Cristo risorto: "Inoltre apparve a Giacomo, e quindi a tutti gli apostoli. Ultimo fra tutti apparve anche a me come a un aborto. Io infatti sono l'infimo" (1 Cor 15, 7-8). Perciò, per aver visto Gesù, per essere stato con Lui, potremmo dire, si considera testimone della risurrezione.

Le apparizioni *non accadono in un ambiente di attesa visionaria*, in un contesto di esaltazione per vedere Gesù, ma di delusione e incredulità per lo scandalo della Croce³⁶⁴. I discepoli trovano di fronte a sé le apparizioni come qualcosa di inaspettato e inatteso, nei confronti del quale sono ricevitori passivi: ricevono l'impressione spirituale e sensibile. La parola greca usata '*ophthe*' sottolinea questo: significa 'mostrarsi' 'lasciarsi vedere'. Non dicono 'abbiamo visto il Cristo' ma 'il Cristo si è fatto vedere', 'è apparso'. Dice il Catechismo della Chiesa Cattolica: "l'ipotesi secondo cui la Risurrezione sarebbe stata un "prodotto" della fede (o della credulità) degli Apostoli, non ha fondamento. Al contrario, la loro fede nella Risurrezione è nata -sotto l'azione della grazia divina- dall'esperienza diretta della realtà di Gesù Risorto"³⁶⁵.

e) *Gesù risuscita riprendendo il proprio corpo*. Il sepolcro è vuoto.

Abbiamo già detto qualcosa in proposito. Basti qui indicare che il tema del sepolcro vuoto nei Vangeli non è un punto di partenza, ma piuttosto un dato affermato a posteriori. Gli apostoli non dicono: 'ecco, il sepolcro è vuoto; quindi Cristo è risorto'; ma ricevono la notizia della risurrezione e trovano il sepolcro vuoto. Perciò non fanno neanche di questo dato un cardine della loro dottrina; spesso non dicono niente sul sepolcro vuoto nell'annuncio della risurrezione. È invece un presupposto, qualcosa di necessario -e così non avranno dubbi nel raccontare la vicenda delle guardie volute dai giudei (cf. Mt 28, 11-15)- che però, in se stesso, non dimostra la risurrezione.

f) *Il retroterra biblico della risurrezione* e le sue formulazioni.

L'idea stessa di risurrezione non è sorta dal nulla. I discepoli hanno

³⁶⁴ Cf. CCC, 643.

³⁶⁵ CCC, 644.

espresso il fatto della Risurrezione di Cristo in categorie che avevano un retroterra precedente, un orizzonte di intelligibilità che permetteva loro di integrare la Risurrezione di Cristo nel piano salvifico di Dio. Questo orizzonte è costituito soprattutto dalle idee sulla risurrezione nell'AT, e dalle predizioni di Gesù sulla sua Passione, Morte e Risurrezione.

Dell'AT abbiamo già parlato a sufficienza. La tematica non era stata assente dalla predicazione e dai gesti dei grandi profeti, e la speranza di una risurrezione dopo la morte era presente soprattutto negli ultimi scritti dell'AT come attestano i libri di Dn e 2 Mac. La risurrezione finale perciò era una dottrina sostenuta dai farisei. Inoltre Gesù aveva predetto direttamente la sua risurrezione per tre volte, e si era ad essa riferito con altre figure (il segno di Giona, il tempio del suo corpo che sarà ricostruito, ecc.). Tutto ciò rendeva possibile una comprensione dell'evento della risurrezione all'interno dell'orizzonte spirituale e religioso dei testimoni.

Perciò i discepoli hanno avuto a disposizione categorie e schemi per esprimere l'evento della Risurrezione di Gesù e il suo senso di salvezza. Parlano di Cristo che vive in virtù del potere di Dio (cf. 2 Cor 13, 4; Eb 7, 8.25; ecc.); di Cristo 'esaltato' dallo '*sheol*' (At 2, 24; 3, 15; 4, 10); di Cristo in cui si rivela/realizza l'atteso intervento escatologico (cf. 2 Ts 1, 7; 1 Cor 1, 7; Rm 8, 21); di Cristo che si è 'lasciato vedere' o 'fatto vedere'; e soprattutto di Cristo che è 'risorto' (eghger tai= 'levato', 'destato', 'rialzato' o 'suscitato'; anistemi= 'erigersi', 'destarsi', 'alzarsi'...), che è primizia di quella risurrezione già attesa nell'AT.

g) *Le differenze nei racconti*.

Resta da indicare il fatto che ci sono delle differenze importanti nei testi. Queste riguardano soprattutto alcuni aspetti cronologici e circostanziali: il numero degli angeli delle prime apparizioni (1 o 2); se le donne obbedirono al mandato degli angeli (Mc lo nega; Mt e Lc lo affermano); il numero stesso delle apparizioni e il luogo dove accaddero: Galilea o Gerusalemme. Secondo Mt l'ultima apparizione ebbe luogo in un monte di Galilea (Mt 28, 16), nel racconto dell'Ascensione Lc parla invece della strada tra Gerusalemme e Betania (Lc 24, 50). È possibile fare delle ipotesi per armonizzare alcuni dati; in particolare si potrebbe pensare che dopo le prime apparizioni a Gerusalemme i discepoli andarono in Galilea, per poi ritornare a Gerusalemme e presenziare l'evento dell'Ascensione, ma si tratta sempre di ipotesi. Oggi la critica tende a rilevare intenti teologici nei racconti, ma non sempre riesce ad

essere convincente. Forse è meglio non stupirsi del fatto che diverse testimonianze di uno stesso evento contengano tra di loro alcune differenze. Se tutte le testimonianze avessero detto lo stesso fin nei minimi particolari, quasi saremmo tentati di pensare ad una versione concordata dei fatti. In realtà, le piccole discrepanze nei racconti sono una buona garanzia del fatto che la Risurrezione di Gesù non è stata un' 'iniziativa' della prima comunità cristiana, ma un evento inciso nella mente di persone di carne e ossa, diverse tra di loro.

2. Carattere storico e trascendente della risurrezione.

Questo breve paragrafo intende richiamare in modo essenziale il rapporto fra storia e risurrezione, specificando in quale senso si può parlare del carattere storico della risurrezione. Questo è conveniente anzitutto per capire meglio la natura della Risurrezione di Gesù, in cosa essa consista, ma anche perché nella mentalità comune, dire che un fatto è storico è indicare che è vero, mentre dubitare della sua storicità è dubitare della sua realtà e consistenza. *Si può affermare che la risurrezione è un evento storico?*

La risposta a questa domanda dipende da che cosa intendiamo per 'storico'. Nell'uso comune è storico 'ciò che realmente ha avuto luogo', ciò che ha una esistenza nel tempo. Uomini, cose, luoghi e circostanze, appartengono alla storia perché si danno nel tempo. Naturalmente ciò che crea problemi di solito non è tanto definire in senso astratto che cosa è storico e cosa non lo è, ma piuttosto indicare se un evento esiste realmente nel presente o ha veramente avuto luogo nel passato; la questione delle "prove". Abbiamo ogni giorno a che fare con questa questione. In tutti i delitti si cerca di scoprire un colpevole e ci si domanda se è stato Tizio o meno a compiere il delitto. Si pone dunque la questione di quali siano le prove che possono darci la certezza che qualcosa è veramente accaduto, che è storico. Questo secondo momento è spesso privilegiato nell'uso scientifico del termine. L'approccio scientifico è propenso in genere ad affermare la storicità di un fatto quando esso è verificabile mediante prove documentali. Tuttavia un evento potrebbe essere storico e non essere documentabile.

Per esempio, un pensiero rimasto dentro di noi per un breve tempo e sfuggito poi dalla mente non può essere documentato. Possiamo dire perciò che

non è storico? Non sembra. D'altra parte, se il contenuto del nostro pensiero era un unicorno non diremmo perciò che l'unicorno è storico. Alla storia appartengono sia il pensiero che l'unicorno pensato, e ciò anche se poi non siamo più in grado di ricordare di aver pensato all'unicorno. Ad ogni modo, noi non lo ricordiamo, ma *potevamo* ricordarlo: per sua natura il pensiero con il suo contenuto poteva essere documentabile a noi stessi e agli altri, mediante il ricordo o l'espressione.

Potremmo dire dunque che ciò che è storico è proporzionato all'esperienza umana e che in quanto tale ha la capacità di modificarla. È *potenzialmente* documentabile. Se poi un evento storico può essere *di fatto* documentato, allora esso guadagna in notorietà e in oggettività, il che fa per così dire aumentare il grado di storicità dell'evento.

La Risurrezione di Gesù: è un evento? In che senso?

Dai racconti biblici (principali prove documentali che abbiamo) sappiamo che la risurrezione è accaduta in un momento della storia; è *un evento databile*: ha un tempo: 'il terzo giorno' dopo la morte (secondo il computo giudeo del tempo), e un determinato luogo: il sepolcro. Ciò che qui è documentabile è che il corpo di Cristo cambia di stato, non è più un corpo privo di vita, non è più nel sepolcro.

Inoltre *le apparizioni sono anche documentabili* nello stesso senso: riferibili a luoghi concreti e istanti concreti. Possono essere testimoniate e documentate dai discepoli, in quanto esse hanno invaso oggettivamente il campo della esperienza immediata dei discepoli, in momenti anch'essi determinabili.

Basta questo per dire che la risurrezione è un evento storico? Certamente, poiché esistono riscontri storici, oggettivi, che ci permettono di risalire a un accadimento, a una realtà: il fatto storico di Cristo risuscitato. Esso "cade senz'altro nell'ambito della esperienza storica: se Gesù, dopo la morte, è apparso; se egli è stato visto dai testimoni e perché è risuscitato"³⁶⁶. *La Risurrezione di Cristo è quindi un fatto 'storico'* = è in grado di modificare l'esperienza dei discepoli, ha la capacità di poter essere documentato e di fatto lo è stato. Si può accedere all'evento della risurrezione a partire dalle testimonianze dei discepoli i quali hanno visto il Risorto con i propri occhi.

³⁶⁶ Diez Macho, *La resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia*, Fe Católica, Madrid 1977, p. 265-266.

Allo stesso tempo, Cristo risorto e l'evento della risurrezione *non sono un evento simile ad altri eventi storici*. La risurrezione è un evento unico nel suo genere, che differisce da tutti gli altri perché non è intramondano. La risurrezione è piuttosto superamento della temporalità da parte del Risorto, e in questo senso va al di là dell'evento, trascende la storia e si colloca al di fuori di essa. Quando Gesù risorto si rende presente può invadere l'ambito dell'esperienza oggettiva dei discepoli ma non è costretto a farlo. Egli può essere presente eppure non essere riconosciuto. In questo senso la Risurrezione di Gesù non è proporzionata all'esperienza ma va oltre, la supera, più o meno come la luce del sole supera lo sguardo dell'uomo.

Si può parlare di un evento metastorico e sovramondano, e ciò vale per il tempo attuale, ma anche per il periodo che va dal "terzo giorno" all'Ascensione al cielo di Gesù. Anche in quel periodo la risurrezione era metastorica: per natura sua il Risorto poteva presentarsi nel tempo ma non né era costretto. Di per sé Gesù Risorto restava fuori della temporalità e inaccessibile ad ogni verifica esperienziale. La Risurrezione di Cristo dunque contiene la storia e la trascende. Essa tuttavia non costituisce un limite per il Risorto, ma al contrario, è una libertà che gli permette di essere nella storia senza appartenere intrinsecamente ad essa. È ciò che capita nelle apparizioni.

La risurrezione implica il passaggio a uno stato di vita superiore, non mondano. Il corpo di Cristo è animato da una vita non terrena ma sovrastorica, divina (*soma pneumatikón*). Non è una rianimazione del cadavere come Lazzaro è perciò la sua vita non appartiene propriamente alla storia: non vive nel mondo, con i discepoli, ma fuori di esso. Lo stesso atto di risorgere non è costatabile, e non soltanto perché non c'era nessuno nel sepolcro a vederlo, ma perché non cade sotto il controllo della storia: in questo senso -spiega graficamente J. Delorme-, "un testimone, racchiuso nella tomba di Gesù, avrebbe potuto constatare la scomparsa del suo corpo dal sepolcro, ma non la risurrezione così come è intesa dalla fede"³⁶⁷. Cristo risorto non è visto da tutti ma soltanto da alcuni, quelli che lo guardano 'con gli occhi della fede', o come si esprime H. U.

³⁶⁷ *Ibid.*

Von Balthasar con occhi trasformati da Cristo stesso³⁶⁸. È dunque *per grazia* che i discepoli riescono a conoscere il Risorto.

Riassumendo, storia e metastoria caratterizzano la Risurrezione di Cristo. Si può risalire ad essa da prove documentali perché Gesù è apparso ai discepoli, il che è indice di storicità. Cristo è veramente risorto ed esistono testimoni. Tuttavia, il fatto della risurrezione e lo stesso risorto non appartengono all'ordine delle realtà mondane. Per un fatto che tocca la storia ma la trascende non servono del tutto le prove ed i metodi storici, perché esso li supera sempre. I segni storici della risurrezione danno la certezza su di essa, ma la condizione di vita di Cristo risorto sfugge al piano della storia e appartiene a un altro ordine, quello della consumazione finale. La risurrezione è qualcosa di unico: è la piena anticipazione in Gesù Cristo dell'eternità divina.

3. Il senso teologico della Risurrezione di Cristo.

a) La Sacra Scrittura.

La Risurrezione di Gesù è dunque un evento oggettivo che i discepoli possono riconoscere per la grazia di Dio. Questa grazia però non è stata data a loro perché siano semplici testimoni del Risorto ma

³⁶⁸ "La visibilizzazione del nuovo eone in mezzo al vecchio... non è soltanto una questione di fede... ma, come lo descrivono i racconti della risurrezione, oggettiva percezione della presenza di Lui, presenza che, certo, in forza del nuovo modo di essere, porta con sé un nuovo modo di evidenza: non quello di una evidenza incompleta, insufficiente per le umane capacità; ma quello di una evidenza sovrabbondante, esorbitante per la capacità umana, e che deve essere resa percepibile attraverso solo la grazia di un adattamento al suo modo di essere". H. U. Von Balthasar, *Signoria*, cit. in T. Citrini, *Cristo rivelazione di Dio*, Ildelfonsiana, Milano 1969, p. 205, nota 132. In altre parole, l'evidenza che i discepoli hanno di Cristo Risorto non è una evidenza meramente naturale, ma è posseduta grazie a un dono che deriva dal Risorto stesso. Questo dono rende connaturali le capacità cognitive dei discepoli per vedere il Risorto. La loro visione non proviene da questo dono ma dal Risorto stesso; tuttavia è compiuta in forza di questo dono. È il dono della fede o un altro? Su questo cf. W. Kasper, *Gesù il Cristo*, Morcelliana, Brescia 1981, p. 173. Molto utili anche le osservazioni di L.F. Mateo Seco - F. Ocariz - J. A. Riestra, *Il mistero di Gesù Cristo*, Edusc, Roma 2000, pp. 245-246.

anche perché colgano e trasmettano le diverse dimensioni che la risurrezione ha in ordine alla salvezza e al destino dell'umanità. Gli apostoli sono stati scelti da Dio anche per questo: per penetrare nel significato soteriologico della Risurrezione e dare un'interpretazione che sarebbe divenuta normativa per la Chiesa di tutti i tempi. Possiamo dunque articolare la nostra breve esposizione sulla Risurrezione di Gesù nel Nuovo Testamento in due tappe. Consideriamo prima la teologia direttamente legata alle testimonianze dei discepoli sull'evento della risurrezione, in un secondo momento considereremo la riflessione del Nuovo Testamento sul valore salvifico di questo mistero³⁶⁹.

1. La teologia delle testimonianze apostoliche su Gesù Risorto.

Possiamo distinguere diversi tipi di testimonianza: formule kerigmatiche, confessioni, inni cristologici e racconti di cristofanie.

-Nelle formule *kerigmatiche* gli apostoli espongono la loro fede in Gesù Cristo morto, risorto e costituito Signore per muovere gli ascoltatori alla conversione. Le principali espressioni del *kerigma* sulla risurrezione si trovano nel libro degli Atti e corrispondono a discorsi tenuti dall'apostolo Pietro (At 2, 14-36; 3, 12-26 ed altri³⁷⁰). Entrambi hanno diversi punti in comune: si parte dal Gesù storico, conosciuto dagli ascoltatori, morto crocifisso in un luogo preciso e in un tempo ancora vicino, e si presenta la testimonianza personale dell'apostolo sulla risurrezione. "Dio ha risuscitato Gesù Cristo", il che non ha il valore di un semplice portento ma è un evento appartenente al piano salvifico di Dio; ciò si dimostra mediante testimonianze di profeti, di libri sacri e con ragionamenti fondati sulla Scrittura. Ne emerge che Gesù realizza le promesse di Dio ed è il Messia Crocifisso, costituito Signore della casa d'Israele per la sua risurrezione ed esaltazione. Spicca il ragionamento fondato sull'identità del soggetto di cui il Salmo 16 afferma che non avrebbe visto la corruzione del sepolcro. Questa promessa non si riferiva

³⁶⁹ Seguiamo le linee generali dell'esposizione di B. Rigaux, *Dio l'ha risuscitato. Esegesi e teologia biblica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1976.

³⁷⁰ At 4, 8-12; 5, 29-32; 10, 34-43; 13, 16-41. Questo ultimo discorso non fu tenuto da Pietro ma da Paolo ad Antiochia di Pisidia.

a Davide stesso, che morì, ma ad un re suo discendente che avrebbe regnato per sempre³⁷¹. Essa si compie con la Risurrezione di Gesù il quale vive per sempre ed è dunque il Sovrano d'Israele³⁷².

-Nelle brevi formule di confessione si esprime semplicemente la fede professata: "Noi crediamo in colui che ha risuscitato dai morti Gesù nostro Signore, il quale è stato messo a morte per i nostri peccati ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione" (Rm 4, 25)³⁷³. Le confessioni richiamano contenuti soteriologici concisi ma significativi, di solito o esaltano la Signoria di Cristo evocando la sua azione sulla Chiesa, o si estendono a esplicitare il binomio morte-risurrezione collegando la morte di Cristo alla redenzione e la risurrezione alla vita nuova dei credenti. Le confessioni rispecchiano spesso le più antiche formulazioni della fede cristiana sulla risurrezione.

-Negli inni cristologici si esprime la lode, la preghiera e la riconoscenza per l'azione salvifica di Dio³⁷⁴. Gli inni esaltano il Salvatore che ha compiuto la Pasqua, celebrano la gloria di Cristo risorto, proclamano la sua sovranità universale, che si estende non solo alle nazioni ma anche al cielo e agli inferi³⁷⁵, ringraziano Gesù per la salvezza e la speranza di gloria, lo adorano come principio e fine di tutto. E tutto ciò cade sotto i due poli della sua morte e risurrezione, dell'opera impensabile della Croce e dell'atto stupefacente della Risurrezione. L'Inno ha come fondamento l'azione che Dio ha compiuto nella Pasqua di Cristo.

³⁷¹ 1 Cr 17, 11-14.

³⁷² Dice Pietro: "Mi sia lecito dirvi francamente, riguardo al patriarca Davide, che egli morì e fu sepolto e la sua tomba è ancora oggi fra noi. Poiché però era profeta e sapeva che Dio gli aveva giurato solennemente di far sedere sul suo trono un suo discendente, prevede la Risurrezione di Cristo e ne parlò (nel Salmo 16)" (At 2, 29-30).

³⁷³ Altre formule: le più brevi confessano che "Gesù è il Signore" (Fil 2, 11; Rm 10, 9) o che Gesù è stato risuscitato (1 Ts 4, 14; Rm 8, 34). Le lunghe più conosciute sono 1 Ts 1, 9-10; Rm 1, 1-5 e anzitutto 1 Cor 15, 1-11.

³⁷⁴ I brani degli inni cristologici che si riferiscono alla risurrezione sono: Fil 2, 6-11; Col 1, 15-29; Ef 1, 20-22; 1 Tm 3, 16; 1 Pt 3, 18-22; Eb 1, 3-4.

³⁷⁵ Cf. Fil 2, 10; Col 1, 20.

-I racconti cristofanici delle apparizioni possono essere divisi in tre tipi a seconda dello scopo: la visita mattutina al sepolcro, presente nei quattro vangeli, ha lo scopo di raccontare la scoperta del sepolcro vuoto e del suo motivo, la Risurrezione di Gesù³⁷⁶. Risponde al normale desiderio di conoscere la genesi della lieta notizia della Risurrezione. Le cristofanie personali o famigliari si concentrano di più sull'identità e la nuova condizione di Gesù risuscitato³⁷⁷. Esse sono importanti per vari motivi: mettono in luce la reale corporeità del Risorto, che parla e cammina, che siede a tavola e mangia, che spezza il pane, ma anche il suo nuovo modo di essere che può presentarsi e sparire, farsi riconoscere o meno. In relazione a questo ultimo aspetto si mostra che le apparizioni sono un dono; è Gesù a permettere agli altri di riconoscerlo, e a volte Egli pare voler ritardare questo dono in modo che si abbia prova dalle disposizioni interiori del testimone. Nel caso dei discepoli di Emmaus è Gesù stesso a suscitare la fede nei discepoli mediante la spiegazione delle Scritture, in seguito quando sono già pronti ad accogliere la sua rivelazione si presenta a loro. Infine le cristofanie apostoliche³⁷⁸ sottolineano la maestà del Signore risorto che con il suo potere è punto di partenza dell'evangelizzazione del mondo intero, la necessità della fedeltà del discepolo agli insegnamenti di Gesù e della sua intelligenza del piano di Dio, e la missione data agli apostoli di rimettere il peccato. Per compiere tutto ciò i discepoli possono contare sulla presenza di Gesù accanto a loro e sul dono dello Spirito Santo.

2. Riflessione neotestamentaria sul valore salvifico della Risurrezione di Gesù.

a) Una prima dimensione dell'insegnamento neotestamentario sulla Risurrezione di Gesù consiste nel presentarla come *l'atto escatologico di Dio*. Ciò comporta in primo luogo l'attribuzione a Dio della Risurrezione di Gesù³⁷⁹, un'opera compiuta per via della potenza divina. I testi sacri

³⁷⁶ Cf. Mc 16, 1-8; Mt 28, 1-8; Lc 24, 1-11; Gv 20, 1-10.

³⁷⁷ Sono le apparizioni alle donne di Mt 28, 9-10; ai discepoli di Emmaus (Lc 24, 13-55), a Maria di Magdala (Gv 20, 11-18); a Tommaso (Gv 20, 24-29) e ai discepoli sul lago di Tiberiade (Gv 21, 1-23).

³⁷⁸ Mt 28, 16-20; Lc 24, 36-56; Gv 20, 19-23.

³⁷⁹ Questa è l'espressione più abituale nel Nuovo Testamento. Il vangelo di

accostano l'azione risuscitante alla *potenza* divina; la risurrezione è frutto di questa *dynamis*, un'idea che si rafforza a volte mediante l'aggiunta dell'espressione "ek nekrón" (dai morti) per evocare il carattere esile e ombroso dei morti nello *sheol*, che è il punto di partenza dell'atto divino. E c'è forse da aggiungere una sottile sfumatura: Gesù si rialza *dai morti* e non semplicemente *dalla tomba* dove era stato deposto il suo corpo, la sua risurrezione non deve essere intesa nella linea del miracolo, come se fosse una sorta di guarigione dalla morte (come nei miracoli operati da alcuni profeti o da Gesù stesso), non è un semplice ritorno alla vita, ma un cambiamento di *status*. Dal mondo dei morti non si risuscita alla vita terrena, ma a un mondo nuovo, a una vita nuova³⁸⁰. Questa nuova e superiore condizione è ciò che vuol esprimere l'accento alla potenza di Dio. Cristo è stato "costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante la risurrezione dai morti" (Rm 1, 4); Egli "vive per la potenza di Dio" (2 Cor 13, 4). È la potenza della Risurrezione, la quale è collegata a una vita nello Spirito, a una nuova creazione.

Una seconda direzione contribuisce a presentare la Risurrezione di Gesù come atto escatologico di Dio: il fatto che essa sia stata inserita nella storia degli interventi di Dio in favore del suo popolo come culmine di questa stessa storia. Ci siamo già riferiti ai vari passaggi lucani che legano la pasqua di Gesù agli oracoli profetici. Oltre la scena di Emmaus, abbiamo indicato anche i due discorsi di Pietro nel libro degli Atti. Tuttavia per il rapporto tra Risurrezione di Gesù e Scrittura Antica è più importante ancora il discorso di Paolo ad Antiochia di Pisidia (At 13, 16-41). Paolo vi introduce la risurrezione in uno schema di "promessa-adempimento", che vede compiersi la promessa fatta al re Davide, e l'intero tragitto della storia della salvezza, nella Risurrezione di Gesù. Infatti, dopo aver esposto le grandi linee degli interventi di Dio verso il suo popolo a cominciare dall'Egitto ed aver richiamato la promessa messianica a Davide, Paolo ricorda ai suoi ascoltatori ciò che era appena capitato nella città santa: essi hanno messo a morte un innocente come era stato profetato nelle Scritture. Gesù è stato deposto

Giovanni è in questo senso complementare, quando indica che Gesù risuscita per la sua propria potenza, ha potere di donare la sua vita e di "riprenderla" (cf. Gv 10, 18).

³⁸⁰ B. Rigaux, *Dio l'ha risuscitato...*, o.c., p. 437.

dal patibolo e sepolto. Ma le cose non sono rimaste così: Dio è intervenuto risuscitando Gesù, e questo evento è culminante, è la grande opera di Dio, che inaugura la giustificazione e la remissione dei peccati³⁸¹. Nel loro insieme i testi tendono a indicare che la Risurrezione di Gesù è lo sbocco di una volontà divina che conduce al suo apogeo l'economia precedente nei confronti del popolo d'Israele.

b) Inoltre, i testi del Nuovo Testamento considerano la Risurrezione di Gesù dalla prospettiva della *glorificazione di Cristo*. La risurrezione e la condizione o lo stato di risorto costituiscono la sostanza della sua gloria. Gli apostoli hanno visto nelle apparizioni la gloria di Cristo. Si potrebbe dire che l'hanno toccata con mano. Questa gloria si riferisce alla nuova vita di Gesù e contiene un'essenziale dimensione corporea. Il corpo di Gesù non è cambiato in spirito, Egli non appare come un fantasma o come in un sogno, o come in una sorta di visione celeste. Egli è presente con il suo corpo, il quale però è avvolto in tutto e per tutto dalla potenza divina e dal carattere spirituale proprio di Dio. Il suo corpo partecipa perfettamente dello Spirito o *Pneuma* divino. E gli apostoli possono constatare questo direttamente per via di evidenza sensibile e spirituale.

La glorificazione di Gesù però non si limita alla risurrezione, eppure questa costituisce il suo nucleo fondamentale. La risurrezione infatti costituisce una risposta alla *morte* umiliante di Gesù in Croce. Gesù risorge dalla morte, dai morti come abbiamo detto. Tuttavia la sua nuova

³⁸¹ "Noi vi annunziamo la buona novella che la promessa fatta ai padri si è compiuta, poiché Dio l'ha attuata per noi, loro figli, risuscitando Gesù, come anche sta scritto nel salmo secondo: Mio figlio sei tu, oggi ti ho generato. E che Dio lo ha risuscitato dai morti, in modo che non abbia mai più a tornare alla corruzione, è quanto ha dichiarato. Darò a voi le cose sante promesse a Davide, quelle sicure. Per questo anche in un altro luogo dice: Non permetterai che il tuo santo subisca la corruzione. Ora Davide, dopo aver eseguito il volere di Dio nella sua generazione, morì e fu unito ai suoi padri e subì la corruzione. Ma colui che Dio ha risuscitato, non ha subito la corruzione. Vi sia dunque noto, fratelli, che per opera di lui vi viene annunziata la remissione dei peccati e che per lui chiunque crede riceve giustificazione da tutto ciò da cui non vi fu possibile essere giustificati mediante la legge di Mosè. Guardate dunque che non avvenga su di voi ciò che è detto nei Profeti: Mirate, beffardi, stupite e nascondetevi, poiché un'opera io compio ai vostri giorni, un'opera che non credereste, se vi fosse raccontata!". (At 13, 32-41).

condizione di risorto apre l'accesso a una nuova forma di comunione di Gesù stesso con Dio (il Padre) e con i discepoli (la Chiesa). Egli nella sua nuova condizione ha il potere e la gloria sulla creazione. Questo tema si esprime spesso con l'idea di "esaltazione": Dio lo ha tanto esaltato e gli ha dato un nome al di sopra di ogni altro nome. Risurrezione ed esaltazione non sono esattamente lo stesso. Risurrezione si riferisce alla morte e alla vita che ad essa si oppone, esaltazione contiene l'idea di risurrezione dai morti ma il termine è più generale e di solito include la Signoria di Gesù³⁸². Risurrezione ed esaltazione s'incontrano nella glorificazione di Gesù.

c) Il Nuovo Testamento non tralascia di sottolineare che la Risurrezione di Cristo costituisce il *fondamento della vita nuova dei cristiani* e del passaggio a una nuova condizione. Il cristiano entra mediante la fede in una dimensione escatologica dove la salvezza è determinata dalla presenza vivente e dinamica di Gesù, da cui egli trae la sua nuova situazione personale ed ecclesiale. Gesù risorto è dunque il fondamento della novità di vita del cristiano, della sua condizione di grazia. In questo senso l'efficacia salvifica della Risurrezione di Gesù è inseparabile dall'efficacia redentrice della sua morte. Sebbene Cristo morì per i nostri peccati, è pure vero che "se Cristo non è risorto, è vana la vostra fede e voi siete ancora nei vostri peccati" (1 Cor 15, 17), il che non vuol dire solo che la Risurrezione di Gesù è prova dell'efficacia redentrice della sua morte, ma anche che mancherebbe qualcosa di essenziale alla salvezza senza la risurrezione e quel qualcosa è la vita nuova di Cristo, e in definitiva, Gesù stesso Risorto fondamento di quella novità.

La potenza divina che ha risuscitato Gesù si diffonde dunque nel mondo in forza del Risorto. Il Vangelo, afferma S. Paolo, "è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede" (Rm 1, 16), e questa forza è presente nei cristiani, nella loro predicazione e nella loro vita, come

³⁸² Di solito la sua Signoria celeste, ma è risaputo che il vangelo di Giovanni estende l'esaltazione di Cristo alla sua Croce: Gesù è Re e giudice sovrano dall'alto della Croce. Sulla distinzione tra risurrezione ed esaltazione di Gesù afferma M. J. Harris: "La risurrezione proclama che Cristo vive e vive per sempre, l'esaltazione che Cristo regna e regna per sempre (...) Sono due idee inseparabili e intimamente legate" *Raised Immortal. Resurrection and Immortality in the New Testament*, Marshall Morgan & Scott, London 1983, p. 85. Siamo noi a tradurre dall'inglese.

partecipazione all'avvenimento della Risurrezione di Gesù. Specialmente Paolo sviluppa anche la dimensione comunitaria e sacramentale di questa partecipazione attraverso le idee della Chiesa come nuovo popolo di Dio e come Corpo di Cristo. La Chiesa costituisce un'unità non perché i membri accettano una stessa legge o dottrina o uno stesso capo, ma perché essa si fonda sulla morte salvifica e sulla presenza sacramentale di Gesù: " quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù" (Gal 3, 27-28). L'unità della Chiesa è data dall'unità in Cristo, l'essere in Cristo dei membri, che comporta una presenza di Gesù in ciascuno. Allora si costituisce un solo corpo, il corpo di Cristo vivificato con la nuova vita di Gesù.

d) Resta da dire, infine, che secondo il Nuovo Testamento la Risurrezione di Gesù non si colloca solo a fondamento della vita presente dei cristiani ma anche della loro vita futura, raggiungibile sin d'ora nella speranza. *La Risurrezione dei morti è legata alla Risurrezione di Gesù.* Gesù, dice S. Giovanni, è "la Risurrezione e la vita", chi crede in lui "risusciterà nell'ultimo giorno" (Gv 11, 24-26). Per S. Paolo Gesù è "il primogenito di coloro che risuscitano dai morti" (Col 1, 18), "la primizia di coloro che sono morti" (Cor 15, 20), il che non significa unicamente che la sua risurrezione è al primo posto nel tempo, o che è la prova che la risurrezione dei cristiani avrà luogo, ma piuttosto che essa avrà luogo *nel e mediante* il Risorto. Come "a causa di un uomo venne la morte, a causa di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti; e come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo" (Cor 15, 21-22): ultima ed essenziale conseguenza della Risurrezione di Gesù è che i salvati riceveranno da Gesù la loro ultima condizione di gloria, saranno definitivamente configurati con Lui.

b) *La Risurrezione di Cristo nella Tradizione della Chiesa.*

1. Nel *periodo dei Padri* hanno importanza sia l'apologetica riguardante la risurrezione dei corpi in genere e quella di Gesù in particolare³⁸³, sia il discorso parenetico sulla risurrezione dei morti per

³⁸³ E ciò non può stupire. Già S. Agostino constatava che "nulla nella fede

esortare l'uditorio alla lotta ascetica e alla speranza³⁸⁴. L'apologetica è vivace, specie nei primi tempi dinanzi alle sollecitazioni dei giudei e dei pagani. I primi non ammettono il carattere messianico di Gesù perché non ne riconoscono i segni messianici. In questo contesto la Risurrezione di Gesù è presentata come il grande segno di Dio, si tenterà inoltre di mostrare la sua storicità e l'appartenenza al disegno divino. Si fa dunque ricorso alla Scrittura Antica e si seguono le piste già aperte nel Nuovo Testamento. Maggiore durata e importanza ha l'apologetica nel contesto imposto dalla filosofia greca e dalle culture orientali, tendenzialmente dualiste e poco propense ad una visione positiva del corpo. La polemica cristiana fu condotta anzitutto contro le dottrine gnostiche che pensavano che la risurrezione consistesse nell'ascesa celeste del Cristo in spirito. Egli avrebbe abbandonato il suo corpo dopo la sua morte. I cristiani (è d'obbligo citare S. Ireneo), si rifanno agli scritti del Nuovo Testamento per provare l'aspetto corporeo del Risorto e, contro le mescolanze d'idee bibliche e filosofiche che offriva la gnosi, indicano la corretta esegesi dei testi biblici.

La soteriologia patristica coglie nella Risurrezione di Cristo la sua dimensione trionfale. Gesù scende agli inferi per liberare i giusti dell'Antico Testamento, ma la sua vittoria ha una portata più universale che si estende fino a Adamo, primo uomo. La morte non domina più sugli uomini, questi non le appartengono più, e la Risurrezione di Gesù sancisce l'impossibilità da parte della morte di trattenerne con sé Cristo o coloro che lui è venuto a salvare. Presa la sconfitta della morte come punto di partenza, il pensiero dei Padri può approfondire il senso della Risurrezione di Cristo in una altra direzione. Essa ricomponne quello che la morte ha infranto, il che è possibile perché Gesù è il Logos divino che ha la potenza per ricongiungere la sua carne con l'anima. Questo

cristiana è stato attaccato con la stessa pernicioso, polemica contraddizione, come la risurrezione della carne" *Exp. in Ps.*, 437, 32.

³⁸⁴ Seguirò R. Winling, *La Resurrection et l'exaltation du Christ dans la littérature de l'ère patristique*, Cerf, Paris 2000. Cf. anche A. Hamman, *La résurrection du Christ dans l'antiquité chrétienne*, in ID., *Etudes Patristiques. Methodologie. Liturgie. Histoire. Théologie*, Beauchesne, Paris 1991, pp. 389-439 (lo studio e una ripubblicazione del lavoro apparso su *Revue de Sciences Religieuses* negli anni 1975 e 1976); G. O'Collins, *Gesù risorto. Un'indagine biblica, storica e teologica sulla Risurrezione di Cristo*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 11-39.

pensiero si delinea nel contesto delle varie eresie, che non ammettono una vera anima in Gesù (Ario, prima ancora di Apollinare) o un vero corpo (dottrine dei doceti, alcune correnti gnostiche). Ario, per esempio, tendeva a coinvolgere il Logos divino al posto dell'anima di Gesù, per sostenere la sua tesi dell'inferiorità del Figlio nei confronti del Padre. La fede ortodossa oppone dunque l'idea che il Logos rimane come soggetto personale dell'assunzione sia del corpo morto che dell'anima separata e come agente della ricomposizione di entrambe nella nuova condizione del Risorto.

Naturalmente i Padri non mancano di illuminare il rapporto tra la Risurrezione e l'esaltazione di Gesù e il destino finale degli uomini. Essi seguono in questo le stesse linee che abbiamo appena evidenziato. Il trionfo di Gesù nell'*Adē* porta la salvezza alle generazioni che sono venute prima di Cristo. Sono usati diversi schemi: Gesù che predica ai giusti, che li battezza, che li libera dalle catene, ecc. La Risurrezione di Gesù poi è principio della risurrezione degli uomini. I Padri s'interessano di questi aspetti antropologici e, per così dire, biologici della risurrezione: come può un corpo già disgregato riunirsi di nuovo? I Padri si servono di diverse analogie per spiegare che il divino artigiano può ricomporre quello che è disunito³⁸⁵. Nella prospettiva apologetica da noi accennata, essi considerano la risurrezione dei morti segno della potenza divina e della sua bontà e giustizia. Infine non trascurano gli aspetti di felicità, di vita ed eterna comunione con Dio di cui godranno i beati nel cielo. I Padri tendono a fondare sull'Incarnazione la dimensione salvifica della mediazione di Gesù: ciò che opera Gesù nel suo proprio corpo ha un valore di salvezza per tutti, il che vale anche per il mistero della sua Risurrezione. Per Cirillo Alessandrino il Verbo s'incarna per operare Lui stesso la trasformazione divina della carne assunta, per risorgere in essa e operare per mezzo di essa la nostra vivificazione. La salvezza degli uomini è l'estensione alle creature, al cosmo, di quella stessa trasformazione che il Verbo ha effettuato nella propria carne con l'incarnazione, la morte e la risurrezione. La divinizzazione opera nei credenti come in Gesù, ma secondo una diversa ragione formale: essa li abbraccia non più per incarnazione ma per partecipazione a Cristo e allo

³⁸⁵ Si vedano come esempi emblematici le questioni sulla risurrezione poste dal nisseno nei trattati *De anima et resurrectione* e *De hominis opificio*.

Spirito Santo³⁸⁶. La Risurrezione di Gesù è origine e causa della divinizzazione del cristiano.

2. *Nel medioevo* la riflessione sulla Risurrezione di Gesù acquista un profilo più determinato³⁸⁷. Il maggiore sviluppo della teologia della grazia e dei sacramenti porta a inserire l'escatologia nel quadro del coronamento della vita della grazia. L'attenzione più puntuale ai misteri della vita di Gesù e l'approccio più sistematico proprio della scolastica faranno emergere interrogativi sul senso e sul rapporto dei vari misteri di gloria e sul frutto salvifico dei medesimi. Natura, peccato, grazia e gloria sono i punti di riferimento della soteriologia scolastica, mentre il centro della riflessione è Gesù Cristo, via di salvezza attraverso i suoi misteri, tra cui occupa un posto principale la Risurrezione. Questa, come già accadeva con i Padri, è messa in relazione con il trionfo sulle potenze infernali e più ancora con la nostra risurrezione, della quale è causa e condizione di possibilità.

La teologia della Risurrezione di Cristo nel medioevo raggiunge il suo culmine nella riflessione tomista³⁸⁸. Essa è tra l'altro frutto dalla profonda meditazione del testo di Rm 4, 25 (Mori per i nostri peccati e risuscitò per la nostra giustificazione) che S. Tommaso legge a partire della dottrina patristica della causalità strumentale. S. Giovanni Damasceno infatti aveva riassunto la tradizione greco-alessandrina sull'opera divinizzante di Gesù, affermando che l'umanità del Signore era come uno strumento della sua divinità. Mediante le sofferenze subite nella sua carne, Gesù ripara l'intera natura umana ferita dal peccato; parallelamente con la sua risurrezione Egli si costituisce in donatore di vita per tutti. Certamente la grazia e la gloria sono doni divini, ma gli uomini li ricevono tramite l'umanità del Signore risorto, che attinge dalla

³⁸⁶ Cf. J. A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria: the Christological Controversy*, E.J. Brill, Leiden, New York 1994, p. 187; B. Meunier, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, la salut et la question monophysite*, Beauchesne, Paris 1997, pp. 264-276.

³⁸⁷ Cf. M. Bordoni, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo, III: Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Herder, Università lateranense, Roma 1986, pp. 375-378.

³⁸⁸ J-P Torrell, *La causalité salvifique de la résurrection du Christ selon saint Thomas*, "Revue Thomiste", 96 (1996), 179-208; F. Ocariz, *La resurrección de Cristo en el pensamiento teológico de Santo Tomás*, in AA.VV., *Cristo Hijo de Dios y Redentor del hombre*, Eunsas, Pamplona 1982, 969-984.

pienezza della sua glorificazione. La Risurrezione di Cristo è già in potenza risurrezione del cosmo. L'Aquinate considera anche gli aspetti antropologici del mistero: la risurrezione della carne ripristina l'unità fisico-spirituale dell'uomo, e perciò non solo salva l'uomo dalla disgrazia della morte, ma porta anche a pienezza e integrità la natura stessa. Certamente la risurrezione agisce oltre le possibilità umane poiché realizza nei salvati la conformità con Gesù Cristo, primogenito dei morti, e rende partecipi della sua condizione gloriosa; tuttavia la visione tomista della pienezza umana è emblematica dell'armonia tra creazione e salvezza che regna nella sua visione del disegno di Dio. A questo proposito egli non perde neanche di vista che la Risurrezione di Gesù è un evento escatologico e come tale ha un carattere finale. La grazia del Risorto infatti raggiunge ogni tempo ed ogni luogo e può dunque condurre la storia della salvezza verso il suo sbocco ultimo. Questo avrà luogo con la seconda venuta di Cristo, giudice dei vivi e dei morti, quando tutti riceveranno la virtù efficiente della Risurrezione di Gesù: i giusti saranno divinizzati secondo la misura dei loro meriti, i reprobri parteciperanno solo della risurrezione fisica, ma non potranno ricevere la comunione della vita divina.

3. Il *periodo moderno* non apporta molti elementi teologici nuovi per il nostro argomento. Nel suo complesso la riflessione sulla risurrezione sembra cedere il passo alle nuove questioni che l'epoca porta con sé.

Da una parte, la tradizione cattolica si concentra sul senso salvifico della Croce, muovendosi anche sui binari della mistica e della spiritualità; a volte però questa soteriologia ha ceduto al gusto dei tempi diventando eccessivamente barocca, rischiando di produrre una teologia arida e per certi versi sterile³⁸⁹. Non contribuì nemmeno allo sviluppo della teologia della risurrezione la distinzione dello Scheeben (peraltro utile) tra redenzione oggettiva (ottenuta da Gesù sulla Croce) e redenzione soggettiva (che è l'applicazione del frutto del sacrificio di Gesù), poiché, interpretata spesso in modo approssimativo, terminò per relegare il mistero della Risurrezione nell'ambito dell' "applicativo" e dell' "accidentale"³⁹⁰. Incapace di apportare alcunché a una soteriologia dove il

³⁸⁹ Si possono seguire gli sviluppi in B. Willems - R. Weier, *Soteriologia desde la reforma hasta el presente*, "Historia de los dogmas, III (cuaderno 2c)", BAC, Madrid 1975.

³⁹⁰ Cf. *Gesammelte*, VI/2, 1241-1245. Del resto per lo Scheeben la Risurrezione di Cristo appartiene alla consumazione *oggettiva* dell'evento di salvezza. Egli infatti ritiene

mistero della Croce primeggiava, la teologia della Risurrezione di Gesù finì per essere esiliata nell'apologetica e nei nuovi trattati di teologia fondamentale che si andavano creando all'epoca.

Nell'ambito del pensiero riformato ci fu la tendenza a sottolineare l'aspetto ermeneutico e di rivelazione della Risurrezione di Gesù. Sulla scia dei Padri, Lutero privilegia il trionfo di Cristo sulle potenze del male, che egli descrive con il suo solito linguaggio colorito³⁹¹. La potenza divina del Risorto non poteva restare imprigionata negli inferi: la debolezza della sua condizione umana è come l'amo al quale abbocca il diavolo, ammalato invano dall'idea di poter ingoiare Gesù. Succede proprio il contrario: il peccato, la morte e l'inferno vengono inghiottiti dalla potenza divina. È questa in fondo che distrugge il peccato. Questo aspetto si presta molto bene all'idea luterana della salvezza del peccato per la sola fede, senza le opere. La Risurrezione di Gesù è la garanzia del suo trionfo sul peccato e dunque la meta dello sguardo di fede³⁹², ma essa conferma quanto l'evento della Croce già asseriva: che Dio ha voluto usare la via dell'umiliazione della superbia umana, indicando l'inutilità di ogni vanto nelle proprie opere. La risurrezione infatti, come opera assolutamente divina, colloca l'azione salvifica al di fuori delle pretese dell'uomo. Si noti qui la tendenza della tradizione riformata a considerare la Risurrezione di Gesù come l'altra faccia della sua Passione e Morte e soffermarsi sul valore di rivelazione posseduto dalla Pasqua. Attraverso questa tendenza alcuni teologi protestanti del XX secolo (in particolare K. Barth) rivaluteranno gli aspetti soteriologici del mistero. Purtroppo la tradizione luterana contiene anche in germe la tendenza a collegare la salvezza alla sola fede, il che porterà altri teologi a tagliare i legami della risurrezione con la

che la Risurrezione sancisca solennemente l'accettazione dell'offerta di Gesù stesso e dunque che in essa si eserciti costantemente l'efficacia della Croce; ma anche perché l'agire del Risorto conduce l'umanità verso il mistero della trasfigurazione ultima, dove giunge al suo compimento definitivo l'intero ordine soprannaturale del mondo. Cf. M. Bordini, *Gesù di Nazaret*, o.c., pp. 436-439.

³⁹¹ Cf. WA 36, 545, 12-14. Cf. M. Schuster, *La predicazione della Risurrezione di Cristo in Agostino, Lutero, Barth e Thielicke*, in S. T. Davis e altri (a cura di), *La Risurrezione. Un simposio interdisciplinare sulla Risurrezione di Gesù*, LEV, Città del Vaticano 2002, pp. 319-351.

³⁹² "I cristiani devono avere quella visione che consente loro di ignorare il terribile spettacolo e l'apparenza esteriore della morte, il diavolo e la potenza, le spade, le lance e le armi del mondo intero, e guardare a Colui che siede nell'alto" *Luther Works*, (J. Pelikan), XXIV, III, 65, 5.

storia, e ad abbandonare il mistero alla sola fede fiduciale. Da questa posizione alla sostituzione dell'evento della Risurrezione di Cristo con il suo significato per noi oggi, c'è poca strada: R. Bultmann la percorse agevolmente.

Ma già prima di questi sviluppi la teologia sulla Risurrezione di Gesù aveva seguito la sorte dell'intera cristologia. Come una barca consegnata alla tempesta, la riflessione cristologica era divenuta da Kant in poi l'oggetto di molteplici forme di contestazioni critiche, che tentavano di reinterpretare in termini di natura e di ragione l'evento soprannaturale di Gesù Cristo. Al pari di altre dottrine, come quella dell'Incarnazione, la Risurrezione di Gesù fu privata di ogni storicità. D. F. Strauss ridusse le apparizioni a fattori psichici sperimentati dai discepoli, altri autori vi vedevano soltanto convinzioni maturate in modo più o meno oscuro nella prima comunità, e via dicendo. Problemi e questioni che sulla scia del rinnovamento dei metodi di esegesi biblica (*Formgeschichte, Redaktionsgeschichte*) si sono trascinate fino ai nostri giorni originando numerosi sviluppi. La materia tuttavia appartiene all'ambito della teologia fondamentale perché l'interrogativo di fondo che essa pone è sull'accesso conoscitivo - dei discepoli e nostro- alla Risurrezione di Gesù e sul carattere storico di questa.

4. Infine, diversi fattori sono intervenuti *nell'ultimo secolo* per ridare al mistero della Risurrezione di Gesù un carattere più centrale. Gli apporti del movimento biblico sono stati indiscutibili poiché hanno fatto emergere la centralità soteriologica che la Risurrezione di Gesù ha nel Nuovo Testamento. Anche il movimento liturgico ha contribuito a questa rinascita di interesse poiché, sebbene la portata salvifica fosse stata oscurata nella riflessione teologica, il mistero stesso è stato sempre ben presente nella liturgia e nella spiritualità cristiana. Ma un posto di rilievo in questo recupero spetta al Concilio Vaticano II, che ha saputo presentare la Risurrezione di Gesù nella sua portata salvifica e con un ruolo centrale nell'ambito degli altri misteri di Cristo. Morte e risurrezione, in stretta unità tra di loro e con gli altri misteri della vita di Gesù, sono la causa della nostra salvezza. In particolare la Risurrezione di Gesù ci comunica la vita soprannaturale: "Il Figlio incarnato infatti, principe della pace, per mezzo della sua croce ha riconciliato tutti gli uomini con Dio e, ristabilendo l'unità di tutti in un solo popolo e in un solo corpo, ha ucciso nella sua carne l'odio e, nella gloria della sua risurrezione, ha diffuso lo Spirito di amore nel cuore degli uomini"³⁹³. O

³⁹³ Cost. Past. *Gaudium et Spes*, 78.

con una formulazione ancora più sintetica: "Il Figlio di Dio, nella natura umana che si era unita, vincendo la morte con la sua morte e risurrezione, ha redento l'uomo e l'ha trasformato in una nuova creatura"³⁹⁴.

c) *Riflessione sistematica.*

1. *Introduzione.*

La Risurrezione di Cristo forma un tutt'uno con la sua Passione e Morte. Si tratta di due eventi diversi che tuttavia sono fortemente uniti. Come una moneta ha due faccie così la morte e la Risurrezione di Cristo costituiscono la sua Pasqua, l'evento culmine della salvezza umana. Tuttavia per evitare problemi di interpretazione è meglio tener conto che si tratta di due eventi diversi che però sono in certo senso complementari. E questo perché:

- i due misteri si illuminano a vicenda. La luce della Risurrezione illumina il mistero della Croce aiutando a decifrare il suo senso. La Passione e la Morte subite da Gesù nell'apparente impotenza, se lasciate da sole, rivelerebbero soltanto un fallimento, un bell'ideale finito tragicamente. Dal punto di vista ermeneutico la Croce ha dunque bisogno della Risurrezione per dare ragione completa di sé. Ugualmente la risurrezione segue la morte e la presuppone, per cui anche la morte, e la morte di Croce, illumina il senso teologico della Risurrezione. Gesù non solo risorge dalla morte, ma da quella morte di Croce che gli fu inflitta. I due misteri sono corrispondenti; la potenza della gloria segue all'umiliazione della kenosi e si collega con essa.

- la Croce sta alla Risurrezione per certi versi come la causa all'effetto. La Croce di Gesù spinge verso la risurrezione e questa segue la Croce ed in certo senso è frutto della Croce. La teologia del merito è adatta per indicare questa relazione. Gesù con la sua passione ha meritato la propria risurrezione e la nostra. Nel mistero della Croce c'è qualcosa che spinge verso la conclusione della Risurrezione, quantunque questa sia

³⁹⁴ Cost. Dogm. *Lumen Gentium*, 7

un nuovo atto di Dio e non sia possibile solo come effetto della Croce. Ma, premesso che Gesù è il Figlio di Dio morto in adempimento della volontà del Padre, allora la Risurrezione è quasi un necessario seguito, il compimento della Croce. Costituisce tuttavia un nuovo atto di Dio, un evento diverso dalla Croce.

Tenendo presente queste considerazioni possiamo illuminare il senso soteriologico della Risurrezione a partire dal mistero della Croce, seguendo una via parallela a quella compiuta nel capitolo precedente.

2. *La Risurrezione di Gesù, attuazione della salvezza definitiva.*

Può essere utile indicare in poche parole l'idea guida di questa esposizione sistematica sul valore salvifico della Risurrezione (e più in genere della glorificazione di Gesù). La Risurrezione di Gesù è la ripresa del proprio Figlio da parte del Padre e, nel proprio Figlio, del mondo purificato mediante il mistero della Croce.

A monte dell'atto salvifico della Croce brilla la consegna che il Padre ha fatto del proprio Figlio. Egli lo ha consegnato nelle mani dei peccatori, lo ha dato per noi (Rm 8, 32). Questo si riferisce all'atto eterno del Padre, il quale decise di salvare il mondo per la via della Croce di suo Figlio. A questo atto eterno corrisponde l'autoconsegna eterna del Verbo: Egli non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò e umiliò se stesso, facendosi obbediente fino alla morte di croce (Fil 2, 6-8). Nel capitolo precedente abbiamo cercato di mettere in luce il senso soteriologico di questo atto della Trinità. Il suo frutto consiste in modo principale nel portare agli uomini la misericordia del Padre, che cancella il peccato nell'offerta sacrificale del proprio Figlio. Torniamo qui su questo aspetto perché, come abbiamo detto poc'anzi, la Risurrezione è il mistero nel quale arriva a compimento la Croce. La consegna di Cristo fatta nella Croce purifica, lava, espia i peccati del mondo. La Risurrezione è il compimento di questo: l'atto divino mediante il quale avviene la "ripresa" del Consegnato alla morte e del Consegnato per noi. Il Padre riprende con sé il proprio Figlio e con Lui e in Lui il mondo purificato dal peccato. Certamente questa idea si riferisce all'intero mistero di gloria, di risurrezione, ascensione ed invio dello Spirito da parte del Risorto, ma il cuore del mistero della gloria è la

Risurrezione di Gesù e perciò la definizione conviene specialmente ad essa.

Può essere utile dare un'immagine grafica di quanto vogliamo dire con questa idea. S. Giovanni la suggerisce in certo senso nel suo vangelo. Egli afferma che il Padre salva gli uomini attirandoli verso il Figlio³⁹⁵. In particolare l'uomo viene attirato dall'amore che si dimostra nella Croce di Cristo e dal suo frutto che è lo Spirito Santo³⁹⁶. Gesù quando sarà innalzato sulla Croce attirerà tutto a sé: dalla Croce emana una forza che attira l'uomo. Questo suggerisce un'immagine: Dio Padre è come un pescatore che attira i pesci mediante l'esca posta sull'amo. L'esca è l'amore di Cristo che si rivela nella Croce (l'amo) e i pesci sono gli uomini. Dio Padre inviando il Figlio nel mondo è il pescatore che vuole avere con sé i pesci feriti dal suo amore. Questa immagine potrebbe essere prolungata. Quando il pesce abbocca all'amo il pescatore solleva la canna e tira fuori dall'acqua il tutto: l'amo, l'esca, il pesce. La risurrezione corrisponde, nell'esempio adottato, a questo gesto del pescatore. Dio Padre con la Risurrezione di Gesù alza la canna e porta Gesù con sé, non lo porta però da solo ma con tutti i pesci che hanno abboccato, il frutto dell'amore di Dio, i discepoli di tutti i tempi. Anche costoro, uniti a Gesù perché attirati dal suo amore, risusciteranno con Cristo quando alla fine dei tempi verrà il momento.

In questo atto del Padre, e con Lui dell'intera Trinità, che è la Risurrezione di Cristo possiamo distinguere diverse dimensioni, che nel loro insieme contribuiscono a delineare il senso salvifico di questo mistero:

i) Dimensione trinitaria.

La Risurrezione contribuisce non poco alla rivelazione di Dio e della Trinità. Dio si presenta come Padre del Signore Gesù Cristo e, in Lui, degli uomini; come il Signore della vita e l'autore e garante della felicità umana.

³⁹⁵ Cf. Gv 6, 43-44.

³⁹⁶ Puoi confrontare: A. Ducay, *Croce e giustificazione nella Chiesa. Una lettura ecumenica alla luce della soteriologia giovannea*, in J. M. Galván (a cura di), *La giustificazione in Cristo*, Atti del II Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia del Pontificio Ateneo della Santa Croce (Roma, 14-15 marzo 1996), LEV, Città del Vaticano 1997, pp. 248-259.

Nella Risurrezione, *in primo luogo* Dio si presenta come il Padre del Signore Gesù Cristo, Colui che lo ha risuscitato dai morti. Egli che aveva consegnato il suo Figlio lo riprende con Sé, cioè lo innalza con Sé alla condizione di vita divina. Qui brillano la bontà, la giustizia, la fedeltà e l'onnipotenza divine che corrispondono alla carità, innocenza, obbedienza e umiltà di Gesù che consegnò se stesso fino alla morte: "Perciò io gli darò in premio le moltitudini, dei potenti egli farà bottino, perché ha consegnato se stesso alla morte ed è stato annoverato fra gli empi" (Is 53, 12). La paternità di Dio su Gesù Cristo rivelata dalla risurrezione illumina anche diversi aspetti della sua paternità sugli uomini. Essa mostra dove puntano il perdono e la misericordia: sono dati in vista di una comunione, di un rapporto felice e duraturo delle creature con Dio, affinché l'uomo possa rimanere per sempre nella gioia di Dio. Si mostra così lo scopo al quale mirava la Passione di Cristo: quel desiderio che gli uomini non muoiano ma abbiano la vita eterna. Se Dio si è consegnato a noi per mezzo della Croce, se ha deciso di fronteggiare il peccato, la sofferenza e la morte, è stato per richiamarci a Sé, per riunirci di nuovo tra i suoi figli nel popolo che è la Chiesa.

La Risurrezione di Gesù rivela un Dio dei viventi, che ama la vita e la felicità piena delle creature, che, dopo aver trionfato sul peccato e sulla morte per la via dell'umiltà, impiega la sua onnipotenza per rendere felice e immortale l'uomo. È un Dio che ama condividere, che diffonde il suo bene nelle creature in forme che vanno molto al di là della loro immaginazione, che ama la creatura pur non essendone bisognoso, che vuole che tutti possano godere per sempre della sua presenza piena di perfezioni. È un Dio della grazia, che giustifica i peccatori senza il loro merito e non si ricorda dei loro peccati per quanto grandi essi siano stati; un Dio dell'innocenza che vuole rivestire di gloria gli uomini, con la candida veste dello Spirito; della gioia e della pace riflesse nel destino di meraviglia che Egli ha pensato per l'uomo.

L'evento della Risurrezione mette in luce l'amore di Dio in modo nuovo perché chi ama desidera l'esistenza felice dell'amato e non può sopportare l'idea della sua infelicità o della sua scomparsa. Le parole che l'amore tra due persone desidera sempre realizzare: "Saremo insieme per sempre", comportano l'affermazione dell'esistenza e presenza perenne dell'amato³⁹⁷. Perciò amare è

³⁹⁷ "Fa parte degli sviluppi dell'amore (...) che esso cerchi ora la definitività, e ciò in un duplice senso: nel senso dell'esclusività — 'solo quest'unica persona' — e nel

dire: "Tu non dovresti morire", "non dovresti conoscere la morte" -la morte dell'amato lacera intimamente l'amante-, e sono queste le parole che la risurrezione attua efficacemente.

La Risurrezione, poiché mette anche in luce l'azione potente di Dio, sottolinea che Egli ha voluto coinvolgere se stesso in un'economia di sofferenza per l'amore che nutre verso di noi, che questa decisione è dettata dall'amore e dalla fedeltà verso la propria Paternità creatrice. Un Dio infatti che risuscita, che crea una forma di vita superiore ed eterna, è un Dio onnipotente, per niente bisognoso, che avrebbe potuto non redimerci e che, dinanzi alla nostra condizione di miseria, avrebbe potuto non impegnare se stesso. Perciò, il mistero della Risurrezione mostra da una nuova prospettiva l'Amore Paterno di Dio, sottolineando la libertà e gratuità dell'opera redentrice. Per puro amore Egli si è liberamente addossato l'onere di cercare l'uomo, di far risuonare la sua Parola nella profondità della nostra condizione peccatrice e ribelle, e di attirarci in questo modo alla comunione con Sé. Tutto ciò contribuisce a manifestare nell'economia la paternità della prima persona della Trinità, poiché ad essa si attribuisce il disegno.

In secondo luogo la glorificazione di Gesù costituisce la più palese rivelazione della divinità di Gesù Cristo. Egli è stato chiamato a condividere con il Padre il potere e la gloria della salvezza umana perché Egli è l'Unigenito eterno. La risurrezione costituisce la conferma definitiva dell'identità di Gesù: essa mostra che Cristo era infatti colui che affermava di essere: il Figlio di Dio; che Egli e il Padre erano una sola cosa già prima della risurrezione, durante la vita di Gesù; che la loro perfetta comunione si estendeva all'intero arco di esistenza terrena di Cristo e dunque che essa si radicava nell'eternità. La Risurrezione orienta verso la fede nella preesistenza di Cristo quale Verbo eterno e contribuisce ad affermarla. S. Giovanni può dunque presentare Gesù nel prologo del vangelo come il Verbo preesistente nel seno del Padre (Gv 1, 1) e S. Paolo può chiamarlo "Dio benedetto nei secoli" (Rm 9, 5). Testi che affermano la preesistenza divina di Cristo e orientano a delineare una

senso del 'per sempre'. L'amore comprende la totalità dell'esistenza in ogni sua dimensione, anche in quella del tempo. Non potrebbe essere diversamente, perché la sua promessa mira al definitivo: l'amore mira all'eternità", Benedetto XVI, *Enc. Deus caritas est*, 25-1-06, n. 6.

nuova immagine di Dio: quella del Dio cristiano che è Amore e comunione, Trinità di Persone. La Risurrezione di Gesù è come il motore di questa rivelazione³⁹⁸.

In fine, la Risurrezione di Gesù contribuisce alla rivelazione della Trinità anche per quanto riguarda la Terza persona trinitaria, che alla luce di questo mistero si profila come Colui che vivifica Gesù Cristo con la sua presenza e abitazione, e lo rende glorioso e immortale; dunque Colui che è come la sostanza dell'amore del Padre per il Figlio, che il Padre comunica per esaltare Cristo e renderlo conforme in tutto alla sua dignità filiale, e come Colui che vivificherà anche i nostri corpi mortali.

ii) Dimensione cristologico-soteriologica.

Questa dimensione può essere illustrata a partire dalla complementarietà che la Risurrezione di Gesù ha con la sua Croce, di cui costituisce come la controparte gloriosa. Nel capitolo precedente abbiamo organizzato l'analisi soteriologica del mistero della Croce seguendo le tre dimensioni della mediazione, sacerdotale, regale e profetica. Possiamo adesso vedere come la Risurrezione di Gesù compie la sua Croce secondo queste dimensioni.

α) La Risurrezione di Cristo rivela l'efficacia salvifica del sacrificio della Croce in ordine alla cancellazione dei peccati dell'umanità. S. Paolo afferma che Gesù "ha distrutto in se stesso l'inimicizia" (Ef 2, 16), "nel suo corpo di carne" (Col 1, 22); egli vede nella Croce di Cristo la cancellazione del peccato e di tutto ciò che ha forza per condannare l'uomo davanti a Dio. La potenza salvifica del mistero della Croce viene confermata e sancita dalla Risurrezione di Gesù, nella quale appare il Risorto col suo corpo immortale e glorioso. La morte non ha più dominio su di Lui (Rm 6, 8), e neanche lo hanno le altre realtà ad essa strettamente associate: il peccato (del quale la morte è lo "stipendio"), la sofferenza (che conduce alla morte) e la Legge (che testimonia con i suoi molteplici precetti l'ingiustizia dell'uomo). Tutte queste realtà sono state annientate dalla Croce e non possono più intaccare il corpo di Cristo, il quale non è più corpo di carne nel senso paolino, cioè corpo votato alla morte, ma *soma pneumatikón*, corpo spirituale, spiritualizzato e dunque

³⁹⁸ Si veda: M. Bordoni, *Gesù di Nazaret...*, III, o.c., pp. 10-20.

impassibile e immortale. Il Risorto è l'immagine vivente del fatto che la colpa umana è stata cancellata³⁹⁹ e, assieme al suo corteo di realtà precarie, è rimasta confinata storicamente in un passato che non può più progredire. Il Risorto è il simbolo e l'incarnazione del presente di Dio che non ammette miseria, disgregazione e caducità.

In questo senso, la Risurrezione di Gesù costituisce l'accettazione da parte del Padre del sacrificio della Croce. Cristo consegnò la sua vita al Padre in espiazione per i nostri peccati; offrì da parte nostra la perfetta soddisfazione all'amore di Dio, e presentò la sua perfetta giustizia come intercessione per i nostri torti. In tutto ciò Egli ha espresso fino all'estremo l'amore al Padre, amore filiale ferito dai peccati dell'umanità. La Risurrezione di Gesù segna il riconoscimento da parte del Padre dell'offerta di Cristo. Egli ricambia la "totale donazione di suo Figlio, che si fece 'obbediente fino alla morte' (Fil 2, 8), con la sua paterna donazione, cioè col dono della nuova vita immortale nella risurrezione"⁴⁰⁰, e mostra il superamento del peccato per il sacrificio di Cristo, e l'apertura, in forza di esso, della grazia e della giustificazione nei confronti dell'uomo. Quest'ultimo aspetto di ingresso in una nuova condizione, entra a pieno titolo nell'efficacia salvifica della risurrezione; questa non è mera parola di conferma del valore salvifico della Croce, ma anche un nuovo atto e dono paterno che rimodella l'umanità di Gesù Cristo nella condizione di gloria; la rinnova non più come carne "simile a quella del peccato", ma come carne che si è lasciata dietro per sempre questa somiglianza per partecipare pienamente della vita divina. La carne nella quale morì il peccato umano lascia spazio alla carne nella quale nacque la giustificazione dell'uomo. Il Padre "accolse" il sacrificio di Cristo con un nuovo dono.

La Risurrezione è gloria. Gesù possedeva sin dal concepimento la perfetta unzione dello Spirito Santo, fonte di ogni grazia, ma non gli era risparmiata l'esperienza della precarietà della condizione umana. La sua

³⁹⁹ "Egli (Gesù) morì la morte per i peccati degli uomini, peccati che tolse loro col suo morire sulla Croce. E questa morte, nella Risurrezione di Gesù Cristo si rivelò come vita, si compì nella vita. Il morire sulla Croce si dischiuse come vita da Dio e per Dio" H. Schlier, *La Risurrezione di Gesù Cristo*, Morcelliana, Brescia 1973, p. 52.

⁴⁰⁰ Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptor Hominis*, n. 20; Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, n. 13.

Risurrezione è una nuova plasmazione, una riunificazione di anima e corpo nell'amore divino, al di fuori di ogni caducità e in partecipazione dell'eternità di Dio. La natura propria del Verbo di Dio si comunica con pienezza di proprietà all'umanità assunta, senza che nulla possa più frenare e ostacolare questa comunicazione. Per la Risurrezione "abita corporalmente tutta la pienezza della divinità" (Col 2, 9) in Gesù Cristo, in modo che il Risorto esprime nella sua corporeità la comunione divina, e la comunione di Dio con il mondo riconciliato. Egli esprime perfettamente, per quanto ciò è possibile per una realtà creata, la natura divina, che è pienezza di essere nell'amore e nella comunione, con le sue perfezioni di armonia, bellezza e spiritualità. Il Risorto mostra corporalmente il mondo divino, un mondo retto dal dono di sé e dall'amore puro, gratuito e illimitato. Egli è veramente l'immagine visibile del Dio invisibile (cf. Col 1, 15), l'icona umana delle perfezioni divine.

β) La Risurrezione di Gesù *rivela e attua* l'efficacia salvifica del dono di amore di Gesù per i discepoli, nella linea della regalità della Croce. L'atto redentore fu dono della propria vita da parte di Gesù, manifestazione dell'amore generoso che rinuncia a se stesso per agevolare il cammino degli altri. Per attuare questo dono Gesù dovette lottare fino a sudare sangue: superare la paura della morte, l'attaccamento alla propria vita e al suo onore, per lasciarsi umiliare davanti al popolo che lo aveva acclamato come Messia. Egli dovette annientare prima in se stesso le paure che tentano di schiavizzare l'uomo e sono causa delle sue bramosie. La risurrezione comporta il trionfo di questa lotta di Gesù, trionfo che si manifesta in Gesù stesso, nella novità della sua condizione. Questa condizione lascia indietro per sempre le resistenze della carne all'amore di Dio. Gesù non è più legato alla caducità della carne, indigente, bisognosa di attenzioni e sempre procliva con la sua debolezza ad ostacolare lo slancio dell'anima più pura. La risurrezione non slega Gesù della carne, ma dai vincoli che la biologia terrestre e la caducità del peccato hanno introdotto in essa. Egli non è più sottoposto alle limitazioni biologiche o spazio-temporali, ma la vita divina ricevuta trasforma dall'interno le leggi che governano la materialità della carne, e la rende atta alla nuova realtà di dono e di comunione celeste. Nella condizione gloriosa il corpo è tutto al servizio della manifestazione e comunicazione della vita dello spirito, dell'anima di Gesù, e non

costituisce più un limite per essa⁴⁰¹. Esso può allora eseguire perfettamente il moto spirituale dei pensieri, desideri e affetti del cuore di Gesù, espressione della sua carità divina. Il Risorto può rendersi presente dove vuole senza dover fare i conti con "luoghi" o "tempi". Può essere presente ad ogni uomo e in ogni tempo, in ogni Tabernacolo e in ogni frammento di ostia consacrata, e ciò non solo per la potenza della sua natura divina ma anche per le caratteristiche della Risurrezione⁴⁰². Tutto ciò permette a Cristo di instaurare una comunione personale con ogni uomo, permette l'esercizio della sua universale sovranità, che Egli non possiede solo come Verbo del Padre, ma anche come Primogenito di molti fratelli. La Risurrezione di Cristo è dunque come il fondamento materiale della sua Regalità universale.

⁴⁰¹ Cf. S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III pars, q. 54, a.1, c: "La condizione propria di un corpo glorioso è quella di essere 'spirituale', cioè soggetto allo spirito (...). Perché il corpo sia del tutto soggetto allo spirito, si richiede che ogni atto del corpo sia sottoposto alla volontà dello spirito". In questo senso il corpo glorioso è assolutamente soggetto al dominio dello spirito e partecipa della spiritualità dell'anima. Questa qualità dei corpi gloriosi di possedere caratteristiche proprie dello spirito è chiamata 'sottigliezza'.

⁴⁰² L'estensione è una proprietà naturale dei corpi che deriva dall'accidente 'quantità', caratteristico della materia. Nell'Eucaristia, Gesù è presente in un modo reale e sostanziale, ma, per la potenza di Dio, la sua presenza corporea non è estesa (o circoscrittiva); essa è in tutto e per tutto reale ma non ha dimensioni fisiche nel sacramento. In questo senso, la presenza del corpo di Cristo sotto le parvenze del pane ha una certa analogia con quella dell'anima nel corpo umano. Quest'ultima è una presenza di tipo spirituale, in base alla quale l'anima sta sostanzialmente nel corpo e in ogni parte di esso. Analogamente, Gesù è presente nell'ostia consacrata e in ogni parte di essa, e pertanto, quando si fraziona l'ostia, non è necessario chiedersi in quale dei frammenti sia rimasto Gesù, né riconsacrare gli altri frammenti. La presenza sacramentale di Gesù nell'Eucaristia è dunque una presenza di tipo non-circoscrittivo che trova il suo fondamento nell'onnipotenza divina. La presenza eucaristica era già possibile nella condizione terrena di Gesù (perciò Egli poté essere presente con il suo corpo passibile nel pane e nel vino consacrati nell'Ultima Cena); tuttavia essa è più confacente alla sua condizione gloriosa perché, a nostro parere, lo stato di gloria dà la capacità di essere presente in modo sia circoscrittivo sia non-circoscrittivo, e di moltiplicare simultaneamente le relazioni locali con le creature, senza che sia compromessa l'unità numerica fisico-corporea del Risorto. In questo senso, p. es., Gesù non ebbe bisogno di lasciare l'insediamento celeste per apparire veramente e fisicamente all'Apostolo Paolo.

Inoltre proprio perché il suo corpo fu dato e il suo sangue fu versato “per i molti”, anche la sua Risurrezione ha carattere di dono agli altri. Quanto Gesù ha ottenuto con la sua Risurrezione non resta per se stesso, non è tale la logica della vita di Gesù né della sua Croce. Il superamento delle resistenze della carne passibile e sofferente alla piena donazione che ha luogo con l'autoconsegna di Gesù alla morte, sboccia nella perfetta docilità della sua carne al disegno di salvezza e nella totale apertura al dono delle sue ricchezze. Perciò il dono della Risurrezione di Cristo comunica efficacemente la salvezza che Gesù ha meritato con l'intero mistero d'Incarnazione e di Croce. Gesù è venuto per renderci partecipi del suo mistero filiale, che si snoda nella sua vita di obbedienza e fedeltà al Padre, nella sua Croce per distruggere il peccato e nella gloria della Risurrezione. Se la sua vita vissuta per noi lo ha condotto al passaggio pasquale, la sua Risurrezione è accaduta anch'essa per noi; ha il carattere di un dono nei nostri confronti, di un dono di Gesù stesso. S. Paolo afferma che Gesù morì per i nostri peccati e risuscitò per la nostra giustificazione” (Rm 4, 25). Entrambi, la grazia presente che santifica il cristiano e la gloria futura, sono partecipazione della grazia e della gloria di Cristo. Sono partecipazione della Risurrezione di Cristo in cui arriva al culmine la sua grazia capitale. S. Tommaso sostiene che la Risurrezione di Gesù non è solo causa della risurrezione corporale dei credenti ma anche della loro risurrezione spirituale, per cui tutto ciò che ha ragione di vita divina procede dal Risorto⁴⁰³.

γ) La risurrezione risponde anche alla testimonianza e alla fedeltà manifestate da Gesù nell'evento della Croce nella linea della mediazione profetica. La disponibilità di Gesù a sigillare la verità col suo sangue e a

⁴⁰³ “Cristo come con la sua morte distrusse la nostra morte, così con la sua risurrezione riparò la nostra vita. Ora nell'uomo ci sono due generi di morte e due generi di vita. C'è una morte del corpo mediante la sua separazione dell'anima; e c'è una seconda morte mediante la separazione da Dio. Cristo (...) con la sua morte corporale distrusse in noi entrambe le morti, quella corporale e quella spirituale. Parimenti per la ragione dei contrari si devono ammettere due vite: l'una derivante al corpo dall'anima, ed è la vita naturale; l'altra derivante da Dio, ed è chiamata vita di giustizia o di grazia (...) E in base a questo ci sono due risurrezioni: l'una corporale in cui l'anima si ricongiunge al suo corpo; l'altra spirituale in cui si ricongiunge a Dio. Ebbene Cristo con la sua risurrezione è causa dell'una e dell'altra” S. Tommaso d'Aquino, *Compendium Theol.* c. 239. (Trad. in *La Somma Teologica*, XXVI, EDS Bologna, p. 284)

mettersi a capo dei profeti e dei giusti, martiri della loro fedeltà alla missione divina, richiede una conferma. L'innocenza e la giustizia testimoniate da Gesù nell'evento della Croce chiamano in causa una ratifica divina, tanto più in quanto Gesù è stato sollecitato ad essa dai suoi uccisori - “Ha confidato in Dio; lo liberi lui ora, se gli vuol bene. Ha detto infatti: Sono Figlio di Dio!” (Mt 27, 43)- ed è morto consegnando il suo spirito nelle mani del Padre. La risurrezione comporta questa ratifica divina, la quale ha un carattere definitivo. Essa, “manifestando anzitutto l'aperto intervento escatologico di Dio che sconfigge il dolore, l'ignominia, la morte inflitta a Gesù dalla nequizia degli uomini, mostra la verità di tutto il ministero profetico di Gesù culminante nella sua Croce”⁴⁰⁴. La risurrezione reca con sé la verifica divina richiesta dai giudei, benché essa non sia data a loro ma ai discepoli per la loro missione di evangelizzazione; saranno gli apostoli a parlare al popolo del sigillo apposto da Dio all'opera di Cristo con la risurrezione: “voi avete rinnegato il Santo e il Giusto, avete chiesto che vi fosse graziato un assassino e avete ucciso l'autore della vita. Ma Dio l'ha risuscitato dai morti e di questo noi siamo testimoni” (At 3, 14). Per questo intervento risuscitante di Dio la Croce acquista un carattere inequivocabile di giudizio di Dio che smaschera il male annidato nel cuore dell'uomo e nel mondo. Un giudizio che non è soltanto dimostrativo nei confronti del male e della ingiustizia presenti nel mondo, ma che confina anche il male stesso entro i limiti della caducità del tempo presente. La risurrezione infatti in quanto nuova creazione immessa da Dio nel cuore della morte (risuscitò *dai morti*) è emblematica del futuro che Dio ha progettato per il fedele morto, in cui non c'è spazio per il male e la prevaricazione. La menzogna, l'ingiustizia e l'odio che hanno inchiodato Gesù alla Croce non possono accompagnarlo nella sua risurrezione. La Risurrezione di Gesù perciò anticipa il mondo futuro e proclama “che la durata del male ha i giorni contati e che la fine del tempo non sarà appannaggio se non della giustizia trionfante di Dio”⁴⁰⁵. In questo essa si rapporta strettamente al giudizio finale, in cui Dio compirà palesemente nei confronti della storia umana e della storia personale la stessa verifica che Egli ha adempiuto

⁴⁰⁴ M. Bordoni, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo*, III: *Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Herder, Università lateranense, Roma 1986, p. 492.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 493.

con il suo Figlio. O meglio, compirà la nostra verifica mediante il Figlio, perché a trionfare sulla morte è stato Lui, Gesù Cristo. È Lui il Risorto che confina nel passato il male e la morte. La verità e la giustizia del Crocifisso-Risorto saranno dunque il criterio del giudizio divino su di noi.

Le considerazioni precedenti illuminano i principali aspetti cristologici e soteriologici della Risurrezione di Gesù, in stretto rapporto con il significato salvifico realizzato dalla sua morte di Croce. La Risurrezione di Gesù si presenta come la nascita del mondo nuovo sorto dall'annientamento del peccato. È l'evento in cui Dio smaschera il male e l'ingiustizia, li giudica e li allontana per sempre dal futuro ultimo dell'uomo; l'evento mediante il quale Dio indica la trascendenza della storia di Gesù Cristo, che non è la storia del più alto dei servi di Dio ma quella dell'Unigenito Eterno; l'evento che segna la nascita di un mondo nuovo in cui regnano incontrastate la giustificazione, la grazia e la vita eterna. In tutto ciò la Risurrezione rivela il perfetto superamento di quanto il seme impuro del diavolo ha tentato d'introdurre nel mondo sin dall'inizio; perciò essa è anzitutto presenza e vita del Risorto, il quale nell'ora dei peccatori fu tolto di mezzo e sottratto alla vita. La Risurrezione è comunione universale con Colui che fu confinato nella solitudine e nel silenzio della morte. Per la sua Risurrezione Gesù è *presente*. Presente nel mondo, presente nella Chiesa e nella vita personale. Presente per salvare, per giustificare e per rendere partecipi della sua gloria. *Per portare il mondo al suo destino ultimo*. La risurrezione adegua l'umanità di Gesù, corporeità inclusa, alla sua funzione salvifica di Re universale e di Signore della storia; in questo senso permette all'uomo di ogni epoca e luogo di entrare in comunione con Lui. Il principale contributo salvifico di questo mistero è dunque questo: che nella comunione con il Risorto abbiamo accesso alla sua vita divina.

iii) Dimensione antropologica e cosmica.

La Risurrezione di Cristo mostra il vero rapporto di Dio con l'uomo e il suo senso ultimo. La Scrittura si serve di due espressioni chiave per caratterizzare il rapporto dell'uomo con Dio: 'immagine' e 'figlio'. La prima si trova nell'ambito della creazione dell'uomo, la seconda è riferita a Israele nell'Antico Testamento, ma è la Scrittura Nuova a fare di essa una categoria portante con l'uso in senso personale. L'uomo è immagine di Dio, figlio di Dio; tuttavia durante la sua vita

terrena questa condizione sembra offuscata. Ci siamo già riferiti allo 'scandalo' della miseria del giusto per la mentalità giudea: egli sembrava abbandonato da Dio! Perciò nel Nuovo Testamento la condizione gloriosa è la vera rivelazione del rapporto del giusto con Dio. Egli è veramente immagine di Dio, figlio di Dio. Questo ha in primo luogo un'applicazione cristologica, ma sulla scia di Gesù Cristo i testi biblici si riferiscono anche all'uomo.

Gesù si sapeva in perfetta comunione col Padre, ma durante la sua vita mortale la grandezza e dignità di questa comunione rimaneva velata. La Trasfigurazione di Cristo fu un sacramento di questa comunione, il momentaneo svelamento della sua condizione di Figlio, in vista della Passione dolorosa. Con la Risurrezione tuttavia si mostra davvero chi era Gesù. La gloria di Dio si riflette visibilmente nella sua umanità santissima, la pienezza della divinità abita in lui corporalmente. La Scrittura esprime queste idee collegando la Risurrezione di Cristo alla manifestazione della sua filiazione divina e del suo carattere d'immagine del Padre.

Nel discorso tenuto nella sinagoga di Antiochia, Paolo applica alla Risurrezione di Cristo le parole del Salmo 11: "mio Figlio tu sei, oggi ti ho generato". L'idea ritorna nella Lettera agli Ebrei: "Questo Figlio, che è irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza e sostiene tutto con la potenza della sua parola, dopo aver compiuto la purificazione dei peccati si è assiso alla destra della maestà nell'alto dei cieli, ed è diventato tanto superiore agli angeli quanto più eccellente del loro è il nome che ha ereditato. Infatti a quale degli angeli Dio ha mai detto: Tu sei mio figlio; oggi ti ho generato?" (1, 3-5). Certamente la filiazione di Cristo esisteva da sempre, ma è veramente visibile nella risurrezione: Cristo nato dalla stirpe di Davide secondo la carne, è costituito Figlio di Dio con potenza per la risurrezione, dice Paolo (cf. Rm. 1, 3-4). Per l'Apostolo, un figlio di Dio è uno che possiede i beni del Padre, la gloria, la potenza, ecc. Il figlio è l'erede, e perciò è la vita gloriosa e non quella della carne a manifestare la filiazione: solo con la gloria il figlio entra in possesso dell'eredità e diventa palese la filiazione. Da questo proviene il fatto che come commenta Giovanni Paolo II: "per Paolo vi è una specie di osmosi concettuale tra la gloria della Risurrezione di Cristo e l'eterna figliolanza divina di Cristo che si rivela, in pienezza, in quella conclusione vittoriosa della sua missione messianica"⁴⁰⁶.

⁴⁰⁶ Catechesi del mercoledì, in *Io Credo*, vol. IX: *in Gesù Cristo, morto, risorto, asceso al cielo*, Piemme, Casale Monferrato 1990, p. 104. Dice anche J. M. Perrin, "Per esprimere

Allo stesso modo, l'idea di risurrezione è associata a quella d'immagine perfetta. Paolo vede nel Risorto la perfetta immagine di Dio. Contemplando la Risurrezione di Cristo egli afferma nella Lettera ai Colossesi: "piacque a Dio di fare abitare in Lui ogni pienezza" (1, 19), e poco dopo insiste dicendo che "in Cristo abita corporalmente tutta la pienezza della divinità" (2, 9). Mediante la risurrezione, Cristo mostra di essere la perfetta immagine del Padre e il primogenito di tutte le creature predestinate "ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli" (Rm 8, 29).

Riassumendo queste idee possiamo dire con Bordoni che nella Risurrezione di Gesù, lo Spirito Santo "trasforma la condizione umana, dominata dalla soggezione alla legge della carne, per renderla totalmente conforme a quella della sua dignità filiale"⁴⁰⁷. La risurrezione è vita, dono sorto dalla vita trinitaria che permea tutti gli strati umani di Cristo, senza alterarne la natura. Con questo dono Dio rispetta delicatamente l'umano che Lui ha creato, la conoscenza e la libertà, la corporeità, l'essere relazionale dell'uomo, ma allo stesso tempo lo potenzia con la sua forza divina, e con la presenza dello Spirito Santo, dono di Amore che pervade in pienezza ogni pensiero e moto dell'anima di Gesù. La natura umana assunta dal Verbo assomiglia perfettamente in questo modo a quella divina e rispecchia la dignità della persona assumente, il Verbo di Dio. La gloria, resasi visibile e tangibile nel Risorto, è dunque l'epifania della perfetta assimilazione della natura assunta alla divinità del Verbo.

La dignità filiale di Cristo è manifestata da altri aspetti oltre che dalla risurrezione: l'esaltazione alla destra del Padre, la sovranità universale, l'intero mistero della sua glorificazione in genere. Ma quanto è stato appena detto sulla gloria come epifania della somiglianza dell'uomo con Dio si può applicare ad ogni uomo, e questa è spesso la prospettiva dei testi biblici. Essi considerano il destino dell'uomo sulla scia della gloria di Cristo. L'uomo è stato creato in Cristo per vivere una vita trasfigurata accanto a Dio. Egli deve essere trasformato 'di gloria in

la loro esperienza unica e ineffabile della Risurrezione di Cristo, Pietro e Paolo hanno fatto ricorso a una parola del Salmo 2: 'Tu sei il mio Figlio, oggi io ti ho generato', come se l'Unico diventasse Figlio, ciò che era stato da sempre e mai aveva smesso di essere" *Il est resuscité pour moi*, Beauchesne, Paris 1969, p. 102 (Traduzione mia).

⁴⁰⁷ M. Bordoni, *Cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995, p. 251.

gloria', configurandosi sempre di più con l'uomo celeste (Cristo) e non con quello terreno (cf. 2 Cor 3, 18). Questo è il tema della nostra adozione filiale. Essa consiste nella donazione da parte di Dio della vita divina trinitaria, in particolare del dono dello Spirito Santo: "tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio costoro sono figli di Dio" (Rm 8, 14). E in altra lettera: "E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei vostri cuori lo Spirito del Figlio che grida: abbà, Padre!" (Gal 4, 6). La stessa vita divina che anima Cristo risorto è comunicata ai suoi membri, in modo germinale nella grazia, ma in vista dello stesso destino di gloria che si è compiuto nel Risorto. Questo destino finale dell'uomo però risponde all'idea iniziale di Dio, quella che ha guidato l'opera creatrice, e in questo senso la risurrezione costituisce il compimento ultimo della creazione e dell'uomo creato. Essa realizza per intero le più alte aspettative umane di felicità, immortalità e pienezza; compie il senso dell'uomo, spirito incarnato, essere creato per l'amore e la comunione con Dio e con le creature. Essa va, inoltre, molto al di là delle aspettative umane perché si riferisce a quanto Dio ha ideato e preparato per coloro che Lo amano⁴⁰⁸.

Per questo carattere ultimo e conclusivo, la risurrezione appare come mistero primordiale, il culmine di quello che S. Paolo chiama "il mistero nascosto nei secoli"⁴⁰⁹. Secondo la lettera agli Ebrei Dio ha voluto "portare molti figli alla gloria" (Eb 2, 10), espressione riassuntiva del senso dell'intero disegno. Per la Risurrezione di Gesù noi abbiamo conosciuto il destino a cui siamo stati chiamati dall'amore di Dio, ma finora esso resta per noi raggiungibile soltanto in speranza. E non solo noi, ma come afferma S. Paolo, l'intera "creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto" (Rm 8, 22), poiché la caducità abbraccia tutto il cosmo creato. Ma la risurrezione comporta la salvezza non solo dello spirito, ma anche del corpo e della realtà materiale che costituisce l'*habitat* del corpo, il luogo della sua realizzazione. Perciò il destino di risurrezione dell'uomo chiama in causa la trasformazione del cosmo creato, che

⁴⁰⁸ Si ricordino le nostre osservazioni della sezione I, 3, ispirate dall'affermazione paolina: "Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udi, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano". (1 Cor 2, 9).

⁴⁰⁹ Cf. Col 1, 26; Ef 3, 9. La risurrezione svela la finalità del disegno divino, che è prima nell'ordine delle intenzioni di Dio e ultima ad essere realizzata.

liberato della caducità, potrà partecipare in modo misterioso del destino glorioso dell'uomo. Infatti, tutta la creazione "nutre la speranza di essere liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio" (Rm 8, 20-21). La Risurrezione di Gesù punta dunque verso la trasfigurazione dell'uomo e dell'intero cosmo, che sarà frutto della sua opera di salvezza, affinché possa essere attuato il disegno di "ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra" (Ef 1, 10).

4. L'esaltazione gloriosa di Gesù.

a) Esaltazione e Risurrezione.

La glorificazione di Gesù non è espressa nel Nuovo Testamento con la sola idea di risurrezione⁴¹⁰. La risurrezione è certamente l'evento principale della glorificazione, ma non si può certo dire che la glorificazione consista esclusivamente nella risurrezione. Il Nuovo Testamento utilizza diversi linguaggi per esprimere la gloria di Gesù, si riferisce anche ad altre realtà che sembrano in stretto rapporto con la risurrezione: Cristo è stato esaltato (Fil 2, 9), siede alla destra del Padre (Ef 1, 20), è salito al cielo (Lc 24, 51), è acclamato dalla creazione (Fil 2, 11)... L'idea più generale che include tutti questi aspetti, risurrezione compresa, è quella di esaltazione. La gloria di Cristo consiste nella sua esaltazione celeste, oppure, se si vuole ritenere la risurrezione come un momento a sé, allora la gloria di Gesù consiste nella risurrezione e nell'esaltazione celeste.

Cos'è, più concretamente, l'esaltazione di Gesù? Quando ha luogo? La Sacra Scrittura non è del tutto univoca o precisa su tali questioni, tuttavia da quanto i testi dicono si può arrivare a una chiarificazione concettuale soddisfacente. In primo luogo, la Scrittura situa nel tempo

⁴¹⁰ Per quanto segue cf. M. J. Harris, *Raised Immortal. Resurrection and Immortality in the New Testament*, Marshall, Morgan & Scott, London 1986, pp. 72-97; F. Ocariz - F. L. Mateo Seco - J. A. Riestra, *Il mistero di Gesù Cristo*, Edusc, Roma 2000, pp. 253-258.

due eventi chiaramente differenziati: la Risurrezione e l'Ascensione. Quest'ultima avviene dopo la Risurrezione, con una differenza temporale che il libro degli Atti fissa in 40 giorni⁴¹¹. Possiamo dunque situare gli altri aspetti dell'esaltazione in rapporto a questi.

La prima questione che si pone è sul significato dell'espressione "alla destra del Padre". È chiaro che essere alla destra di qualcuno indica, secondo il significato proprio della Scrittura, essere in una posizione speciale e unica di privilegio. Tuttavia l'espressione ha di solito il senso di condividere lo stesso trono, nel caso di Cristo il trono di Dio. Si tenga presente che l'idea è legata al salmo 110: "Siedi alla mia destra finché io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi". Ma quando inizia Gesù a "essere alla destra del Padre"? Dai testi sembra chiaro che l'esaltazione alla destra del Padre è posteriore o successiva alla Risurrezione, ma non la precede⁴¹². D'altra parte è meno chiara la questione se Gesù condivide il trono del Padre dal momento della Risurrezione o questa situazione sia conseguente alla sua Ascensione in cielo. Due considerazioni sembrano imporsi:

-da una parte il fatto che i vangeli non attribuiscono una dimora terrena al Risorto, pur insistendo sul carattere fisico della Risurrezione, sembra indicare che Gesù Risorto è in cielo, e di conseguenza, che Egli è "presso il Padre". Inoltre poiché la Risurrezione costituisce Gesù "Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione" (Rm 1, 4), si può dire che già dalla risurrezione Gesù ha ricevuto il *pleroma* divino nella sua umanità, con tutte le dimensioni spirituali e corporee che ciò comporta. In questo senso Gesù condivide con il Padre il potere e la gloria già dal momento della risurrezione⁴¹³.

-D'altra parte, l'idea di "sedere alla destra del Padre" è chiaramente legata, sia nel salmo che in molti testi del Nuovo Testamento, alla regalità

⁴¹¹ Non si ha un vero motivo per mettere in dubbio tale cifra, dal momento che anche Marco, Paolo e Giovanni distinguono chiaramente i due eventi (il finale di Matteo suppone l'Ascensione implicitamente benché non menzioni l'evento) e nessuno di loro contraddice il dato lucano.

⁴¹² Cf. At 2, 32-33; Rm 8, 34; Ef 1, 20; 2, 6; Col 3, 1; 1 Pt 1, 21.

⁴¹³ Il che sembra essere confermato dal finale di Matteo: "Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra" (Mt 28, 18).

del Messia, cioè di Gesù Cristo, e al suo esercizio dal trono regale. Questo aspetto presuppone dunque che Gesù Cristo sia seduto, assiso al trono di Dio, il che si accorda molto meno con un Gesù in missione, che appare saltuariamente ai discepoli, che con un Gesù salito al cielo e perennemente insediato in esso. Dunque sembra preferibile dire che Gesù “siede alla destra del Padre” dopo la sua Ascensione al cielo, mentre prima è semplicemente nella condizione gloriosa “presso il Padre”.

Una difficoltà può sorgere con l'idea che il Risorto sia presso il Padre già prima dell'Ascensione. Il quarto vangelo testimonia le parole che Gesù rivolge alla Maddalena nell'apparizione del mattino di Pasqua. Quando lei, meravigliata alla vista di Gesù, vuole abbracciarli i piedi, Gesù risponde: “Non mi trattenero, perché non sono ancora salito al Padre; ma va' dai miei fratelli e di' loro: Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro” (Gv 20, 17). Sembra che finché il Risorto non sarà salito al Padre non sarà possibile dire che Egli sia “presso il Padre”. Tuttavia, conviene leggere il testo secondo l'intenzione giovannea che fa leva sul verbo ‘trattenere’. Gesù qui sembra voler dire che ancora non ha finito la sua missione, che la sua presenza lì accanto a Maria è provvisoria e che devono compiersi ancora altri eventi secondo il disegno di Dio. Di conseguenza, il tempo per stare insieme e per essere adorato verrà dopo, quando Gesù salirà al Padre⁴¹⁴. È allora che instaurerà con i discepoli quella comunione permanente che la Maddalena desidera, e di cui dà prova volendo trattenerlo Gesù.

Ora se è questo il senso del brano, le parole di Gesù “non sono salito al Padre” non si oppongono a una presenza della sua umanità risorta già presso il Padre, ma piuttosto a considerare che questa situazione personale del Risorto sia già quella conclusiva per la salvezza dei discepoli. La Risurrezione di Gesù non conclude la sua missione salvifica perché non instaura ancora quella comunione con i discepoli che è voluta da Dio. Tramite la Risurrezione Gesù è presso il Padre, ma, per dirlo con parole dallo stesso vangelo, non ha ancora compiuto la promessa di “preparare una dimora in cielo per i discepoli” (cf. Gv 14, 2-3). L'insediamento di Gesù in cielo non è ancora accompagnato dall'esercizio della sua mediazione salvifica. Egli prima deve radunare la comunità cristiana dispersa dallo scandalo della Croce e preparare i discepoli ai tempi della sua presenza

⁴¹⁴ Ci ispiriamo alle considerazioni di R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, in *Commentario Teologico del Nuovo Testamento*: IV/111, Paideia, Brescia 1981, pp. 522-524.

invisibile. Soltanto allora Egli potrà dispensare la salvezza, la sua mediazione sarà efficace, sarà veramente “salito al Padre”.

Bisogna dunque distinguere questo essere “presso il Padre con potenza e gloria” che ha origine dalla Risurrezione, dall'essere “seduto alla destra del Padre” che ha luogo soltanto con l'Ascensione. L'essere seduto è frutto dell'atto di “sedersi” e questo “indica l'aver finito un compito. Quando Cristo ‘sedette’ le parole ‘missione-compiuta’ furono scritte sopra l'intera sua carriera terrena”⁴¹⁵. La *sessio* è il termine dell'Ascensione di Gesù in cielo e segna l'inizio di un periodo stabile nel quale Gesù condivide le prerogative di potere, onore e gloria del Padre, nei confronti di tutta la creazione: il periodo della regalità salvifica universale di Gesù.

b) L'Ascensione di Gesù al cielo.

L'Ascensione di Cristo al cielo è raccontata da due brani lucani: Lc 24, 44-53 e Atti 1, 1-14 e in Mc 16, 19, ed è testimoniata da altri testi come il discorso di Pietro trasmesso in Atti 1, 21-22. Il racconto dell'Ascensione costituisce l'ultimo evento che i discepoli possono testimoniare sulla vita di Gesù e intende affermare come e dove Egli abbia concluso la sua missione. Gesù appare per l'ultima volta ai discepoli su un monte, e dopo le ultime istruzioni, sale lentamente verso il cielo davanti ai loro occhi, finché viene coperto da una nube. Evidentemente tutto il racconto annunzia questa separazione fisica di Cristo dai discepoli, che si intende come definitiva fino alla seconda venuta alla fine dei tempi.

i) Con l'Ascensione di Cristo termina la sua missione. Con la risurrezione, Cristo aveva raggiunto la glorificazione della sua natura umana, ma non era ancora finita la sua missione terrestre. La presenza accanto ai discepoli si rendeva necessaria, sia pure in modo saltuario, per mostrare loro la sua gloria e istruirli sul tempo che sarebbe venuto in seguito, il cosiddetto “tempo della Chiesa”. In questo modo i discepoli potevano avere un'adeguata comprensione del disegno di Dio, della stessa persona di Cristo e dell'amore del Padre.

⁴¹⁵ M. J. Harris, *Raised Immortal...*, o. c., p. 79.

Tuttavia questo periodo non poteva durare. Il Risorto non era più solidale con il mondo caduco in cui era stato crocifisso; il suo posto era il cielo "presso il Padre", da dove Egli avrebbe continuato ad avere cura dei discepoli. Le apparizioni intendevano fondare definitivamente la base del cristianesimo e di ogni discorso cristiano: questo centro è Cristo morto, risorto e presente nella sua Chiesa. Una volta assicurata la comprensione dei discepoli e confermati dal Risorto nella loro missione, Gesù concluse il compito terreno. Ciò che lo aspettava quindi era il riposo e la gloria accanto il Padre.

ii) L'Ascensione conclude anche il periodo dominato dalla presenza visibile di Gesù e inaugura un periodo segnato dalla sua presenza invisibile nella Chiesa. È il passaggio dal tempo di Cristo al tempo della Chiesa; quest'ultima non succede a Cristo ma lo rende presente in un altro modo, sacramentale. Si passa dunque dal vedere Gesù a vedere i suoi segni, il suo segno principale che è la sua Chiesa. Da Gesù ai suoi sacramenti. Emblematico resta il vangelo di Giovanni con la scena del rimprovero di Gesù all'apostolo Tommaso. La confessione richiesta da Gesù esige adesso una fede più pura, che poggia meno sugli aspetti umani: "Perché mi hai veduto, hai creduto: beati quelli che pur non avendo visto crederanno" (Gv 20, 29).

iii) L'Ascensione di Gesù è inoltre segno della sua intronizzazione regale. Egli ascende verso il trono di Dio, e per la mente dei discepoli è chiaro che Egli lo raggiunge e vi si insedia. Egli sale lentamente mostrando il suo dominio sugli elementi e una nube lo copre, segno della divina presenza. Gesù entra nella tenda del cielo, nella "vera tenda", come dice la Lettera agli Ebrei confrontandola con la tenda della presenza di Dio nell'Antico Testamento; entra dove è il trono divino ed entra per non uscirne più. Questa nube dà anche l'idea di separazione dai discepoli. Il Signore se ne è andato solennemente, si è congedato fino alla seconda venuta: non ci saranno altre apparizioni, secondo il comando angelico i discepoli non devono aspettare altre manifestazioni (cf. At 1, 11).

iv) L'Ascensione di Gesù è segno dell'ingresso dell'umanità in cielo. Il Signore ha introdotto nel cielo la sua umanità e ciò indica per certi versi la presenza di tutti noi insieme a Lui in cielo. Il nostro Capo è in cielo, quindi anche noi, sue membra, avremo la possibilità di arrivarvi. Anzi Egli è salito per noi, come è morto per noi ed è risorto per noi; non

è salito per dimenticarsi di noi, ma ci sta preparando una dimora nella casa del Padre (Gv 14, 3).

v) L'Ascensione di Gesù è segno del carattere insuperabile e unico della salvezza. Dopo la sua morte Gesù è disceso negli inferi per portare nelle viscere della terra la salvezza ai defunti. Dopo la sua Risurrezione Egli sale nel più alto dei cieli, questa volta non per portare la salvezza alle creature ma per indicare che non esiste possibilità di una salvezza più grande. La discesa e l'ascesa sono due dimensioni dell'universalità della salvezza operata da Gesù: essa abbraccia tutti i luoghi e non può essere superata in modo alcuno: nessuno può arrivare presso il Padre né sedersi alla sua destra. Nessun nome è al di sopra di quello di Cristo (cf. Fil 2, 9).

vi) L'Ascensione sottolinea l'esaltazione di Cristo. La sua intronizzazione regale nel cielo suppone un aumento della gloria del Risorto, non secondo l'aspetto spirituale-corporeo della sua umanità, ma in quanto Egli, dopo aver concluso la sua missione, può ricevere l'omaggio e la lode dell'intera creazione.

Prima dell'Ascensione il Risorto aveva dovuto velare in un certo senso la sua gloria. Era veramente apparso davanti ai discepoli in carne gloriosa, ma aveva dovuto trattenere la sua gloria, benché in modo diverso dai giorni in cui era in una carne mortale. La partecipazione alla divinità non poteva essere colta pienamente dai discepoli per la loro condizione mortale. La sovrabbondanza traboccante di gloria eccede le naturali capacità umane di accesso ad essa. Perciò la teologia ha sempre parlato della necessità del *'lumen gloriae'* per poter contemplare Dio. Un discorso analogo si può fare nei confronti del Risorto. Gesù, quindi, doveva in un certo senso contenere la gloria per farsi riconoscere, per non suscitare la paura nei suoi interlocutori. Con la sua ascensione al cielo questo non ha più ragion d'essere⁴¹⁶.

⁴¹⁶ Con parole del Catechismo della Chiesa Cattolica: "Il carattere velato della gloria del Risorto durante questo tempo traspare nelle sue misteriose parole a Maria Maddalena: «Non sono ancora salito al Padre: ma va' dai miei fratelli e di' loro: Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro» (Gv 20,17). Questo indica una differenza di manifestazione tra la gloria di Cristo risorto e quella di Cristo esaltato alla destra del Padre. L'avvenimento ad un tempo storico e trascendente dell'Ascensione segna il passaggio dall'una all'altra". CCC, 660.

c) *La mediazione salvifica di Gesù alla destra del Padre.*

1. Gesù sale al cielo per essere presso il Padre, per sedersi accanto al Padre, per essere intronizzato: *et ascendit in caelum sedet ad dexteram Patris*, recita il Simbolo. Gesù sale all'estremo del cielo, al trono del Padre. Sedere accanto al Padre vuol dire condividere con il Padre il potere e la gloria, la vita di Dio. Come abbiamo detto, l'Ascensione fu per gli Apostoli il segno visibile dello stare di Cristo accanto al Padre, uno *status* che si sarebbe prolungato fino alla fine dei tempi, non per isolare Cristo dai discepoli ma per dare inizio all'esercizio della funzione salvifica di Cristo dall'alto dei cieli. Questo esercizio è presentato dalla Scrittura in linea con le funzioni tipiche della mediazione. Cristo è visto come nuovo re, profeta e sacerdote, non terrestre, bensì nel suo ufficio presso Dio stesso.

a) La situazione di Cristo presso il Padre è vista dai discepoli secondo il modello del *Messia-Re che si è intronizzato* alla destra del Padre.

"Siedi alla mia destra, finché io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi" (Sal 110, 1); "Io l'ho costituito sovrano sul Sion mio monte santo. Annunzierò il decreto del Signore, Egli mi ha detto: 'Tu sei mio Figlio, io oggi ti ho generato'. Chiedi a me, ti darò in possesso le genti e in dominio i confini della terra. Le spezzerai con scettro di ferro, come vasi di argilla le frantumerai" (Sal 2, 6-9); "gli diede potere, gloria e regno; tutti i popoli, nazioni e lingue lo servivano" (Dn 7, 14). Nel Nuovo Testamento è abbondante il ricorso a questi testi per esprimere la nuova situazione di Gesù, ma in sintonia con l'intero tono dell'Antico Testamento, l'immagine applicata a Cristo contiene *una doppia realtà*: Gesù è veramente re in *potenza* che trionferà sui suoi nemici (tutta l'Apocalisse sviluppa questo argomento), ma è ugualmente re di *salvezza* e di *miseriordia*.

Questo secondo aspetto si evince da altri testi. I discepoli dopo aver recitato assieme il primo versetto del salmo 110, continuano la loro preghiera: "Si sollevarono i re della terra e i principi si radunarono insieme, contro il Signore e contro il suo Cristo; davvero in questa città si radunarono insieme contro il tuo santo servo Gesù, che hai unto come Cristo, Erode e Ponzio Pilato con le genti e i popoli d'Israele, per compiere ciò che la tua mano e la tua volontà avevano preordinato che avvenisse. Ed ora, Signore, volgi lo sguardo alle loro minacce e concedi ai tuoi servi di annunziare con tutta franchezza la tua parola. Stendi la mano perché si compiano guarigioni, miracoli e prodigi nel nome del tuo santo servo Gesù" (At 4, 26-30). Le sue armi nel cielo sono queste: permettere ai

discepoli di predicare la parola, sostenerli con miracoli e prodigi: la stessa missione che Lui aveva condotto sulla terra.

b) Gesù è visto pure come *il profeta giusto presso il Padre*. Il ministero profetico celeste si collega con quello sacerdotale nel tema dell'intercessione per i discepoli, e con quello regale per la donazione dello Spirito Santo a costoro. Gesù intercede per i discepoli; perora la loro causa davanti al Padre, facendo valere la sua giustizia e fedeltà, ottiene e invia lo Spirito Santo da presso il Padre perché i discepoli siano condotti alla verità tutta intera; questa è la forma che prende il ministero profetico di Gesù nella sua nuova situazione di gloria. Così, prima di essere lapidato, santo Stefano vede i cieli aperti e Gesù in piedi (non seduto) alla destra di Dio. L'essere in piedi mostra questa attività di Cristo che chiede al Padre per il discepolo. L'idea riaffiora nella lettera ai Romani (8, 33-34): "Chi accuserà gli eletti di Dio? Dio giustifica. Chi condannerà? Cristo Gesù, che è morto, anzi, che è risuscitato, sta alla destra di Dio e intercede per noi?". E in modo analogo S. Giovanni: "se qualcuno ha peccato abbiamo un avvocato presso il Padre: Gesù Cristo giusto" (1 Gv 2, 4). Gesù "convince" il Padre sulla salvezza dei discepoli e "convince e conforta" i discepoli sulla salvezza che li attende.

c) La visione di Cristo *come sacerdote del santuario celeste* è il tema centrale della lettera agli Ebrei, che abbiamo considerato altrove. Nella lettera la figura sacerdotale di Cristo prende sovente un carattere d'intercessione. Gesù vive eternamente per intercedere in nostro favore (cf. Eb 7, 24; 9, 24).

d) Infine, *nell'Apocalisse*, la figura dell'*Agnello immolato* riassume tutti questi aspetti: Cristo agnello sacrificato riceve da Dio il potere, l'onore e la gloria (cf. Ap 5, 12) e dal cielo dirige e governa la sua Chiesa, rendendola santa e immacolata, purificandola con l'acqua battesimale, consolandola con la sua presenza e con la promessa della sua prossima venuta (cf. Ap 21, 2, 9; 22, 17, 20).

Dopo l'Ascensione dunque Gesù inizia a esercitare la sua mediazione in modo nuovo, in modo celeste.

2. L'esercizio della mediazione di Gesù è collegato alla potestà, che Gesù riceve con la sua esaltazione, di donare lo Spirito Santo.

Nel discorso del giorno di Pentecoste Pietro attribuisce a Gesù l'invio dello Spirito: "Innalzato pertanto alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire" (At 2, 33). Egli vede in questa effusione l'azione di Cristo per debellare i suoi nemici nel mondo e trae la conclusione che Gesù è stato costituito Re e Signore: "Sappia dunque con certezza tutta la casa di Israele che Dio ha costituito

Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso!" (At 2, 36). Da parte sua, S. Paolo inizia a connotare cristologicamente lo Spirito Santo, non già secondo la tradizione veterotestamentaria come Spirito di Dio, ma come Spirito di Cristo⁴¹⁷, volendo indicare sia l'appartenenza dello Spirito a Cristo, sia la presenza di Cristo nel suo Spirito. Anche S. Giovanni nel suo vangelo pone in bocca a Cristo la promessa che egli avrebbe inviato lo Spirito una volta andato in cielo (cf. Gv 16, 7). Tutto questo mostra che l'esercizio della mediazione salvifica di Cristo si attua mediante il dono che Egli fa dello Spirito alle creature.

3. Infine questa sovranità è universale e si estende all'intero ambito della salvezza⁴¹⁸. Alcuni testi della Scrittura sacra, tra cui vari passi delle lettere paoline e il 'finale' del vangelo di Marco, lo affermano con decisione:

Per S. Paolo il Padre ha esaltato Gesù affinché "ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre" (Fil 2, 11). Egli considera questa sovranità già presente e attiva nella Chiesa e in tutta la creazione. Gesù ha pacificato col suo sangue terra e cieli⁴¹⁹, e per questo motivo ha ricevuto "il nome che è al di sopra di ogni altro nome", affinché "nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra" (Fil 2, 9-10). Questa attuale sovranità si manifesta nella potestà con cui Egli sottomette le potenze spirituali del mondo⁴²⁰, per mezzo della quale riempie la Chiesa con la pienezza dei suoi doni⁴²¹ ed è presente per abitare misticamente nei credenti⁴²². Matteo, da parte sua, conclude il vangelo con una chiara presentazione del carattere universale ed attuale della regalità di Gesù. Apparendo ai discepoli su una montagna della Galilea, Gesù afferma: "Ogni potere mi è stato dato in cielo e sulla terra", perciò, continua: "andate e fate miei discepoli tutti i popoli". I discepoli sono inviati a

⁴¹⁷ Vedi p. es. Rm 8, 9-11.

⁴¹⁸ Per le varie questioni bibliche relazionate con la Signoria di Cristo cf. R. SCHNACKENBURG, *Signoria e Regno di Dio. Uno studio di teologia biblica*, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 263-351; H. SCHLIER, *Linee fondamentali ...*, o. c., pp. 119-126.

⁴¹⁹ Cf. Col 1, 20.

⁴²⁰ Cf. Col 2, 15; Ef 1, 21; 3, 10; 4, 8-10; 1 Pt 3, 22.

⁴²¹ Cf. Ef 1, 21-23; 4, 11-16; Col 2, 9 ss.

⁴²² Cf. Gal 2, 19-20; Col 3, 3; e la tematica giovannea dell'unione intima tra il credente e Cristo esposta soprattutto nella parabola della vite e dei tralci (Gv 15, 1-8) e nei discorsi di addio del Vangelo (Gv 14-17).

battezzare e a predicare in tutto il mondo, ma dinanzi alla grandezza della missione, non devono temere, Gesù infatti promette loro: "io sarò con voi tutti i giorni fino alla fine dei tempi" (Mt 28, 18-20). Questa solenne scena finale si esprime dunque in termini categorici e universali. Si parla di tutti i poteri, di tutti i popoli, di tutti i giorni, di tutta la predicazione di Gesù⁴²³.

Riassumendo questi aspetti possiamo dire che l'esaltazione di Gesù indica il passaggio di Cristo al Padre. Gesù introduce definitivamente presso il Padre la sua umanità che partecipa pienamente del potere, della gloria, e della santità di Dio e ciò in vista di essere eternamente la causa efficace della nostra salvezza, il Capo del suo popolo, il Figlio Incarnato che ha dato origine al popolo dei figli di Dio. La capacità di donare lo Spirito ricevuto da Gesù esaltato al cielo è il modo principale di attuazione della sua sovranità salvifica universale.

⁴²³Cf. J. Lambrecht, *È necessario che Cristo regni*, "Communio" n. 73 (1984), 13.

TEMA VIII: LA MISSIONE DELLO SPIRITO DI CRISTO.

Lettura consigliata: Giovanni Paolo II, Enc. *Dominum et Vivificantem*, Parte II: *Lo Spirito che convince il mondo quanto al peccato*, nn. 27-48.

In questo tema il nostro tentativo sarà di indicare le linee di forza che vanno dall'opera salvifica di Cristo all'effettiva presenza della salvezza negli uomini. Il raccordo tra Cristo e l'uomo è costituito dalla missione dello Spirito Santo. Questa missione però è strettamente unita a quella di Cristo, per cui è importante evidenziare il nesso della missione dello Spirito con Gesù Cristo e con la Chiesa. Su tutto ciò la Sacra Scrittura presenta un insegnamento abbondante, per cui sarà nostra cura in questo tema indicare i lineamenti essenziali della dottrina biblica sullo Spirito Santo e sul rapporto della missione dello Pneuma divino con Gesù Cristo e la sua opera di salvezza (n. 1). Dopo aver sondato brevemente i principali aspetti del rapporto tra Spirito Santo e salvezza messi in luce nella storia della teologia (n. 2), si rifletterà sul ruolo salvifico dello Spirito sia nel costituirsi dell'evento redentivo di Gesù che nell'effusione escatologica sulla Chiesa e sul mondo, avvenuta in seguito alla Pasqua di Gesù (n. 3).

1. La dottrina scritturistica sullo Spirito nella prospettiva soteriologica.

a) Lo Spirito Santo nell'Antico Testamento.

La parola ebraica *rûah* dice anzitutto relazione alla vita, agli essere viventi. Le forme superiori di essere sono animate, hanno un'energia interna che si manifesta tra l'altro nella capacità di respirare, nel soffio vitale che è segno della vita. Un uomo vivo respira, un morto invece no; ha smesso di respirare e perciò non ha più 'spirito'. Il termine *rûah* s'innesta in questo ambito semantico per esprimere la vitalità degli esseri

animati; esso abbraccia vari concetti come respiro, spirito, vento. Quest'ultima idea si accoda alle precedenti perché il vento si può considerare un'attività divina, e può essere associato in senso metaforico al "respiro" vivificante di Dio ed essere pensato come uno strumento dell'azione divina; è ciò che fa l'autore sacro per descrivere l'annientamento del nemico egiziano nel Mare Rosso: "Soffiasti con il tuo alito: il mare li coprì, sprofondarono come piombo in acque profonde" (Es 15, 10). E questo, che vale per il momento decisivo dell'esodo dall'Egitto, caratterizza anche l'attività generale di Jahvé: Egli "fa delle nubi il suo carro, cammina sulle ali del vento; fa dei venti i suoi messaggeri, delle fiamme guizzanti i suoi ministri" (Sal 114, 3). La brezza leggera (Gb 4, 15), il vento gagliardo (Es 10, 19), il vento impetuoso (Gb 8, 2); il vento travolgente (Sal 55, 9), sono agli occhi d'Israele segno della vitalità e del respiro di Dio che riempie tutto con la sua presenza attiva e operante⁴²⁴.

Gli autori dell'Antico Testamento si servono dell'idea di *rûah* divina per attribuire a Dio la vitalità della creazione. Nelle parole del salmo la creazione è ornata col soffio della bocca di Dio (Sal 33, 6) in modo tale che se il Signore toglie il suo respiro la creatura muore (Gb 34, 14-15) ma, quando lo invia, gli esseri sono creati e si rinnova la faccia della terra (Sal 104). La vitalità umana è dunque frutto dell'azione di Dio che può rendere partecipi le creature della sua fecondità. È per questo motivo che la Scrittura usa il termine *rûah* per caratterizzare anche l'uomo, sia con il significato fisiologico di "alito, respiro, fiato"⁴²⁵, sia in senso psicologico intellettuale (e allora è inteso come 'animo' nei suoi vari stati)⁴²⁶, sia infine come capacità razionale o volitiva⁴²⁷. Questo dinamismo dell'uomo è conseguenza dell'elargizione spirituale fattagli da Dio e rivela anche la presenza attiva di Dio in lui. Lo *yahvista* esprime molto bene questa idea nel noto testo di Gn 2, 7: "il Signore Dio plasmò l'uomo con

⁴²⁴ Si veda R. Penna, Voce: *Spirito Santo*, in P. Rossano ed altri (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, pp. 1498-1518.

⁴²⁵ Cf. Zc 12, 1; Is 42, 5; 1 Re 10, 5.

⁴²⁶ Cf. Gn 41, 8; 1 Sam 1, 15; Pv 16, 32; Ez 13, 14; Is 61, 3.

⁴²⁷ Cf. Es 31, 21; Esd 1, 1; Sal 32, 2; 51, 14; Dt 2, 30.

polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente".

Quanto detto nei paragrafi precedenti illumina la dimensione antropologica e cosmica dello 'spirito' di Dio, ma nella Scrittura è anche presente il ruolo di questo 'spirito' nella costituzione morale della persona e della comunità d'Israele. Missione della *rûah* divina è infatti guidare l'uomo verso la giustizia e conservarlo in essa, come mostra la preghiera del salmista in questo notevole brano: "Crea in me, o Dio, un cuore puro, rinnova in me uno spirito saldo. Non respingermi dalla tua presenza e non privarmi del tuo santo spirito. Rendimi la gioia di essere salvato, sostieni in me un animo generoso" (Sal 51, 12-14). La coscienza della propria peccaminosità: "Riconosco la mia colpa, il mio peccato mi sta sempre dinanzi; contro di te, contro te solo ho peccato, quello che è male ai tuoi occhi, io l'ho fatto" (Sal 51, 5-6), spinge l'orante a chiedere un rinnovamento interiore, che avviene tramite il dono del santo spirito del Signore. Il testo mostra allo stesso tempo che il peccato può essere superato grazie allo spirito, un'idea che riappare in parte nel libro della Sapienza laddove si sancisce l'impossibilità della presenza dello spirito in un cuore malvagio⁴²⁸.

Di grande rilievo è la tematica della presenza e dell'azione della *rûah* divina nei profeti e negli unti d'Israele. Già il libro dei Numeri conosce il carisma profetico e lo attribuisce allo spirito di Dio nell'episodio che racconta l'effusione dello spirito sugli anziani radunati da Mosè, ma anche su Eldad e Medad rimasti nell'accampamento⁴²⁹. Si tratta in questo caso di un fenomeno carismatico passeggero, che tuttavia orienta verso l'attribuzione dei fenomeni di profezia allo 'spirito' divino. Soprattutto nel periodo postesilico le figure dei grandi profeti sono caratterizzate dal possesso di questo 'spirito'. La *rûah* è all'origine delle varie missioni che Ezechiele deve compiere⁴³⁰, della missione di evangelizzazione del servo di Jahvè nel Deuterocanone, e della rilettura che il Tritoisaia fa della figura del profeta. In questa ultima si legge: "Lo spirito del Signore Dio è su di me perché il Signore mi ha consacrato con l'unzione; mi ha mandato a

⁴²⁸ Cf. Sap 1, 4.5; 7, 7.

⁴²⁹ Cf. Nm 11, 26-29.

⁴³⁰ Cf. Ez 2, 2; 3, 12.14.24; 11, 5.

portare il lieto annuncio ai miseri,..." (Is 61, 1). Sono testi che aiutano a consolidare l'idea dell'origine dell'annuncio profetico nello spirito divino, e presentano il contrasto tra la santità morale del profeta, considerato come uomo carismatico, e l'indocilità e l'ottusità del popolo noncurante del messaggio divino. Ma i profeti non sono gli unici beneficiari del dono dello 'spirito', anche i personaggi dotati di una missione pubblica vengono spesso posti sotto l'effetto della *rûah* divina: condottieri, giudici e re sono oggetto della sua azione che li spinge ad operare nelle situazioni storiche particolari. Speciale importanza è da attribuire al re Davide perché nel suo caso l'unzione regale va strettamente congiunta al dono dello Spirito, ed egli sembra, diversamente da altri grandi personaggi, poter usufruire stabilmente dell'influsso divino della *rûah*⁴³¹.

Di conseguenza, lo 'spirito' sebbene sia presente e attivo ovunque, concentra la sua azione nelle figure e nei momenti di particolare rilievo, anzi ciò che emerge è piuttosto il fatto che questi tempi e personaggi sono rilevanti quasi in forza dell'azione e presenza dello spirito che dona loro consistenza salvifica e ordina gli eventi per costituire la *historia salutis*. In questo modo si fa strada l'idea che il definitivo adempimento delle promesse di Dio, la venuta dei tempi escatologici, sarà caratterizzato da una nuova e definitiva presenza dello Spirito, tramite la quale Dio opererà il ristabilimento ultimo del suo popolo. Questo legame tra spirito ed escatologia si può esplicitare nel rapporto che la *rûah* intrattiene sia col Messia sperato che con la comunità attesa degli ultimi tempi. Per il primo rapporto è determinante il testo di Is 11, 1, che presenta il futuro discendente davidico (il Messia) con questi tratti: "Su di lui si poserà lo spirito del Signore, spirito di sapienza e di intelligenza, spirito di consiglio e di fortezza, spirito di conoscenza e di timore del Signore". La *rûah* sembra in questo caso riposare sul Messia per riempirlo di doni e dimorare stabilmente nella sua anima⁴³². Non mancano inoltre i testi che estendono questa effusione spirituale divina al popolo escatologico. Ez 36, 26-27 e Is 44, 3 contengono la promessa divina di una ricreazione interiore del popolo tramite lo spirito di Dio⁴³³, ma è soprattutto Gioele

⁴³¹ Cf. 1 Sam 16, 13.

⁴³² Altri testi del libro d'Isaia seguono anche questa pista. Cf. Is 42, 1; 61, 1.

⁴³³ Un'idea simile è espressa dall'immagine del campo di ossa aride che risuscitano in forza dell'azione dello Spirito (Ez 37, 1-14). Si tratta di un'immagine

a indicare in modo palese la connotazione pneumatica dei tempi ultimi: “Dopo questo, io effonderò il mio spirito sopra ogni uomo e diverranno profeti i vostri figli e le vostre figlie; i vostri anziani faranno sogni, i vostri giovani avranno visioni. Anche sopra gli schiavi e sulle schiave, in quei giorni, effonderò il mio spirito” (Gl 3, 1-2). Questa effusione della *rûah* si sarebbe dunque avverata su di un popolo che, purificato dell'azione divina e nella completezza di tutti i suoi membri -nessuno escluso-, avrebbe potuto finalmente presentarsi al cospetto di Dio come popolo suo santo e giusto, realizzando e portando a compimento l'Alleanza.

b) *Lo Spirito Santo e la vita di Cristo.*

Nel Nuovo Testamento la tematica dello Spirito raggiunge la sua adeguata cornice per una sufficiente comprensione. Esso da una parte presenta l'azione dello Spirito in progressiva e culminante continuità con la sua azione nella storia della salvezza precedente. D'altra parte però il Nuovo Testamento considera il tema dello Spirito in rapporto al carattere unico e universale della mediazione salvifica di Cristo, nella quale non solo vede l'ultimo e decisivo intervento di Dio nella storia, ma piuttosto l'intervento escatologico che ricapitola in se stesso la storia passata e futura.

1. *Lo Spirito Santo nella vita di Cristo.*

Lo Spirito Santo⁴³⁴, presente nell'Antico Testamento come *rûah* di Dio, è presente in modo del tutto singolare nella vita di Cristo. Egli non solo suscita il concepimento di Cristo ma appare in questo intervento come artigiano dell'umanità del Salvatore, in modo che Gesù non possa apparire soltanto come un uomo investito della potenza dello Spirito, ma piuttosto qualcuno che si riferisce in totalità all'azione dello Spirito: Gesù infatti è stato interamente plasmato dallo Spirito fino nei minimi particolari della sua umana costituzione: “Lo Spirito Santo scenderà su di

escatologica del popolo d'Israele.

⁴³⁴ Poiché gli scritti neotestamentari arrivano a discernere il carattere personale della *rûah* divina, useremo da qui in poi la grafia con il maiuscolo.

te (...) Colui che nascerà sarà dunque santo e chiamato Figlio di Dio” (Lc 1, 35). I vangeli dunque presentano Gesù secondo i parametri della “nuova creazione”, una creazione che è il frutto tangibile dell'azione dello Spirito Santo che “copre” la Vergine Maria, e vi introduce la presenza sostanziale dell'Unigenito di Dio⁴³⁵.

Da allora in poi l'intera vita di Gesù è fecondata dalla presenza dello Spirito Santo. Costui muove molti dei protagonisti di quei primi momenti della vita di Gesù: Elisabetta, Zaccaria, Simeone, sono -al dire dei Vangeli- pieni dello Spirito Santo o da Lui ispirati (cf. Lc 1, 42.67; 2, 26). Egli sospinge e rende pubblica la missione di Cristo nel Battesimo del Giordano, dove proprio perché su di Lui discende visibilmente lo Spirito, viene proclamato Messia e Figlio di Dio e Gli si attribuisce la missione del servo di Jahvé. Lo Spirito ispira Giovanni Battista affinché proclami che Gesù è “l'Agnello di Dio” (Gv 1, 33). Invia poi Gesù nel deserto per essere tentato e lo sorregge con la sua potenza all'inizio della missione pubblica (cf. Lc 4, 14). Nella sinagoga di Nazaret, Gesù stesso fece sua la profezia di Isaia: “Lo Spirito del Signore Dio è su di me, poiché il Signore mi ha consacrato con l'Unzione” (cf. Lc 4, 16-21). E lungo il vangelo di Luca lo Spirito è costantemente presente ispirando le azioni di Gesù: le sue parole, la sua preghiera, le sue scelte decisive. Si potrebbe dire che lo Spirito è *come la fonte interiore dalla quale scaturiscono le opere di Gesù*: “In quello stesso istante Gesù esultò nello Spirito Santo e disse: ‘Io ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, che hai nascosto queste cose ai dotti e ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli’” (Lc 10, 21). Con parole di Giovanni Paolo II: “Tutto ciò scaturisce da quella pienezza dello Spirito che è in Lui e che si riversa nel suo cuore, pervade il suo stesso ‘io’, ispira e vivifica dal profondo la sua azione”⁴³⁶.

2. *Cristo donatore dello Spirito.*

Questo Spirito *viene promesso da Gesù ai discepoli diverse volte*, in rapporto ai diversi momenti e necessità della loro vita e come frutto della condizione filiale dei discepoli: “Se dunque voi, che siete cattivi, sapete dare cose buone ai vostri figli, quanto più il Padre vostro celeste darà lo Spirito Santo a coloro che glielo chiedono!” (Lc 11,13); “quando vi condurranno davanti alle sinagoghe, ai

⁴³⁵ Cf. Lc 1, 35.

⁴³⁶ DV, 21.

magistrati e alle autorità, non preoccupatevi come discolparvi o che cosa dire: perché lo Spirito Santo vi insegnerà in quel momento ciò che bisogna dire" (Lc 12, 11-12); e soprattutto nel discorso del Cenacolo si rivela anche il carattere personale dello Spirito. Egli è un "altro Consolatore" che "condurrà alla verità tutta intera" i discepoli, "che prenderà del mio e ve l'annunzierà" (Gv 16, 13-15).

Dopo la sua risurrezione, Gesù dona il suo Spirito agli Apostoli: "Gesù disse loro di nuovo: 'Pace a voi! Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi'. Dopo aver detto questo, alitò su di loro e disse: 'Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi'" (Gv 20, 21-23). Questo testo è paradigmatico in quanto intende mostrare che è Cristo crocefisso e risorto il donatore dello Spirito. Gesù mostra perciò le mani e il costato che identificano il suo sacrificio per i discepoli, e allita su di loro mentre gli conferisce lo Spirito Santo, per indicare la nuova creazione di cui lo Spirito è portatore (cf. Gn 2, 7) e trasmettitore⁴³⁷. Gesù risorto ha la proprietà di comunicare lo Spirito Santo ai discepoli, e ciò è dovuto alla Pasqua di Gesù.

Il Nuovo Testamento è ricco di testimonianze sull'origine pasquale dell'invio dello Spirito:

α) La missione dello Spirito Santo è *in rapporto alla Passione di Cristo*. È un tema soprattutto giovanneo. Questo evangelista fa notare come dal costato trafitto di Cristo sono usciti sangue ed acqua (Gv 19, 34). Ma in Giovanni l'acqua è messa ripetutamente in rapporto con lo Spirito Santo. Egli confronta il Battesimo nello Spirito Santo che compirà Cristo con l'acqua battesimale del Precursore, e lo stesso Spirito Santo viene paragonato all'"acqua viva"⁴³⁸.

⁴³⁷ Cf. I. de la Potterie, *Studi di cristologia giovannea*, Marietti, Genova 1986, pp. 203-207.

⁴³⁸ Diamo alcuni testi: "chi mi ha inviato a battezzare con acqua mi aveva detto: L'uomo sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito è colui che battezza in Spirito Santo. E io ho visto e ho reso testimonianza che questi è il Figlio di Dio" (1, 33-34); a Cana, l'acqua della Legge Antica è convertita nel vino buono della nuova legge (cf. Gv 2, 1-12); con Nicodemo l'acqua è quella del Battesimo: "In verità, in verità ti dico, se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio" (Gv 3, 6). Ma soprattutto sono importanti i passi seguenti: nella conversazione con la samaritana: "Se tu conoscessi il dono di Dio e chi è colui che ti dice: "Dammi da bere!", tu stessa gliene avresti chiesto ed egli ti avrebbe dato acqua viva" (...) l'acqua che io gli darò diventerà in lui sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna" (Gv 3, 10,14b); e nella festa dei Tabernacoli: "Nell'ultimo giorno, il grande giorno della festa, Gesù levatosi in piedi

L'acqua e il sangue che escono dal fianco di Cristo sono dunque simbolo dello Spirito Santo scaturito dalla Passione di Gesù e conferito dal Battesimo e dall'Eucaristia.

β) La missione dello Spirito Santo *ha la sua fonte non solo in Dio ma anche nel Risorto*. Oltre il dato della donazione dello Spirito ai discepoli da parte del Risorto nella sera di Pasqua, e della promessa di Cristo di inviare lo Spirito dal Padre (cf. Gv 16, 7-15), S. Paolo ci spiega che il corpo di Cristo risorto è divenuto 'spirito vivificante': "il primo uomo Adamo divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita" (1 Cor 15, 45). E avvalendosi di questa idea S. Paolo considera la Risurrezione di Cristo come principio della nostra: "Poiché se a causa di un uomo venne la morte, a causa di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti: e come tutti muoiono in Adamo così tutti riceveranno la vita in Cristo" (1 Cor 15, 21-22); come Adamo fu datore di morte generando tutti, Cristo è datore di vita per il suo Spirito.

γ) Il potere di donare lo Spirito Santo è *la principale prerogativa di Gesù esaltato alla destra del Padre*. S. Paolo spiega ai Corinzi che Cristo "ascese al di sopra di tutti i cieli per riempire tutte le cose" (Ef 4, 10), per donare a ognuno dei membri della Chiesa i doni per l'edificazione del corpo di Cristo (cf. Ef 4, 1-16). La stessa idea ricorre all'inizio della lettera: Dio ha risuscitato Cristo dai morti e lo ha fatto sedere alla sua destra nei cieli al di sopra di ogni principato per sottomettere tutto ai suoi piedi e costituirlo capo della Chiesa e di tutte le cose (cf. Ef 1, 20-23). Ma è lo Spirito Santo che dà l'unità al Corpo attraverso i suoi carismi e doni. Cristo asceso al cielo governa la sua Chiesa come re, mediante la donazione del suo Spirito, il quale è concesso "nella misura del dono di Cristo" (Ef 4, 7).

Tutto ciò mostra che, in forza della sua passione e glorificazione, la potenza di donare lo Spirito Santo è diventata *propria* di Gesù⁴³⁹, e che, mediante questo dono, lo Spirito è presente sulla terra *in un modo nuovo e più attivo di prima*.

esclamò ad alta voce: «Chi ha sete venga a me e beva chi crede in me; come dice la Scrittura: fiumi di acqua viva sgorgheranno dal suo seno». Questo egli disse riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui: infatti non c'era ancora lo Spirito, perché Gesù non era stato ancora glorificato (Gv 7, 37-39).

⁴³⁹ Egli infatti poteva donare umanamente lo Spirito anche prima della sua Pasqua, come poteva anche operare miracoli, ma queste attività avevano un carattere puntuale e limitato in conformità con la provvisorietà della sua permanenza terrena.

Infine, il giorno di Pentecoste *lo Spirito Santo è effuso pubblicamente* sui discepoli. Si potrebbe dire che quanto era accaduto all'inizio, quando lo Spirito era sceso su Maria e la potenza dell'Altissimo l'aveva adombrata, e quanto era successo nuovamente dopo, la sera di pasqua, nell'intimità del cenacolo, si *realizza adesso pubblicamente e in scala*, per così dire, *molto più vasta*. Il Signore Risorto invia lo Spirito promesso affinché generi dall'alto la nuova comunità della Chiesa. Un'effusione che colpisce per la potenza e l'universalità che manifesta. L'intero libro degli Atti degli Apostoli testimonia la forza di questa effusione che ha dato uno straordinario slancio missionario ai discepoli e li ha spinti a predicare non solo con sapienza ma anche con potenza: imitando i segni che Gesù compiva quando era presente sulla terra. È come se attraverso la Pentecoste la potenza vitale del Risorto si sia diffusa sui discepoli. Da quel momento essi predicheranno Cristo e testimonieranno anche con la morte la buona novella portata dal loro Maestro.

3. *Lo Spirito Santo, donato in rapporto alla missione di Cristo.*

Qual è la finalità di questo invio dello Spirito da parte di Gesù? Come presenta il Nuovo Testamento l'azione salvifica dello Spirito?⁴⁴⁰:

a) Per S. Paolo lo Spirito Santo è Colui che ci fa incontrare il Risorto. Il cristiano vive inserito nella potenza del Signore Risorto che genera la Chiesa, il suo Corpo, e la vivifica. Questa vita del Corpo è dovuta all'azione dello Spirito che viene direttamente a contatto con l'uomo e agisce su di lui. Cristo Risorto è alla base di questa azione mentre lo Spirito Santo è come il principio immediato dell'azione stessa. Egli ci fa gridare *Abbà Padre!* e "attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio" (Rm 8, 16). Ugualmente lo Spirito dona all'uomo la possibilità di una vita spirituale, carismatica, capace di discernere tra ciò che viene da Cristo, che è conforme alle sue parole, e ciò che vi si oppone. Lo Spirito riempie di pace, gioia e certezza nella fede. S. Paolo non pensa a questi doni isolatamente ma all'interno della Chiesa come comunità organizzata e strutturata.

⁴⁴⁰ Attingiamo da M. Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995, pp. 51-76.

b) L'evangelista Giovanni, in sintonia con il suo quadro caratteristico di rivelazione e di fede, e nel *Sitz im leben* originato dalla scomparsa degli ultimi testimoni di Cristo, vede l'azione dello Spirito secondo due grandi direzioni: una di tipo *teologico-veritativo*, per mezzo della quale i discepoli ottengono una profonda comprensione delle parole e delle azioni di Gesù (Gv 14, 17; 16, 13-15) e acquistano l'esperienza "di Cristo" nonostante Egli non sia più fisicamente con loro (Gv 14, 26); e un'altra di *conforto e di difesa della fede*, in forza della quale lo Spirito testimonia internamente l'amore di Dio nei loro cuori, li rende consapevoli di essere nella verità e dona loro la forza per affrontare le persecuzioni (Gv 15, 26; 16, 7-15). Queste due dimensioni, veritativa e di conforto, affiorano con chiarezza nel vangelo e sono anche presenti nella prima lettera di Giovanni: qui si contempla lo Spirito come unzione interiore del credente, dimorante in lui per riaffermare e tenere desto l'insegnamento ricevuto da Gesù (1 Gv 1, 2-5; 2, 20-27).

Lo Spirito Santo, donato da Cristo glorificato, rende presente nella Chiesa il mistero di Cristo e agisce affinché esso possa diffondersi ed essere vissuto con sempre maggiore intensità. In questo senso alcune lettere del Nuovo Testamento non si limitano a parlare solo di Spirito di Dio, ma usano formule come 'Spirito del Figlio', 'Spirito di Cristo' o 'Spirito di Gesù'. Questa connotazione cristologica dello Spirito è una delle grandi novità che apporta il Nuovo Testamento nei confronti dell'Antico. Essa indica, da una parte, la Sovranità divina di Gesù che condivide con il Padre la potenza di inviare lo Spirito, d'altro canto però mostra che il dono dello Spirito è dato in rapporto all'evento fondante del cristianesimo: la vita di Gesù e la sua Pasqua. Lo Spirito Santo guida la Chiesa nella storia, ma non lo fa in modo autonomo e, per così dire, indipendente da Gesù, bensì come inviato da Cristo (da Cristo presso il Padre). La missione dello Spirito s'intreccia con quella di Gesù e dipende da questa, che, a sua volta, è pienamente votata alla realizzazione del disegno salvifico del Padre. Le missioni di Cristo e dello Spirito sono congiunte, attuano la rivelazione/partecipazione del mistero di Dio e del suo amore, e immettono nel mondo la vita divina della Trinità.

2. Spirito e salvezza: alcuni aspetti della storia della teologia

La dottrina dei Padri sullo Spirito Santo prolunga quella della Sacra Scrittura che vede nello Spirito Colui che irradia e porta avanti nel tempo l'opera salvifica di Gesù. L'azione di introdurre incessantemente l'uomo nel rapporto con Dio e con Gesù Cristo per renderlo partecipe dei doni divini è attribuita alla potenza e alla presenza dello Spirito Santo. Essendo questi aspetti incontestabili, la teologia dei Padri si interessa - anzitutto dal IV secolo in poi - della natura e della personalità dello Spirito. Sulla scia della definizione nicena della *omoousia* tra il Padre e il Figlio ci si interroga sulla divinità dello Spirito: è Egli Dio come il Padre? È un attributo divino, un modo di essere o di agire Dio, o è un "terzo", uno diverso dal Padre e dal Figlio? Queste domande costituiscono il nucleo della controversia sullo Spirito che è alla base della definizione pneumatologica del I Concilio di Costantinopoli sulla divinità dello Spirito Santo (381). Stimolata da questo dibattito, la riflessione sullo Spirito diventa più intensa e si sviluppa⁴⁴¹ ed è interessante notare che il criterio guida di questa maturazione fu la considerazione dell'unità dell'economia di salvezza, vista in rapporto all'unità stessa della Trinità. La salvezza è opera del Padre, mediante il Figlio incarnato, che si irradia sul mondo per la potenza dello Spirito, ma ciò comporta che anche lo Spirito abbia una natura tale da poter trasmettere quanto il Padre ha decretato e il Figlio ottenuto, senza che egli comunichi nulla d'inferiore a quanto è stato operato⁴⁴². Se deve assolvere a questo compito, lo Spirito non può essere in nulla inferiore al Padre e al Figlio e su queste basi il II

⁴⁴¹ Nell'ambito greco ci limitiamo a segnalare, all'interno dell'abbondante materiale, la riflessione di S. Atanasio nelle 4 lettere a Serapione, i trattati sullo Spirito Santo di S. Basilio (verso il 374) e di Didimo il Cieco (<381) e la dottrina degli altri Padri Cappadoci sullo Spirito Santo (tra cui quella esposta dal Nazianzeno nel discorso 41).

⁴⁴² Cf. Didimo il Cieco, *De Spiritu Sancto*, 17 [1049D-1050A] (in C. Noce, a cura di, *Didimo il Cieco. Lo Spirito Santo*, Città Nuova, Roma 1990, p. 88). Scrive A. Milano: "Lo Spirito Santo deve possedere una grandezza soteriologica pari a quella di Cristo; se fosse irradiata da un altro da lui non uguale a lui, risulterebbe diminuita e in pratica evacuata. Questo 'a priori' soteriologico domina tutta l'evoluzione della storia del dogma (pneumatologico) ed è il senso segreto o palese di tutte le lotte per l'ortodossia (in quel periodo)" Voce: *Spirito Santo*, in G. Barbaglio - S. Dianich (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, p. 1502.

Concilio ecumenico può stabilire che Egli è "Signore e dà la vita", "che procede dal Padre", che condivide con il Padre e il Figlio l'adorazione e la gloria, e che "ha parlato per mezzo dei profeti"⁴⁴³.

Mentre il mondo greco dibatteva su tali quesiti, l'ambito latino fu illuminato dalla splendida riflessione pneumatologica di Agostino d'Ippona (t430), particolarmente nel suo *De Trinitate*. Egli lavora sul fondamento dottrinale di autori precedenti come Tertulliano e S. Ambrogio. Sono tre gli ambiti in cui Agostino ha contribuito maggiormente allo sviluppo della dottrina sullo Spirito Santo e della soteriologia pneumatologica: l'origine dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio come procedente da ambedue (ma *principaliter a Patre*); la teologia dello Spirito come dono e carità e la possibilità di esprimere in questi termini il *proprium* dello Spirito Santo e il suo rapporto con le altre persone divine; la procedenza dello Spirito per via di amore in modo simile a quella del Verbo per via d'intelligenza (e dunque la costituzione dell'immagine o analogia psicologica della Trinità, che scopre nella presenza dello spirito a se stesso, come conoscente e amante, un eco dell'unità immanente delle persone divine). Il contributo agostiniano fonda saldamente la vita spirituale dell'uomo nella teologia trinitaria, in cui spicca il rapporto tra la suprema virtù della carità e lo Spirito, e indica che la missione della terza Persona è all'origine della grazia del cristiano.

Il periodo medievale continuò la ricerca intrapresa dal grande vescovo africano. S. Anselmo (t1097) fece progredire la teologia trinitaria sulle relazioni, con la sua formulazione utile a distinguere in Dio ciò che appartiene all'ambito dell'essenza divina e ciò che si riferisce alle persone: in Dio, egli dice, tutto è uno e lo stesso laddove non esiste opposizione di relazione; ma fu soprattutto S. Tommaso (t1274) a dare un ulteriore sviluppo alla pneumatologia seguendo la via dell'analogia della produzione dell'amore nello spirito. Egli affermò che le due processioni divine si distinguono nel modo di procedere: per via dell'intelletto la prima e per via della volontà la seconda e applicò l'idea che l'amore segue la conoscenza. Tuttavia entrambe le processioni hanno un andamento analogo, poiché come per comprendere qualcosa si genera nella mente una certa concezione della cosa conosciuta (la parola), così l'atto d'amore origina in chi ama una determinata impressione di ciò che si ama, tale da poter dire che l'amato è presente nell'amante come, del resto, la realtà conosciuta è presente in chi la conosce⁴⁴⁴. Lo Spirito Santo è dunque frutto dell'atto di amore del Padre, che

⁴⁴³ Concilio I di Costantinopoli, *Professione di fede* (DS 150).

⁴⁴⁴ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I pars. q. 37, a. 1 c.

ama se stesso e il suo Figlio, e del Figlio che riceve dal Padre nella generazione l'amare se stesso e il Padre. Per cui lo Spirito è frutto dell'amore comune di entrambi, della loro comune spirazione amorosa. In questa ottica dello Spirito come amore si deve ricordare anche Riccardo di San Vittore (†1173) che sviluppò una teologia trinitaria personalista, fondata sull'assioma che l'alterità è necessaria perché esista vero amore. Egli considera lo Spirito Santo come Colui in cui il Padre e il Figlio condividono la felicità del loro amore⁴⁴⁵.

La riflessione medievale fondò una visione della missione dello Spirito Santo in rapporto alla virtù della carità. Lo Spirito è la Carità divina e l'amore di Dio nella creatura è frutto della sua missione e della partecipazione alla sua persona divina. D'altra parte la carità è il dono sommo di Dio, centro e vetta di tutte le altre virtù soprannaturali. I teologi medievali inserirono questi aspetti nel quadro, di derivazione patristica, della divinizzazione e dell'inabitazione sostanziale di Dio nell'uomo. Videro lo Spirito alla base della santificazione umana e si interrogarono sulla natura specifica di questo rapporto. Le questioni relative all'esistenza e alla natura della distinzione tra grazia creata e grazia increata, tra lo Spirito Santo e la carità, e tra quest'ultima e la grazia furono tipiche del periodo, come del resto le domande riguardanti il modo di presenza del Verbo e dello Spirito nell'uomo. La sintesi poderosa di S. Tommaso su questi aspetti si orientò verso una forte affermazione dell'atto soprannaturale come atto della persona umana, atto fondato sul presupposto del *habitus* creato (*gratia gratum faciens*) che ha per oggetto l'assimilazione dell'uomo alla Trinità: un'assimilazione che avviene nella netta distinzione dei due soggetti, e in modo che l'uomo fruisca veramente di Dio attraverso le proprie operazioni di conoscenza e di amore.

Il periodo medievale conosce anche un approccio allo Spirito Santo che sottolinea più la dimensione della libertà che non quella della carità. Se la teologia di S. Bonaventura unisce bene entrambe le dimensioni, non succede lo stesso nella teologia dell'abate Gioacchino da Fiore (†1202) e in alcuni dei movimenti carismatici sorti all'inizio del millesecento. Nelle dottrine *catere* la spinta di libertà spirituale finisce per tradursi nel rifiuto di una Chiesa ritenuta ricca e mondanizzata, in nome di un preteso ritorno alla radicale purezza del vangelo e

⁴⁴⁵ Cf. Riccardo di S. Vittore, *De Trinitate*, cc. 14-15.

di una superiore santità. Successe allora qualcosa di simile al fenomeno attuale delle sette, nel quale persone con scarsa preparazione intellettuale si lanciano in una focosa predicazione che non vuole fare i conti con argomenti di ragione. Questo tuttavia non fu il caso dell'abate Gioacchino il quale condivise in buona parte il rifiuto della società ecclesiastica del suo tempo, ma conservò sempre chiara la necessità della Chiesa nell'economia della salvezza⁴⁴⁶. Gioacchino volle adottare la Trinità come esemplare perfetto della storia umana e ipotizzò una divisione tripartita di questa, in cui l'epoca dello Spirito dovrebbe ancora venire: "I misteri delle Scritture sacre ci ispirano la convinzione di tre stati nella storia del mondo. Il primo stato è quello in cui fummo sotto il dominio della Legge; il secondo in cui siamo sotto il dominio della grazia; il terzo, che attendiamo imminente, quello in cui sarà elargita una grazia più piena... Il primo stato visse nella conoscenza; il secondo nel possesso della sapienza; il terzo vivrà nella perfetta intelligenza. Il primo fu l'epoca della schiavitù; il secondo della servitù filiale; il terzo sarà il tempo della libertà. Il primo stato fu l'età appartenente al Padre; il secondo è l'età del Figlio; il terzo sarà l'età propria dello Spirito Santo"⁴⁴⁷. Questa dottrina tuttavia condusse i successori di Gioacchino a predicare e sperare l'avvento di un "terzo regno" dopo quello del Padre e di Cristo, nel quale avrebbe avuto luogo un rinnovamento universale in preparazione della fine del mondo predetta da Gesù. Ma come affermò già a suo tempo l'Aquinate "il Vangelo di Cristo è il Vangelo del Regno" che deve essere predicato nella storia, dopodiché verrà direttamente la consumazione dei tempi⁴⁴⁸. Le idee di Gioacchino rischiarono di condurre al superamento di entrambi i Testamenti, Antico e Nuovo, nell'effusione carismatica dello Spirito.

⁴⁴⁶ Tuttavia il suo pensiero tende verso una concezione trasfigurata della Chiesa in senso spirituale con il superamento del suo carattere sacramentale. Si veda H. de Lubac, *Joachim de Fiore*, in ID., *Exégèse Médiévale*, II/1, Paris 1961, pp. 462 ss, e la 'difesa' intrapresa da A. Crocco, *Genesi e significato dell'età dello Spirito*, in AA.VV., *Storia e messaggio di Gioacchino da Fiore*, Centro di Studi Gioachimiti, S. Giovanni in Fiore 1980, pp. 212-217.

⁴⁴⁷ Abbatis Joachim, *Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti*, V, cap 85, ed. Venetiis 1519, f 112 r2-v1.

⁴⁴⁸ Cf. S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 106, a. 4, ad 4°. Sul tema cf. anche il discorso di Giovanni Paolo II, *Pentecoste e presenza nella storia umana dell'unico Regno di Gesù Cristo*, 22-XI-1989, IGPII XII/2 (1989), pp. 1317-1327.

Queste idee prepararono il terreno alla visione dei riformatori luterani. Fedele al principio dell'assoluta Signoria di Dio, la riforma sottolineò la libertà dello Spirito Santo in rapporto alla chiesa istituzionale e ad ogni forma di mediazione umana della salvezza. I segni dell'economia della salvezza rimangono legati allo Spirito che li usa come vuole, senza a sua volta "legare" a loro la sua azione salvifica: da ciò deriva la tendenza nel protestantesimo a considerare i sacramenti come momenti particolarmente significativi dell'azione dello Spirito, negando però la loro efficacia *ex opere operato*. Più di Lutero, Calvino accentuò questa indipendenza dello Spirito che fu esaltata a spese dell'umanità di Gesù e della Chiesa. Queste posizioni però, benché contengano qualcosa di vero, e cioè il fatto che Dio agisce al di sopra dei nostri schemi di comprensione dei suoi misteri, finiscono per cadere prima nell'individualismo e poi nel soggettivismo, con il rischio (avvenuto di fatto nel protestantesimo liberale dei secoli XVIII-XIX) di ridurre la Rivelazione cristiana al sentimento religioso dell'uomo⁴⁴⁹.

Mentre nella cristianità occidentale si sviluppava il processo che abbiamo appena tratteggiato per sommi capi, l'oriente cristiano si manteneva a stretto contatto con la pneumatologia patristica. L'azione dello Spirito si vedeva in stretto rapporto con la vita nuova, con la divinizzazione che trae continuamente alla storia l'azione salvifica di Dio in Gesù Cristo, nella Chiesa e nei sacramenti, specie quello Eucaristico. La salvezza è una continua azione trinitaria per divinizzare l'uomo e il mondo con le energie divine. La visione discendente della salvezza e la dimensione della gloria che circonda le azioni divine sono messe particolarmente in evidenza nella teologia ortodossa, e sono il frutto diretto della presenza e azione dello Spirito. Una certa deriva di questa teologia si ha nella riflessione del Patriarca Fozio († verso 891). Egli, radicalizzando le idee dei Padri greci, asserì che lo Spirito Santo procede dal Padre solo. Per sostenere questa opinione, Fozio limita il rapporto originario dello Spirito con il Figlio all'ambito dell'economia, il Figlio manifesterebbe lo Spirito nell'economia ma ciò non permetterebbe di affermare che la Terza persona ha la sua esistenza divina anche dal Figlio, ma solo dal Padre. Questa visione fu largamente accolta nell'ambito orientale e si criticò la consuetudine della Chiesa romana di collegare la processione dello Spirito anche al Figlio, e soprattutto di aggiungere questa dottrina nel Simbolo di fede (problema del *Filioque*). Ma l'idea di Fozio di considerare che il Figlio e lo Spirito procedono *a Patre solo* non è giusta e presenta

⁴⁴⁹ Cf. F. D. E. Schleiermacher in J.L. Illanes- J. I. Saranyana, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid 1995, pp. 257-259.

dei rischi: porta facilmente verso una dualità di economie derivanti dal Padre: una mediante il Figlio incarnato e un'altra mediante lo Spirito Santo⁴⁵⁰. Un altro personaggio che ebbe notevole influsso nella teologia orientale fu Gregorio Palamas (†1359), che, sulla scia di alcuni Padri, distinse tra l'essenza apofatica di Dio, da una parte, e le energie divine che Egli riversa sul creato, dall'altra, e che raggiungono l'uomo proprio per l'azione dello Spirito Santo. Secondo Palamas la manifestazione trinitaria delle persone divine avviene nell'economia mentre l'essenza divina considerata in se stessa resta nel mistero assoluto. La moderna tradizione teologica orientale spesso ha conservato questi presupposti, ma ha anche attinto alcuni aspetti dalla riflessione filosofia moderna sullo Spirito. Tra i principali autori e teologi di questa tradizione sono da segnalare Vladimir Soloviev (†1900), Pavel Evdokimov (†1970), Pavel. A. Florenskij (†1937)⁴⁵¹. L'intellettuale russo S. Bulgakov (†1944) ha sottolineato il legame tra il carattere personale dei Tre e la dimensione del dono di sé realizzata nella storia. Egli arriva per questa via a una visione kenotica della Trinità che considera l'azione di santificazione del mondo da parte dello Spirito come una *kenosi* della terza persona, simile a quella attuata dal Verbo per l'Incarnazione. Come il Verbo, lo Spirito si nasconde nella storia e agisce nel mistero per permettere la rivelazione dell'estasi (uscita di sé verso gli altri) in cui sussiste la comunione trinitaria.

3. L'azione dello Spirito Santo nell'opera della redenzione.

a) La partecipazione dello Spirito all'evento costitutivo della Redenzione

Lo studio analitico della mediazione salvifica di Cristo ci ha portato a considerare che l'opera redentiva si fonda sulla caratteristica personale del Figlio di Dio. Costui nell'incarnarsi sigilla in pienezza la sua natura umana con la caratteristica filiale, e perciò tutto nella vita di Gesù è allo stesso tempo, e in perfetta unità, rivelazione del Padre e risposta amorosa alla sua volontà di salvezza.

⁴⁵⁰ Questa è la tendenza p. es. nella teologia di V. Lossky, teologo che considera la dottrina latina del *Filioque* come la principale "eresia romana".

⁴⁵¹ La data della morte di Florenskij è incerta. Egli fu imprigionato e mandato in Siberia per attività controrivoluzionaria nel 1932. Dalla sua morte non si ebbe notizia certa fino al 1969.

Il Verbo fatto carne rimanda dunque alla prima persona trinitaria ma non lo fa in modo escludente: anche lo Spirito Santo è presente e come incluso nella vita di Gesù. Abbiamo già notato che lo Spirito Santo è in certo modo all'origine della costituzione umana di Cristo⁴⁵². Le parole e i gesti di Gesù prendono forma da questa presenza intima dell'Amore personale di Dio, fonte immediata della grazia e della carità di Cristo. Quando abbiamo analizzato la mediazione salvifica di Cristo abbiamo segnalato che il principio formale dell'opera di salvezza è appunto la grazia di Gesù. Questa grazia capitale sorge come da fonte, dalla presenza in Gesù dello Spirito Santo.

Come abbiamo appena segnalato, la tradizione patristico-medievale più qualificata è approdata a individuare la caratteristica personale dello Spirito seguendo un processo analogo a quello condotto nel caso del Figlio. La Terza persona è frutto dell'amore del Padre verso il Figlio, nel quale Egli ritrova anche l'amore del Figlio. Il comune amore delle due prime Persone trinitarie è all'origine dello Spirito Santo, il Quale è il frutto (termine) e l'espressione della loro comunione. Lo Spirito ha dunque come caratteristica propria quella di essere l'Amore personale divino, espressione di quanto c'è in Dio di amore e di reciprocità. Ma poiché è proprio di chi ama dare se stesso alla persona amata, lo Spirito Santo riceve anche il nome di Dono personale, poiché infatti Egli è anche frutto ed espressione della mutua donazione delle due prime persone nella Trinità⁴⁵³. Nell'ultima enciclica della sua trilogia trinitaria, Giovanni Paolo II ha segnalato che "nello Spirito Santo la vita intima del Dio uno e trino si fa tutta dono, scambio di reciproco amore tra le divine Persone, e che per lo Spirito Santo Dio 'esiste' a modo di dono"⁴⁵⁴.

La stessa tradizione teologica ha aperto anche alcune vie che illuminano le relazioni tra la Trinità e il mondo creato. Essa ha fatto notare che il Verbo di Dio abbraccia in se stesso ogni altra idea divina. Le molteplici forme create, dunque, rispondono agli innumerevoli modi di partecipare dell'idea che Dio ha di Se stesso; le creature rispecchiano infatti, benché in modo limitato, le perfezioni divine che il Verbo contiene in forma piena e perfetta. Anche in questo caso si può condurre un approccio analogo riferito allo Spirito Santo: la bontà presente

⁴⁵² Cf. Lc 1, 25.

⁴⁵³ Cf. S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I pars, q. 37, a. 1; q. 38, a. 2.

⁴⁵⁴ Giovanni Paolo II, Enc. *Dominum et Vivificantem*, n. 10.

nelle creature è riverbero dell'amore gratuito del Creatore e trova nella terza persona trinitaria la sua perfetta fonte ed espressione. Su queste basi si può pensare che la creazione sia stata fatta ad immagine di Dio (nel suo Verbo) e porti in sé il sigillo del suo amore (dello Spirito Santo). Ciò è valido per l'intera creazione, ma è particolarmente vero nel caso dell'uomo, "il quale in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stesso"⁴⁵⁵, poiché egli è anche l'unico capace di conoscere e di amare Dio. Proprio per questa condizione privilegiata dell'uomo, cioè per il suo carattere di persona, Dio ha deciso di chiamarlo alla comunione con Sé, elevando così il destino umano al traguardo più alto possibile per una creatura: vivere in comunione personale con Dio e partecipare della Sua vita intima.

Questa partecipazione si realizza nella sola forma possibile: mediante un atto di Dio che eleva la creatura e le permette di conoscerlo ed amarlo veramente. Si tratta del dono, assolutamente gratuito, dell'autocomunicazione di Dio all'uomo, della donazione che Egli fa di Sé e che avviene "nello Spirito Santo", poiché la terza persona è, come abbiamo detto, l'espressione del donarsi salvifico di Dio. Infatti, "lo Spirito Santo, in quanto consustanziale al Padre e al Figlio nella divinità, è amore e dono (increated), da cui deriva come da fonte (*fons vivus*) ogni elargizione nei riguardi delle creature (dono creato): la donazione dell'esistenza a tutte le cose mediante la creazione; la donazione della grazia agli uomini mediante l'intera economia della salvezza"⁴⁵⁶. Ne consegue che il mondo creato da Dio è stato affidato sin dall'inizio alla potenza santificatrice e comunicatrice dello Spirito divino, affinché Egli possa trasmettere senza posa la bontà e la sapienza divina. Lo Spirito dunque appare come il punto di contatto più immediato tra la Trinità e il mondo: nello Spirito, Dio "tocca" il mondo per donargli l'essere, la grazia e ogni altro bene.

In consonanza con queste premesse lo Spirito Santo è necessariamente presente nell'opera della redenzione, giacché quest'ultima si presenta come grazia per il mondo e, in particolare, si riferisce alla grazia della ricostituzione del mondo danneggiato dal peccato. Come portare a compimento il disegno originario prima del peccato era opera della potenza vivificatrice dello Spirito, donato dal Padre nel suo Verbo, così è opera sua anche risanare il mondo dalle molteplici ferite dal peccato: per questo viene donato dal Padre in Gesù Cristo. Certo, solo Gesù,

⁴⁵⁵ Concilio Vaticano II, Cost. Pastorale *Gaudium et Spes*, n. 24.

⁴⁵⁶ Giovanni Paolo II, Enc. *Dominum et Vivificantem*, n. 10.

Verbo di Dio, è il Redentore. Solo Lui infatti incarna nella storia umana quella pienezza di rapporto con Dio che è all'origine del progetto divino sull'umanità, e perciò solo in Lui gli uomini possono recuperare quella rassomiglianza divina e quella vocazione all'adozione filiale che, a causa del peccato, hanno perso. Ma in quanto la redenzione è grazia e dono, essa è affidata anche allo Spirito. Lo Spirito deve essere presente nell'opera della redenzione realizzata da Gesù sia perché le persone della Trinità sono inseparabili, e dove è presente una sono anche necessariamente presenti le altre, sia perché tra l'economia della creazione e quella della redenzione si dà una fondamentale continuità, per cui la redenzione non sconvolge il progetto creativo originario ma lo porta a termine a partire dalla situazione sorta dal peccato. Questa continuità si riferisce anche all'azione dello Spirito Santo, il quale come agiva sul mondo degli inizi per condurlo al suo traguardo, agisce ora nel Cristo con un dono ancora nuovo e più grande per superare il peccato. La redenzione richiede in pratica una comunicazione nuova dello Spirito Santo, una comunicazione diversa e superiore a quelle precedenti, che cancelli il peccato e introduca il mondo sulla strada della grazia⁴⁵⁷. Questa comunicazione è l'opera compiuta da Gesù nello Spirito Santo.

L'opera di Gesù si realizza dunque nello Spirito. La Terza persona configura con la sua caratteristica personale le parole e le azioni di Gesù. Lo Spirito realizza questa conformazione secondo una doppia dimensione. Da una parte poiché Egli procede dal Padre e dal Figlio, dalla loro amorosa unità, lo Spirito possiede in Sé questo amore e lo comunica quando viene inviato⁴⁵⁸. Egli perciò introduce nel cuore di

⁴⁵⁷ "Cristo collega il nuovo inizio della comunicazione salvifica di Dio nello Spirito Santo al mistero della redenzione. Questo è un nuovo inizio, prima di tutto perché tra il primo inizio e tutta la storia dell'uomo - cominciando dalla caduta originale - si è frapposto il peccato, che è contraddizione alla presenza dello Spirito di Dio nella creazione ed è, soprattutto, contraddizione alla comunicazione salvifica di Dio all'uomo". Giovanni Paolo II, Enc. *Dives in misericordia*, n. 13. In un altro notevole passo il Pontefice aveva scritto: "In Gesù Cristo il mondo visibile, creato da Dio per l'uomo - quel mondo che, essendovi entrato il peccato, 'è stato sottomesso alla caducità' - riacquista nuovamente il vincolo originario con la stessa sorgente divina della Sapienza e dell'Amore" Enc. *Redemptor Hominis*, n. 10.

⁴⁵⁸ Ciò risulta ancora più chiaro dalla "teologia del dono", perché infatti nel dono confluiscono il donatore e il ricettore. Il primo sceglie il dono in rapporto alla persona che ama ed esprime in esso la misura del suo amore. Egli dona anche secondo il cuore del ricettore. Perciò nel dono confluiscono entrambi i soggetti. Su questi aspetti vedi, R. Lavatori, *Lo Spirito Santo, dono del Padre e del Figlio: ricerca sull'identità dello Spirito come dono*,

Cristo la carità del Padre e ispira i suoi atti affinché possiedano sempre la forma perfetta dell'amore. Egli unge con la presenza del Padre l'anima di Gesù e immette in essa il "dolore di Dio" per il peccato umano⁴⁵⁹. Dall'altra parte lo Spirito riferisce sempre la sua azione all'amore dal quale procede⁴⁶⁰. Questo secondo aspetto ha anche interesse poiché comporta che lo Spirito sia personalmente nesso di unione tra il Padre e il Figlio nella Trinità, e perciò che nella sua azione *ad extra*, nelle creature, sia Egli a 'spingere' ogni cuore creato verso la comunione divina. Perciò, la presenza dello Spirito nell'anima di Gesù non solo introduce in Lui il "cuore" del Padre, ma Gli comunica anche un desiderio ardente e fermo di compiere la volontà del Padre, *l'alimento* della vita di Gesù, e di donarsi in remissione dei peccati, affinché tutti possano partecipare alla divina comunione.

Lo Spirito dunque informa, comunica agli atti di Gesù quell'ultima perfezione per cui essi sono espressione perfetta dell'unità tra il Padre e il Figlio, della loro unità nell'amore. Egli dona al cuore di Cristo quella perfetta carità per cui Gesù può essere sempre e in tutto il Figlio Amato, il Figlio donato dal Padre per noi, e il Figlio che consegna se stesso alla morte per noi. Egli ispira il Cristo affinché tutto ciò avvenga per amore del Padre suo, per adempiere la volontà divina di salvezza. Le tre dimensioni della mediazione di Gesù che abbiamo più volte considerato in questo corso, la sacerdotale, la profetica e la regale, sono possibili per questa superiore ed abbondante presenza pneumatica in Cristo.

Nell'Enciclica dedicata allo Spirito Santo, Giovanni Paolo II ha fatto notare che se Gesù ha potuto essere vittima perfetta di espiazione per i nostri peccati, ciò non si deve soltanto all'innocenza e giustizia spirituale di Gesù, ma anche alla particolare azione del Paraclito nella sua anima. "Il Figlio di Dio Gesù Cristo, come uomo, nell'ardente preghiera della sua passione, permise allo Spirito Santo, che già aveva penetrato fino in fondo la sua umanità, di trasformarla in un sacrificio perfetto mediante l'atto della sua morte, come vittima di amore sulla

Dehoniane, Bologna 1987, pp. 9-22.

⁴⁵⁹ Del quale abbiamo parlato in VI, 1, d).

⁴⁶⁰ Anche per questo aspetto è utile considerare la "teologia del dono". Il dono infatti rimanda sempre ai soggetti in esso coinvolti, e non ha esistenza come tale fuori della espressione dell'amore di chi dona verso colui che riceve il dono. Cf. *Ibid.*

Croce”⁴⁶¹. Infatti la presenza dello Spirito Santo sorregge in ogni istante la volontà umana di Gesù e la mantiene perfettamente unita al Padre nella durissima prova della passione e della morte. Questa presenza è dunque decisiva affinché Cristo possa caricare su di sé il peccato del mondo e superarlo nella carità filiale del suo cuore. “Nel profondo del mistero della Croce agisce l'amore, che riporta nuovamente l'uomo a partecipare alla vita, che è in Dio stesso. Lo Spirito Santo come amore e dono discende, in un certo senso, nel cuore stesso del sacrificio che viene offerto sulla Croce. Riferendoci alla tradizione biblica, possiamo dire: egli consuma questo sacrificio col fuoco dell'amore, che unisce il Figlio col Padre nella comunione trinitaria”⁴⁶².

Abbiamo già fatto riferimento alla doppia funzione attribuita dall'evangelista Giovanni all'azione dello Spirito. Giovanni intuisce che il ruolo della Terza persona consiste nel guidare la prima comunità cristiana alla più profonda verità del vangelo e a confortare e difendere la fede dei discepoli. Ma queste prerogative dello Spirito possono essere estese a ritroso dalla comunità dei discepoli al loro maestro. Gesù è stato il primo e principale testimone della Verità, modello supremo di forza nella dura prova che Egli ha affrontato per la salvezza umana⁴⁶³. Cristo adempie la figura del servo di Yahvé con il quale la voce celeste lo aveva identificato nel momento del suo battesimo nel Giordano: del servo si affermava che “proclamerà il diritto con fermezza; non verrà meno e non si abatterà, finché non avrà stabilito il diritto sulla terra”, e ciò era legato al fatto che Dio aveva “posto il suo Spirito su di lui”⁴⁶⁴. Dietro la profonda fedeltà di Cristo al Padre, per cui Egli adempie la Legge fino all'ultima ‘iota’, senza deviare di un millimetro dalla volontà salvifica di Dio; dietro la certezza di Cristo di arrivare all'estremo ‘consummatum est!’, si può scorgere la doppia funzione dello Spirito indicata da S. Giovanni. Colui che ha guidato la vita di Gesù fino all'ora della morte e lo ha condotto al coronamento più profondo della sua missione, lo conforta e lo sorregge anche in questa ora estrema. Il Maestro è perciò realmente il Capo di tutti i discepoli che dovranno affrontare per il vangelo una prova simile. Come Gesù, essi non dovranno preoccuparsi di ciò che diranno

⁴⁶¹ Giovanni Paolo II, *Enc. Dominum et Vivificantem*, n. 40.

⁴⁶² *Ibid.* n. 41.

⁴⁶³ “Ora l'anima mia è turbata; e che devo dire? Padre, salvami da quest'ora? Ma per questo sono giunto a quest'ora! Padre, glorifica il tuo nome” (Gv 12, 27-28).

⁴⁶⁴ Is 42, 1.3-4.

quando verranno giudicati dagli oppositori, perché anche allora lo Spirito del Padre darà loro la forza e la convinzione necessaria per arrivare alla testimonianza suprema della Verità⁴⁶⁵.

Infine la presenza dello Spirito è dietro la carità che spinge Gesù a donare la vita per i discepoli in un atto di servizio regale. L'amore grande di Colui che dona la vita per i suoi amici, del Pastore che offre la vita per le pecore, del Maestro che lava i piedi dei discepoli e li nutre con il suo corpo e il suo sangue, sgorga dalla fonte divina dello Spirito. Il dono della vita umana di Cristo ha come fonte ultima l'esistenza in Dio della Persona-Dono. Lo Spirito introduce nel cuore di Gesù la carità del Padre verso l'umanità, la quale arriva fino al dono dell'Amato Unigenito, come afferma S. Giovanni (1 Gv 3, 16). Questa infinita carità del Padre verso il mondo ha luogo nello Spirito, in Colui che è Dono per eccellenza, che esaurisce in Sé la 'donabilità' di Dio. Infatti, il Padre non ha semplicemente consegnato il Figlio, ma lo ha *dato per noi*, per tutti noi. L'esistenza di Cristo in favore di tutti è segno dell'amore puro e incondizionato del Padre, un amore che ha profondamente radicato in sé il dono, che punta verso l'esistere di Dio a modo di Dono, verso lo Spirito come Persona-Dono. S. Giovanni ha anche colto questa dimensione nella sua presentazione del Crocifisso. Egli considera l'amore emanato dalla Croce, l'estremo amore di Cristo che consegna lo Spirito-Amore nel momento di morire, e che si diffonde nei discepoli come frutto della Pasqua⁴⁶⁶. Contempla il Crocifisso nell'atto di attirare verso di Sé le creature e si intravede che è la carità di Gesù, il suo amore, a costituire l'attrattiva universale della Croce, un fascino che si prolunga nella catena delle generazioni in forza dell'invio dello Spirito, per mezzo del quale gli uomini sono condotti all'amore del Padre.

La presenza dello Spirito in Gesù Cristo non si limita al cammino culminante nella morte, ma riguarda anche l'esaltazione gloriosa di Gesù. La trasfigurazione di Cristo sul monte Tabor puntava già verso l'idea che Gesù possedeva la gloria perché era avvolto nella nube luminosa, simbolo dello Spirito⁴⁶⁷. La Risurrezione di Gesù infatti consiste nella perfetta adeguazione della sua umanità alla nuova condizione che

⁴⁶⁵ Cf. Mt 10,19.

⁴⁶⁶ Cf. I. de la Potterie, *Il simbolismo del sangue e dell'acqua del costato trafitto* (Gv 19,34) in Idem, *Studi di cristologia giovannea*, Marietti, Genova 1986, pp. 167-190.

⁴⁶⁷ Rimandiamo a quanto detto nella sezione V, 2, d).

consegue alla fine della sua vicenda terrena. Poiché Egli ha concluso nella carità e nell'obbedienza la missione affidatagli dal Padre, Egli deve ritornare presso il Padre e introdurvi nella dimora paterna l'umanità assunta. "Uscito" dal Padre per la missione di salvezza Gesù "ritorna" presso il Padre come Figlio fattosi carne. L'atto della risurrezione opera appunto l'adeguazione dell'umanità di Gesù al suo nuovo *status*: Cristo può entrare nella nuova condizione per la particolare 'qualità' ontologica dell'atto della risurrezione: l'anima esce dagli inferi e si unisce al corpo per la potenza divina con un'unità trasfigurata che adegua Gesù alla presenza piena ed eterna del Padre. L'immanenza eterna che Gesù ha nel Padre in quanto è il suo unico Verbo è comunicata all'umanità assunta nella misura più alta in cui questa è in grado di riceverla. È un adeguamento della sua umanità alla dignità filiale che Egli possiede da sempre, in modo che la corporeità di Gesù non sia più un velo che lascia trasparire e occulta allo stesso tempo (ri-vela) la sua Persona divina, ma sia la pura trasparenza di Essa nella materialità del corpo.

Per questo motivo Gesù risorto riceve una nuova unzione, una nuova e definitiva effusione dello Spirito. L'immanenza del Verbo nel Padre, il dimorare di Lui nel seno del Padre, ha luogo nello Spirito e perciò l'adeguamento dell'umanità di Gesù al nuovo *status* di perfetta compenetrazione divina che Egli ha meritato nella missione, comporta una trasfigurazione nello Spirito. Il corpo di Gesù diventa spiritualizzato, la sua materia non diventa evanescente ma si compie nella più alta delle dimensioni, quella dello spirito, senza perdere la consistenza materiale. Gesù diventa come dice S. Paolo, *pneuma divino* (2 Cor 3, 17), *soma pneumatikos* (1 Cor 15, 46), corpo spiritualizzato, trasfigurato spiritualmente per la nuova effusione e l'unzione dello Spirito divino. Del resto questo è anche l'insegnamento di altri passi della Scrittura, dove si contempla la Risurrezione di Gesù come unzione regale: S. Luca può infatti dire che la promessa davidica si è compiuta perché Dio, esaltando Gesù, ha suscitato un re sempiterno: "la promessa fatta ai padri si è compiuta, poiché Dio l'ha attuata per noi, loro figli, risuscitando Gesù, come anche sta scritto nel salmo secondo: Mio figlio sei tu, oggi ti ho generato" (At 13, 33).

A motivo della perfetta introduzione umana di Cristo nella condizione di vita propria della Trinità, Gesù glorificato è costituito donatore dello Spirito. Le missioni delle persone divine rispecchiano l'ordine delle processioni eterne. Il Padre può inviare il suo Figlio poiché

procede solo da Lui, e il Padre e il Figlio possono inviare lo Spirito perché procede da entrambi. Ma il Figlio adesso è presso il Padre e nel suo seno anche umanamente, perciò Egli può donare lo Spirito da presso il Padre anche come uomo, nell'ambito della salvezza umana. Gesù, mediatore di salvezza, diventa il donatore dello Spirito Santo: la funzione di comunicare lo Spirito appartiene sin dalla risurrezione alla sua condizione di mediatore celeste di salvezza. Ciò è mostrato in maniera efficace quando il Signore risorto alita sui discepoli e consegna loro lo Spirito Santo, Spirito della nuova creazione, Spirito della vita nuova. Questo atto di Cristo è come il segno tangibile della più vasta effusione che ha luogo il giorno di Pentecoste: "Questo Gesù Dio l'ha risuscitato e noi tutti ne siamo testimoni. Innalzato pertanto alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire" (At 2, 32). L'azione dello Spirito per convertire l'umanità e per santificare la Chiesa procede da Cristo Risorto, Signore della vita.

b) La missione dello Spirito: comunicare la salvezza di Cristo.

1. Mediazione salvifica di Cristo e missione dello Spirito.

Mediante l'adempimento della sua missione Gesù entra nella gloria del Padre, riceve la capacità di donare lo Spirito santo e può esercitare una piena sovranità salvifica sulla creazione. I due ultimi elementi si fondano sul primo: poiché Gesù è entrato nella gloria del Padre, egli diventa in modo efficace Signore e donatore dello Spirito. Abbiamo già accennato al fatto che la ragione formale di queste prerogative del Risorto è da ascrivere alla definitiva divinizzazione della sua umanità avvenuta con l'esaltazione gloriosa, al fatto che Egli partecipa ormai pienamente, nel livello umano, dell'immanenza nella vita del Padre⁴⁶⁸.

⁴⁶⁸ Ciò non significa però che prima dell'esaltazione alla destra del Padre Cristo non fosse già il Signore o il donatore dello Spirito. Lo era da sempre come Verbo divino e lo era ancora, in certa misura, come Verbo venuto in carne passibile a motivo della profondissima unità che l'incarnazione stabilisce tra il Verbo e la carne assunta. Tuttavia, prima di aver concluso la sua missione, Gesù viveva nella condizione di servo,

Inoltre, la sovranità di Cristo e l'attitudine a donare lo Spirito sono collegate tra di loro. La prima si esercita in modo precipuo attraverso la seconda, perché mediante il dono dello Spirito Gesù comunica alle realtà create la potenza vivificatrice da Lui posseduta. Egli è Signore anzitutto perché donando il suo Spirito può condurre la creazione verso il suo destino di salvezza.

D'altra parte abbiamo anche notato nel capitolo precedente che la sovranità salvifica di Cristo è universale e comprende tutte le dimensioni della salvezza umana. Ciò significa che la comunicazione salvifica dello Spirito Santo non opera da sé nulla che non sia allo stesso tempo operato da Gesù. In altre parole, non esiste un ambito della salvezza riservato solo allo Spirito, nel senso che Egli lo attui in modo autonomo o indipendente dalle altre persone divine⁴⁶⁹. Lo Spirito opera quello che il Signore Gesù vuole operare, ma questa affermazione non si deve intendere in modo superficiale, come se lo Spirito fosse "sottomesso" a Gesù in modo "servile". Anzitutto perché altrettanto vera è l'affermazione inversa: ogni azione salvifica di Gesù si compie nello Spirito Santo e con il suo intervento. Gesù non può operare nulla senza la potenza dello Spirito. Ma anche qui dobbiamo dire lo stesso: Gesù non è in nulla inferiore allo Spirito. Le due missioni, quella di Gesù e quella dello Spirito, sono coestensive e si trovano intimamente relazionate: si danno sempre insieme, tendono allo stesso scopo di salvezza e abbracciano la stessa universale realtà. "Quando il Padre invia il suo Verbo, invia sempre il suo Soffio: missione congiunta in cui il Figlio e lo Spirito Santo sono distinti ma inseparabili"⁴⁷⁰.

Tuttavia poiché l'intero disegno di Dio ruota attorno alla nostra condizione di figli di Dio ed è finalizzato alla perfezione e pienezza di questa condizione, la missione di Cristo ha un carattere centrale che non

aveva rinunciato alla gloria che gli era dovuta come Dio, era 'uscito' dal seno del Padre e, in questo senso, possedeva lo Spirito solo in ordine all'adempimento della propria missione di salvezza. Per la conclusione gloriosa invece Cristo entra in possesso dell'effettiva sovranità sul creato e della possibilità di comunicare lo Spirito. Egli entra in possesso dell'effettiva pienezza dei doni divini e della fonte di essi: lo Spirito Santo.

⁴⁶⁹ Approfondiremo meglio queste idee nel prossimo capitolo.

⁴⁷⁰ CCC, n. 689.

ha quella dello Spirito. In questo senso la missione dello Spirito è ordinata, come risulta dall'analisi della Scrittura, a comunicare il mistero di Cristo. Lo Spirito possiede l'infinita ricchezza della natura divina; Egli è lo Spirito del Padre e del Figlio; tuttavia viene dato a noi come Spirito di Cristo, cioè opera in rapporto al disegno del Padre di ricapitolare tutte le cose in Gesù Cristo, nella sua incarnazione e nella sua pasqua. Entro questo ambito lo Spirito opera conformemente alla sua proprietà personale: Egli non si sostituisce al Padre come meta ultima del disegno (la gloria del Padre) e neanche si costituisce in mediatore della salvezza come Gesù. Lo Spirito è comunione all'interno della Trinità e perciò è suo compito attuare la nostra comunione con Gesù e con il Padre. Mediante i suoi doni possiamo riconoscere le persone divine ed essere uniti a Loro, possiamo confessare l'economia di salvezza e parteciparne. Lo Spirito è l'Autore della nostra comunione con Cristo e, in Cristo, con lo stesso Padre. Come affermava S. Ireneo: "nella Chiesa è stata deposta la comunione con Cristo, cioè lo Spirito Santo"⁴⁷¹. Il lavoro della Terza persona per comunicare il mistero di Cristo si snoda in tre grandi ambiti che verranno trattati nei numeri successivi.

2. La salvezza interiorizzazione del mistero di Cristo nello Spirito.

Il primo è l'ambito della persona. Lo spirito ha un rapporto particolare con la persona, con la coscienza che è il più intimo santuario della persona umana. S. Paolo afferma che lo Spirito scruta la coscienza e conosce non solo il cuore dell'uomo ma anche le profondità di Dio⁴⁷² e, dietro a lui, S. Agostino percepiva Dio come *intimior intimo meo*, più intimo all'uomo di se stesso⁴⁷³. Perciò, con la donazione dello Spirito *si raggiunge l'aspetto più profondo della salvezza umana*. Dio infatti si rende interiore all'uomo per partecipare la sua vita, cioè l'intimità divina. In questo senso la dottrina sullo Spirito Santo deve molto anche all'esperienza che l'uomo ha di Dio e della grazia. La luce superiore nella quale l'uomo attinge la conoscenza del mistero, la forza che lo rende capace d'intraprendere

⁴⁷¹ Ireneo di Lione, *Adversus Haereses*, III, 24, 1. (Trad. ital. E. Bellini, p. 295).

⁴⁷² Cf. Rm 8, 27; 1 Cor 2, 10.

⁴⁷³ "Intimior intimo meo" *Conf.* III, 6, 11.

grandi opere per Dio e di perseverare, l'ardore del cuore che si infiamma nelle realtà divine, del conforto spirituale, della pace e della gioia cristiana..., tutto ciò contribuisce a percepire la natura della terza persona.

Il dono dello Spirito introduce in noi l'intimità di Cristo. S. Paolo lo spiega in un denso testo: "Voi però -egli dice ai Romani- non siete sotto il dominio della carne, ma dello Spirito, dal momento che lo Spirito di Dio abita in voi. Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene. E se Cristo è in voi, il vostro corpo è morto a causa del peccato, ma lo spirito è vita a causa della giustificazione" (Rm 8, 9-10). Quando Cristo Signore ci dona il suo Spirito, *immette nei nostri cuori il principio stesso della sua vita spirituale-divina*, quello che lo ha guidato e sorretto nella sua vita terrena e che lo ha trasfigurato nella sua risurrezione⁴⁷⁴. E viceversa, la presenza dello Spirito di Cristo in noi è presenza di Gesù stesso e perciò si suscitano in noi "gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù" (Fil 2, 5), in modo che anche noi possiamo condividere la vita di Cristo; non la sua vita considerata nella materialità della sua storia -che è sempre personale e irripetibile- ma la sua *vita nello Spirito*: quell'atteggiamento spirituale nei confronti di suo Padre (Abbà) e della realtà circostante che determinava poi la sua predicazione e si manifestava nelle opere. In forza dello Spirito anche noi possiamo avere, come dice S. Paolo, "il pensiero di Cristo", il suo modo di vedere, la sua mente. Egli è anche Colui che convince l'uomo nell'intimo della sua coscienza della verità di Gesù e della peccaminosità della condizione umana: lo Spirito dimostra il male del peccato, di ogni peccato, in relazione all'amore del disegno di Dio⁴⁷⁵. Il Pneuma divino guida l'uomo verso la conoscenza di Dio e, con la libera cooperazione umana, lo stabilisce nella comunione con Cristo e lo conferma e lo fa maturare in essa. Nulla di questo è possibile senza la missione dello Spirito nell'anima, motivo per cui la tradizione cristiana ha colto l'assoluta necessità della venuta dello Spirito: *Oh Lux beatissima, reple cordis intima tuorum fidelium. Sine tuo numine nihil est in homine nihil est innoxium!* (O luce

⁴⁷⁴ "Gesù non ci dona qualcosa di estraneo a Lui, ma il principio stesso della sua attuazione, in virtù del quale ha condotto la sua esistenza storica e in forza del quale è stato risuscitato dai morti" F. L. Ladaria, *Antropologia teologica*, PUG, Roma 1983, p. 384.

⁴⁷⁵ Cf. l'intera parte II dell'Enciclica *Dominum et Vivificantem* di Giovanni Paolo II.

santissima, invadi nell'intimo il cuore dei tuoi fedeli; senza la tua forza l'uomo non ha niente, nulla è senza colpa)⁴⁷⁶. Allo Spirito si attribuisce in modo speciale l'opera della santificazione dell'uomo, tanto che nella tradizione cristiana il nome di Santificatore sottintende abitualmente la terza Persona.

Queste considerazioni gettano luce sul perché la missione di Cristo si conclude con l'invio dello Spirito. La partenza di Gesù dal mondo dopo aver adempiuto la sua missione di salvezza non costituisce un'involuzione del dono di Dio e del suo amore. Non apre a un periodo di minore intensità salvifica o di scarso impegno da parte di Dio. Proprio perché la venuta dello Spirito Santo non relega nel passato il mistero di Cristo, ma lo attua nella coscienza dell'uomo, la partenza di Gesù diventa vantaggiosa per l'uomo. La conoscenza del Cristo terreno era molto conveniente per i discepoli perché costituiva la rivelazione di Dio e del suo progetto di salvezza, ma l'unione degli uomini con Dio non veniva realizzata pienamente con questa forma di comunicazione. Il rapporto con Cristo restava necessariamente esteriore in un certo senso, con la relativa esteriorità dei sensi e della materia. La venuta dello Spirito tende a superare questi limiti e a rivelare che la comunione alla quale Dio ha destinato l'uomo è molto più profonda. In forza di essa l'uomo può partecipare della vita trinitaria nel suo essere e nella sua interiorità. L'unione ultima dell'uomo con Dio si può dare soltanto come radicata nel profondo dell'interiorità spirituale dell'uomo. Lo Spirito santo introduce questa unione nell'uomo e la rende sempre più profonda secondo la misura della corrispondenza umana. La teologia dell'inabitazione trinitaria nel credente per la presenza dello Spirito santo esprime, a nostro giudizio, la dimensione più profonda della salvezza. Essa è, già nell'esistenza terrena, intima comunione di vita con la Trinità ed è il germe della definitiva ed eterna unione con Essa⁴⁷⁷.

⁴⁷⁶ Sequenza *Veni Sande Spiritus*.

⁴⁷⁷ Tutta questa teologia è particolarmente cara a S. Giovanni, il quale in molti modi parla del 'dimorare di Dio nell'uomo' e del 'rimanere dell'uomo in Cristo'.

3. Il Corpo di Cristo, luogo della salvezza nello Spirito.

L'opera di santificazione del cristiano non si realizza in modo puramente individuale ma nel contesto della comunità di salvezza, la Chiesa, nella quale egli è inserito per il sacramento del Battesimo. Nessuno riceve da solo la fede o la grazia, ma la fede viene *ex auditu*, per l'ascolto della predicazione della Chiesa e cresce e s'irrobustisce all'interno di essa. Nessuno viene da solo a contatto con il mistero di Cristo, ma questo è depositato nella Chiesa che lo annunzia, lo celebra nel culto e lo testimonia con l'intera sua vita. Solo inserendosi nella Chiesa gli uomini possono avere la pienezza della comunione con Cristo e della salvezza. Ma anche questa missione e funzione della Chiesa è possibile per la presenza in essa dello Spirito Santo.

Seguendo la tradizione patristica⁴⁷⁸, il Magistero ecclesiale ha espresso il rapporto tra lo Spirito Santo e la Chiesa con un'analogia antropologica: lo Spirito è come l'anima della Chiesa, cioè il principio dinamico che la vivifica e che mantiene uniti e compenetrati i suoi membri⁴⁷⁹. Il Concilio Vaticano II segue questa strada quando afferma che Gesù ha effuso lo Spirito sulla Chiesa, "il quale, unico e identico nel Capo e nelle membra, dà a tutto il corpo vita, unità e moto, così che i santi Padri poterono paragonare la sua funzione con quella che il principio vitale, cioè l'anima, esercita nel corpo umano"⁴⁸⁰. Lo Spirito infatti agisce nei due livelli della struttura sacramentale della Chiesa. Egli, da una parte unifica nella carità tutti i cristiani e, essendo lo Spirito di Cristo, questa unificazione è partecipazione alla comunione di Gesù con il Padre; dall'altra lo Spirito riempie di efficacia soprannaturale la struttura

⁴⁷⁸ "Quod est spiritus noster, id est anima nostra, ad membra nostra, hoc est Spiritus Sanctus ad membra Christi, ad Corpus Christi", S. Agostino, *Sermones*, 268, 2 (PL 38, 1232).

⁴⁷⁹ "Bisogna attribuire allo Spirito di Cristo, come ad un principio nascosto, il fatto che tutte le parti del Corpo siano unite tanto fra loro quanto col loro sommo Capo, poiché egli risiede tutto intero nel Capo, tutto intero nel Corpo, tutto intero in ciascuna delle sue membra", Pio XII, Enc. *Mystici Corporis*, (DS 3808).

⁴⁸⁰ Concilio Vaticano II, Cost. Dogm. *Lumen Gentium*, n. 7. Sulla dottrina del Concilio sul rapporto tra Spirito Santo e Chiesa puoi cf. N. Silanes, *El Espíritu Santo y la Iglesia en la doctrina del Concilio* in J. Saraiva Martins (a cura di) *Credo in Spiritum Sanctum*, II, LEV, Città del Vaticano 1983, pp. 1011-1024.

organica e visibile della Chiesa, i vari ministeri e uffici che in essa esistono, affinché questa possa essere strumento di salvezza per l'umanità. In questo senso con una frase memorabile il Concilio Vaticano II afferma l'esistenza di un'analogia tra la Chiesa e il Verbo Incarnato e la spiega in questi termini: "Come la natura assunta è a servizio del Verbo divino come vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa è a servizio dello Spirito di Cristo che lo vivifica, per la crescita del corpo (cf. Ef 4, 16)"⁴⁸¹. Infine lo Spirito stesso riempie di efficacia l'azione sacramentale e il culto liturgico nella Chiesa. In particolare la sua potenza vivifica le parole di Gesù che realizzano in ogni Eucaristia il memoriale sacramentale della sua Pasqua, per nutrire ed edificare incessantemente la Chiesa.

Attraverso l'azione sacramentale, culminante nel mistero eucaristico, la vita di Gesù si fa presente nella nostra, si rende operante perché la trasforma per configurarla con sé. Ai sacramenti corrisponde in modo proprio portare agli uomini l'efficacia salvifica dei misteri della vita di Cristo. Essi attualizzano anzitutto il mistero pasquale, vette e riassunto del mistero di Cristo. Il Battesimo introduce nell'uomo l'efficacia salvifica della morte espiatoria di Cristo e della sua risurrezione che rigenera e dona l'adozione filiale; la Cresima conforta il cristiano e lo rende pronto alla difesa della sua fede; nell'Eucaristia, Cristo pervade l'anima con la sua carità sacrificale; nella Penitenza, fa partecipare il cristiano del dolore per il peccato e del suo trionfo su di esso...

L'azione dello Spirito, volta alla configurazione con Cristo, non si limita tuttavia alla partecipazione nel culto e nei sacramenti, ma abbraccia l'intera vita del credente come uno sviluppo della vita sacramentale. Lo Spirito si avvale delle particolari circostanze della vita cristiana, anche di quelle più ordinarie e comuni per comunicare i frutti della redenzione. Egli libera dal peccato con la sua grazia la libertà umana e le dona una nuova vita e una nuova forza. Attraverso la corrispondenza quotidiana al dono battesimale l'uomo accede a una vera esistenza in Cristo, e trova in Lui l'amore che gli svela il senso profondo della sua esistenza⁴⁸². Ma questo amore non è soltanto realtà conosciuta, è realmente un principio nuovo, un germe di vita che si sviluppa in modo inarrestabile con l'umana cooperazione. L'uomo diviene allora redento, 'riacquistato da Dio'.

⁴⁸¹ Concilio Vaticano II, Cost. Dogm. *Lumen Gentium*, n. 8.

⁴⁸² Cf. Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptor Hominis*, 8.

trasfigurato. È, come ha detto il Guardini, “la potenza creatrice di Dio che trasforma il nostro essere per amore”⁴⁸³.

L'azione dello Spirito non si limita a configurare la Chiesa come popolo di Dio e Corpo di Cristo, ma è anche la forza trainante della sua missione evangelizzatrice. Lo Spirito inviato dal Signore Risorto suscita incessantemente nuove iniziative e nuove energie di evangelizzazione, inventa nuovi carismi per arrivare ad un numero sempre crescente di persone e apre orizzonti inattesi nell'ambito della missione. Egli è, secondo l'espressione di Giovanni Paolo II, il vero “protagonista della missione”⁴⁸⁴. È anche il “promotore della causa ecumenica”, del processo di riunificazione delle chiese nella vera Chiesa (la Chiesa di Cristo che ‘sussiste’ nella Chiesa Cattolica)⁴⁸⁵, poiché egli quando si dona suscita quello che è Egli stesso: comunione di persone, comunione in Gesù Cristo, unione con il Padre.

4. *L'universalità dell'offerta salvifica di Dio e la missione del cristiano.*

La Sacra Scrittura mostra anche che la missione dello Spirito a partire dal Padre e dal Risorto è universale e universalizzante. Quanto avviene il giorno di Pentecoste e tutto l'andamento iniziale della primitiva comunità è pervaso dall'idea dell'universalità della salvezza e dell'azione universale dello Spirito. La salvezza non soltanto si apre ai gentili, ma lo Spirito Santo stesso suggerisce il modo di agire per una maggiore efficacia della missione dei discepoli, e apre il cuore delle persone a ricevere il Vangelo. Tutto questo indica che la salvezza voluta da Dio non ha confini, che Lui vuole che tutti gli uomini “siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità” (1 Tm 2, 5).

Questa dimensione universale è in sintonia con l'esaltazione di Cristo: egli, divenuto eterno vivente, è fonte di vita per i suoi e, attraverso loro, per tutto il mondo. Nella Pentecoste, Gesù riversa pubblicamente questa vita sui discepoli e suscita in loro un grande desiderio missionario.

⁴⁸³ R. Guardini, *Il Signore*, II, pp. 193-194; cit. M. Schmaus, *Dogmatica*, III, p. 391.

⁴⁸⁴ Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptoris Missio*, 7-XII-1990, parte III.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, n. 8 e Cost. Dogmatica *Lumen Gentium*, n. 8.

Il discorso di Pietro alla grande moltitudine, che ascolta meravigliata la propria lingua, e l'ingente numero di battesimi che seguì a quella predicazione, sono i segni più evidenti dell'universalità della Signoria del Risorto⁴⁸⁶.

Questa universale sovranità viene esercitata per mezzo dello Spirito di Gesù Cristo. Essa abbraccia ogni uomo e ogni periodo storico. Alcuni testi del Magistero di Giovanni Paolo II sono particolarmente significativi nell'esposizione del carattere universale dell'azione dello Spirito:

“Lo Spirito si manifesta in maniera particolare nella Chiesa e nei suoi membri; tuttavia, la sua presenza e azione sono universali, senza limiti né di spazio né di tempo. Il Concilio Vaticano II ricorda l'opera dello Spirito nel cuore di ogni uomo mediante i ‘semi del Verbo’, nelle iniziative anche religiose, negli sforzi dell'attività umana tesi alla verità, al bene, a Dio. Lo Spirito offre all'uomo ‘luce e forza per rispondere alla suprema sua vocazione’; mediante lo Spirito ‘l'uomo può arrivare nella fede a contemplare e gustare il mistero del piano divino’; anzi, ‘dobbiamo ritenere che lo Spirito santo dia a tutti la possibilità di venire in contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale’. In ogni caso la Chiesa sa che l'uomo, ‘sollecitato incessantemente dallo Spirito di Dio, non potrà mai essere del tutto indifferente al problema della religione’; e ‘avrà sempre desiderio di sapere almeno confusamente, quale sia il significato della sua vita, della sua attività e della sua morte’. Lo Spirito, dunque, è all'origine stessa della domanda esistenziale e religiosa dell'uomo, la quale nasce non soltanto da situazioni contingenti ma dalla struttura stessa del suo essere. La presenza e l'attività dello Spirito non toccano solo gli individui, ma la società e la storia, i popoli, le culture, le religioni. Lo Spirito infatti, sta all'origine dei nobili ideali e delle iniziative di bene dell'umanità in cammino: ‘Con mirabile provvidenza Egli dirige il corso dei tempi e rinnova la faccia della terra’. Il Cristo risorto ‘opera nel cuore degli uomini con la virtù del suo Spirito, non solo suscitando il desiderio del mondo futuro, ma per ciò stesso anche ispirando, purificando e fortificando quei generosi propositi, con i quali la famiglia degli uomini cerca di rendere più umana la propria vita e di sottomettere a questo fine tutta la terra’. È ancora lo Spirito che sparge i ‘semi del Verbo’, presenti nei riti e nelle culture, e li prepara a maturare in Cristo.

⁴⁸⁶ Cf. J.M. Perrin, *Il est resuscité pour moi*, Beauchesne, Paris 1969, pp. 61-62.

Così lo Spirito, che 'soffia dove vuole' e 'operava nel mondo prima ancora che Cristo fosse glorificato', che 'riempie l'universo abbracciando ogni cosa e conosce ogni voce', ci induce ad allargare lo sguardo per considerare la sua azione presente in ogni tempo e in ogni luogo⁴⁸⁷. Bisogna dunque "risalire indietro, abbracciare tutta l'azione dello Spirito Santo anche prima di Cristo - sin dal principio, in tutto il mondo e, specialmente, nell'economia dell'Antica Alleanza -. Questa azione, infatti, in ogni luogo e in ogni tempo, anzi in ogni uomo, si è svolta secondo l'eterno piano di salvezza, per il quale essa è strettamente unita al mistero dell'incarnazione e della redenzione, che a sua volta esercitò il suo influsso nei credenti in Cristo venturo (...) Bisogna anche guardare più ampiamente e andare 'al largo', sapendo che 'il vento soffia dove vuole', secondo l'immagine usata da Gesù nel colloquio con Nicodemo. Il Concilio Vaticano II, concentrato soprattutto sul tema della Chiesa, ci ricorda l'azione dello Spirito Santo anche 'al di fuori' del corpo visibile della Chiesa. Esso parla appunto di 'tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore opera invisibilmente la grazia. Cristo infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò, dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti, nel modo che Dio conosce, la possibilità di essere associati al mistero pasquale"⁴⁸⁸. Infatti: "l'universalità della salvezza non significa che essa è accordata solo a coloro che, in modo esplicito, credono in Cristo e sono entrati nella Chiesa. Se è destinata a tutti, la salvezza deve essere messa in concreto a disposizione di tutti. Ma è evidente che, oggi come in passato, molti uomini non hanno la possibilità di conoscere o di accettare la rivelazione del Vangelo, di entrare nella Chiesa. Essi vivono in condizioni socio-culturali che non lo permettono, e spesso sono stati educati in altre tradizioni religiose. Per essi la salvezza di Cristo è accessibile in virtù di una grazia che, pur avendo una misteriosa relazione con la Chiesa, non li introduce formalmente in essa, ma li illumina in modo adeguato alla loro situazione interiore e ambientale. Questa grazia proviene da Cristo, è frutto del suo sacrificio ed è comunicata dallo Spirito Santo: essa permette a ciascuno di giungere alla salvezza con la sua libera collaborazione"⁴⁸⁹.

Questo insieme di testi del Magistero delinea con grande ampiezza

⁴⁸⁷ Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptoris Missio*, 7-XII-1990, n. 28.

⁴⁸⁸ Giovanni Paolo II, Enc. *Dominum et Vivificantem*, n. 53.

⁴⁸⁹ Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptoris Missio*, 7-XII-1990, n. 10.

il raggio di azione dello Spirito. È un'azione che riempie tutta la terra per far maturare le culture, i popoli e le religioni in modo che si aprano al vangelo. Essa ordina e dirige tutti i tempi verso Cristo. Essa raggiunge il cuore di ogni uomo suscitando in esso la religiosità e ogni forma di bene: lo Spirito è all'origine della domanda spirituale e religiosa di ogni uomo. Essa porta ciascuno, in modo misterioso, verso un contatto almeno nascosto con il mistero pasquale di Cristo, da dove scaturisce la salvezza umana. Nel vasto panorama delle situazioni umane, essa riesce a trovare le infinite strade che permettono all'uomo di aprirsi a Dio. Essa attua dovunque la sovranità universale di Gesù.

Questa vastissima azione interpella il cristiano oggi più che mai. Poiché tutti gli ambiti della vita e dell'attività umana sono stati aperti alla feconda azione dello Spirito, e poiché il cristiano si sa inviato da Gesù a evangelizzare, questa ampiezza di orizzonti spinge il cristiano a non fermarsi, ad arrivare fino agli estremi confini della terra. Egli asseconda così Gesù Cristo che lo precede con l'invio del suo Spirito. E questa universalità non è da intendersi soltanto in senso geografico, ma più profondamente in senso umano: l'ambito di evangelizzazione del cristiano è costituito da tutti gli ambiti della vita e dell'attività umana, poiché nulla sfugge al disegno di Dio in Cristo e nello Spirito. L'uomo e la sua attività sono il campo di evangelizzazione, la via che la Chiesa deve percorrere e nella quale trova sempre, come un acconto, il lavoro dello Spirito che l'ha preceduta e l'accompagna.

PARTE III: LA SALVEZZA CRISTIANA

TEMA IX: LA SALVEZZA DELL'UOMO, PARTECIPAZIONE AL MISTERO DI CRISTO.

Lecture consigliate: Commissione Teologica Internazionale, *Il mondo sotto la grazia redentrice*, in ID. *Alcune questioni sulla teologia della Redenzione*. Parte I, "La Civiltà Cattolica" (1995)/IV pp. 591-599; A. Grillmeier, *Il messaggio biblico sugli effetti dell'azione salvifica di Dio in Cristo*, in AA.VV., *Mysterium Salutis*, VI, Queriniana, Brescia 1991, pp. 419-468.

Il discorso portato avanti nelle parti precedenti ha già presentato, sia pure in modo frammentario, i benefici della salvezza operata da Cristo. Tuttavia il tema merita una considerazione sistematica che sarà l'oggetto di quest'ultima parte. È necessario infatti precisare la natura e i vari elementi della salvezza cristiana perché, in ultimo termine, questa costituisce lo scopo della mediazione storico-salvifica di Cristo che abbiamo studiato nei capitoli precedenti. Perciò nei capitoli seguenti cercheremo di delineare il profilo della salvezza cristiana.

1. L'oggettività della salvezza in Cristo, Capo dell'umanità

Gesù Risorto, Capo dell'umanità, vive per sempre. Egli è, e sarà eternamente, la causa efficiente della giustificazione e della glorificazione della realtà creata. In questo senso, la salvezza da Lui ottenuta è oggettiva e intramontabile.

I misteri di Cristo permangono eternamente, almeno in quanto assunti nella sua risurrezione. Gesù Risorto vive per sempre e ciò, in un certo senso, rende eterna la vita santa e filiale che Egli condusse sulla terra: quanto Egli amò, fece e subì per la nostra salvezza è presente in

unità nella sua risurrezione. Non è difficile scorgerne il motivo: la Resurrezione di Gesù è, infatti, il traguardo di una morte liberamente accettata in favore dei discepoli di ogni tempo, quegli stessi che Egli intese evangelizzare con la sua predicazione, nel trascorso di una missione che era stata preparata negli anni della vita nascosta e della fanciullezza. Tutto in Gesù Cristo rientra nell'ambito della sua missione culminante nella gloria, e perciò tutto il suo mistero è presente in unità nella sua vita di Risorto. Di fatto Cristo si presenta dinanzi ai discepoli con le stimmate corporali, simboli della sua Passione, e pieno di amore verso di loro. E promette la sua presenza e abitazione nei loro cuori⁴⁹⁰. Egli può dunque comunicare agli uomini tutta la ricchezza umano-divina racchiusa nei misteri della sua vita perché, come Sovrano e Signore esaltato alla destra del Padre, ha ricevuto il potere di donare lo Spirito, non solo come Spirito divino che abbraccia nella propria persona il Padre e il Figlio, ma anche come Spirito di 'Gesù Cristo', cioè come Spirito che dona la ricchezza di grazia e di esperienza filiale (umano-divina) del Redentore. Attraverso il dono dello Spirito, Gesù può comunicare ai discepoli il mondo riconciliato e rettificato che possiede nel suo cuore, il mondo filiale destinato alla gloria del Padre, affinché anch'essi possano avere questa novità di vita e di esperienza.

In questo senso, la potenza della redenzione feconda continuamente il mondo. Lo fa in modo nascosto, per cui potrebbe sembrare che, nonostante la venuta di Gesù per salvarlo, il mondo non sia cambiato; infatti, se si giudica per le apparenze esterne, l'uomo continua ad essere propenso al peccato e il mondo appare dominato dalla sofferenza e dalla morte. Questo ha condotto alcuni autori, in diversi periodi della storia teologica, a confinare l'opera di salvezza all'ambito della percezione psicologica della Rivelazione o della fede. Il frutto della redenzione nell'uomo consisterebbe semplicemente nella conoscenza dell'amore di Dio che si rivela in Cristo. Il Concilio di Cartagine dell'anno 418 si oppose alla dottrina di Pelagio († 422 ca) che riduceva la grazia cristiana al buon esempio di Cristo e all'aiuto di Dio⁴⁹¹; secoli più tardi anche Pietro Abelardo († 1142) pose l'accento sulla virtù

⁴⁹⁰ Cf. Mt 28, 18; Gv 14, 23.

⁴⁹¹ Cf. Conc. Carthaginiense XV (al. XVI), cc. 4-5. (Ds-Sch 226-227) e Zosimo I, *Indiculus*, c. 7 (Dz-Sch 245).

esemplare emanata dalla Croce, sull'obbedienza, sull'umiltà e sulla giustizia necessarie per l'elevazione morale dell'uomo, sull'amore che attira verso la conversione. Troviamo la stessa tendenza, con categorie più proprie del pensiero moderno, nel protestantesimo liberale, laddove il contatto redentore è individuato nella capacità dei vangeli di purificare il sentimento religioso dell'uomo (F. D. E. Schleiermacher: † 1834), o nell'idea che la predicazione del messaggio cristiano (*kerigma*) raggiunge l'uomo e rende autentica la sua percezione esistenziale (R. Bultmann: † 1976). Benché trovino posto nell'opera salvifica di Cristo, questi aspetti non arrivano a coglierne in profondità l'essenza, più precisamente non colgono la dimensione oggettiva dell'opera di salvezza, la quale consiste da una parte nell'esistenza oggettiva del mistero di Cristo e, dall'altra, nella sua effettiva comunicabilità all'uomo per la grazia dello Spirito, che è *dynamis* e forza, come insegnava S. Paolo ai Romani: "il Vangelo è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede..."⁴⁹².

La vita e la pasqua del Signore Risorto sussistono *extra nos* per essere causa universale della nostra salvezza, una causa che attua e comunica al mondo la sua potenza per le vie dell'influsso di grazia nell'interiorità dei cuori. In questo senso, la Resurrezione di Cristo, nella cui vita trasfigurata è presente *pro nobis* l'intero mistero dell'esistenza terrena del Salvatore, è la migliore prova e la garanzia del carattere oggettivo della redenzione dell'uomo e del cosmo⁴⁹³.

2. I benefici dell'opera di salvezza.

Ci soffermeremo, in questa sezione, sui benefici della salvezza, cioè sugli effetti concreti che l'opera di Gesù introduce nel mondo. Questa determina anzitutto una nuova "posizione" dell'uomo nel contesto del disegno di Dio. Cristo ha riaperto il cammino dell'uomo, lo ha riportato sulla via dell'eterna comunione con Dio e gli ha reso possibile l'arrivo alla

⁴⁹² Rm 1, 16.

⁴⁹³ Cristo è "l'azione salvifica di Dio in forma storica, e concretizza (...) gli effetti che saranno comunicati a tutti quelli che lo accettano nella fede", A. Grillmaier, *Gli effetti dell'azione salvifica di Dio in Cristo*, in AA. VV. *Mysterium Salutis*, 6, Queriniana, Brescia 1971, p. 418.

meta. In questo senso, l'opera di Gesù determina un "ordine ontico-morale-esistenziale", un'economia di grazia, nella quale l'uomo si trova inserito e mediante la quale può superare l'economia (o il dis-ordine) che ebbe origine nel peccato. Come effetto poi di questo inserimento nella grazia, la realtà creata è trasformata e resa somigliante al Signore Risorto, il che origina i vari "frutti dell'opera di salvezza". Sia il nuovo "ordine" che i "frutti" di cui parliamo hanno qualcosa di "oggettivo", nel senso che essi sono, per certi versi, indipendenti dal fatto di quali o quante siano le persone coinvolte, o di come si produca questo coinvolgimento⁴⁹⁴. Perciò, il complesso di benefici della salvezza può essere studiato *in ræto*, come faremo in seguito; mentre lasciamo per la prossima sezione la questione dei vari modi di partecipazione alla salvezza.

a) L'economia di grazia sorta dall'opera di salvezza.

In forza della redenzione, Dio pone l'uomo nelle condizioni giuste per raggiungere il bene ultimo della comunione definitiva; l'umana esistenza passa sotto il segno della grazia, perché l'azione salvifica di Dio circonda continuamente l'uomo e lo spinge verso la felicità autentica. Questa nuova "posizione" dell'uomo è determinata principalmente da cinque elementi che saranno ora oggetto del nostro studio.

1. La distruzione della potenza del male.

Con questa espressione, "potenza del male", intendiamo il complesso di elementi che sbarrano all'uomo la via della felicità. La rivelazione divina e l'esperienza umana concordano nell'indicare che la condizione presente dell'uomo è sottoposta a un'innumerabile quantità di mali. Poiché il male è privazione, "mancanza di un bene dovuto"⁴⁹⁵, l'estensione e la quantità del male sono commisurate al bene in quanto correlative. I libri sacri raccontano che, dopo la cacciata della prima

⁴⁹⁴ In realtà, essa è presente in Gesù stesso, nella sua vita umana e nella sua Pasqua, da dove viene poi partecipata agli uomini.

⁴⁹⁵ Sant'Anselmo D'Aosta, *De conceptu virginali*, 5.

coppia dal Paradiso, ebbe luogo un veloce processo di crescita e di diffusione del male, tanto da far pentire Dio di aver creato l'uomo⁴⁹⁶. Ma l'esperienza della vastità del male è perdurata nel corso del tempo senza soluzione di continuità, pur cambiando di volta in volta le sue modalità di manifestazione. Ai nostri giorni l'esperienza del male sembra addirittura rafforzata dal potere dei mezzi di comunicazione sociale di far confluire le tragedie disseminate nella geografia umana. Siamo quotidianamente bombardati da notizie di catastrofi e di sciagure di ogni genere, da un lungo elenco di eventi negativi che comprende a volte calamità naturali, ma in cui, più spesso, è implicata una dimensione morale: ingiustizie, sopraffazioni, imbrogli, incurie, disonestà...; forme di distruzione che costituiscono una fonte di sofferenza per coloro ne vengono coinvolti⁴⁹⁷, sia pure indirettamente, attraverso l'informazione. Dinanzi al male presente, l'uomo non solo s'interroga sulla sua natura, causa e senso⁴⁹⁸, ma cerca di rimediarsi o almeno di integrarlo nel proprio orizzonte spirituale⁴⁹⁹, e soffre quando ciò non è possibile⁵⁰⁰.

⁴⁹⁶ "Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che ogni disegno concepito dal loro cuore non era altro che male. E il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo" (Gn 6, 5).

⁴⁹⁷ La percezione del male è sempre infatti percezione di una certa privazione, che si vede come tale, cioè come qualcosa che non dovrebbe essere, e per questo motivo si soffre. Il male ha infatti ragione di privazione: è, come si è detto, mancanza di un bene dovuto, la sofferenza invece deriva dalla sua percezione spirituale. Di solito, la dimensione sensibile di questa percezione prende il nome di dolore. Su sofferenza e dolore la bibliografia è molto vasta. Per una panoramica generale, cf. le voci su *Male/Sofferenza/Dolore* in *Dizionario Enciclopedico Universale*, Sansoni, Milano 1995.

⁴⁹⁸ Sulle principali risposte che sono state date lungo la storia a questi quesiti cf. E. J. Yarnold, *Voce Male*, in G. Barbaglio - S. Dianich (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1988, pp. 810-818.

⁴⁹⁹ La reazione prima e naturale dello spirito umano dinanzi al male percepito è di soffrire, e questa sofferenza può assumere molte forme: tristezza, afflizione, angoscia, ansietà, paura, disperazione... Ma nella misura in cui la sofferenza acquista senso in funzione di un bene, essa può anche essere motivo di serenità o di gioia. Per esempio, la percezione che determinate situazioni che fanno soffrire siano occasione di crescita spirituale o di maturazione umana, per se stessi o per gli altri, può aiutare a considerarle con serenità o, addirittura, con letizia.

⁵⁰⁰ In questo senso la sofferenza è causata dalla passione per il bene che c'è nell'uomo.

Egli sa tuttavia di non poter sempre sfuggire alla sofferenza, di essere spesso costretto a confrontarsi con essa, e di dover fare i conti con quella estrema privazione che è la morte. Vivendo sottoposto alla caducità temporale e in necessaria relazione con gli altri, l'uomo non può eliminare totalmente le radici della propria sofferenza né i sensi di paura o d'impotenza, d'incertezza o di depressione, che il dilagare del male provoca in lui. Egli, infatti, vede accanto a sé, e a volte scopre dentro di sé, una potenza di privazione che fa paura: la "potenza" del male.

Anticamente, questa "potenza del male" fu variamente spiegata in rapporto al desiderio e alle azioni di forze e di esseri che reggevano misteriosamente il mondo. Così, la forza che governa il mondo di Omero è il Destino (Moira) ai cui giusti decreti è obbligatorio sottoporsi. Ma, più in generale, sono stati divinità astrali e cosmiche di vario tipo, dèi personali, angeli e demoni, a contendersi questa funzione di governo nell'immaginario umano. In alcune visioni più materialistiche hanno avuto notevole importanza i quattro elementi pitagorici (terra, aria, acqua e fuoco), i quali con le loro lotte e i loro squilibri erano ritenuti alla base delle sciagure cosmiche⁵⁰¹. L'uomo antico ha sentito spesso il bisogno di propiziarsi queste potenze malefiche mediante offerte e pratiche cultuali. Egli ha cercato così, con un atteggiamento servile, di scongiurare quella potenza di male che lo sovrastava e che sfuggiva alla sua volontà. La rivelazione giudeo-cristiana diede un contributo essenziale al superamento di una tale visione con la fede nel Dio unico Creatore e Signore, Padre provvidente degli uomini. La vita dell'uomo non è sotto il controllo di potenze avverse, ansiose di dominio, ma del Dio infinitamente buono. Il progredire poi delle varie forme di scienza nell'età moderna e contemporanea chiarì le cause e la natura di oggetti e di fenomeni che l'uomo antico aveva associato a manifestazioni di esseri superiori e sacralizzati. Tutto ciò concorse allo sviluppo di un giusto processo di demitizzazione del creato. Tuttavia questo processo non ha dato all'uomo il controllo sulle molteplici forme di male, né è riuscito a debellare la potenza di quest'ultimo. Si potrebbe dire che, dopo aver demitizzato il mondo, l'uomo ha preso maggiormente coscienza del fatto

⁵⁰¹ D. G. Reid, *Voce: Elementi del mondo*, in Hawthorne G. F. - Martin R.P. - Reid D. G. (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, p. 513.

che la vera causa del male ha a che vedere primariamente con se stesso⁵⁰², e che la liberazione dalla potenza del male deve partire da una trasformazione dell'uomo stesso.

Lo sforzo per debellare il male ci conduce dunque alla radice del medesimo. Il male si annida anzitutto nell'uomo, nell'ingiustizia delle sue opere. L'esperienza umana raggiunge qui la rivelazione cristiana, la quale insegna che il vero male, la radice di ogni male è il peccato, e che la liberazione dalla potenza del male prende la forma di una liberazione dal peccato. È vero che è proprio la potenza del male a spingere l'uomo al peccato, che spesso egli pecca nel tentativo di dimenticare un presente di sofferenze, o per difendersi contro un futuro che gli appare altrimenti incerto e tragico, ma è anche vero che alla radice di ogni atto morale c'è la persona, la quale non è "costretta" ad agire da nessun altro che da se stessa. La libertà della persona è dunque l'elemento su cui far leva per debellare il male, ma poiché l'uomo è gravato dall'eredità di Adamo ed è perciò incline al peccato, i tentativi di insistere sulle capacità dell'uomo di sbarazzarsi dal male con le proprie forze si rivelano utopistici e fallimentari. Anzi, manifestano spesso una strana attitudine alla perversione di quanto è giusto e retto, alla strumentalizzazione e all'abuso dei più nobili impulsi⁵⁰³. Si scopre così che alla potenza del

⁵⁰² "L'uomo d'oggi sembra essere sempre minacciato da ciò che produce, cioè dal risultato del lavoro delle sue mani e, ancor più, del lavoro del suo intelletto, delle tendenze della sua volontà. I frutti di questa multiforme attività dell'uomo, troppo presto e in modo spesso imprevedibile, sono non soltanto e non tanto oggetto di "alienazione", nel senso che vengono semplicemente tolti a colui che li ha prodotti; quanto, almeno parzialmente, in una cerchia conseguente e indiretta dei loro effetti, questi frutti si rivolgono contro l'uomo stesso. Essi sono, infatti, diretti, o possono essere diretti contro di lui. In questo sembra consistere l'atto principale del dramma dell'esistenza umana contemporanea, nella sua più larga ed universale dimensione. L'uomo, pertanto, vive sempre più nella paura. Egli teme che i suoi prodotti, naturalmente non tutti e non nella maggior parte, ma alcuni e proprio quelli che contengono una speciale porzione della sua genialità e della sua iniziativa, possano essere rivolti in modo radicale contro lui stesso; teme che possano diventare mezzi e strumenti di una inimmaginabile autodistruzione, di fronte alla quale tutti i cataclismi e le catastrofi della storia, che noi conosciamo, sembrano impallidire" Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptor Hominis*, n. 15.

⁵⁰³ Cf. Giovanni Paolo II, *Memoria e identità*, Rizzoli, Milano 2005 (vedi in particolare la sezione: *Ideologie del male* pp. 15-25); F. Colomer, *Nota sobre el pensamiento*

male corrisponde una potenza del peccato, che alla base della vastità del male c'è l'incapacità dell'uomo di eliminare la colpa, la forza di questa di radicarsi nel suo cuore.

La rivelazione tuttavia dà un passo oltre: ci dice che il peccato entrò nel mondo per mezzo del diavolo⁵⁰⁴ e che ha con lui una certa relazione di dipendenza⁵⁰⁵. Infatti secondo la dottrina biblica il diavolo è "il principe di questo mondo". Così lo chiama Gesù⁵⁰⁶ e così lo definisce anche Paolo⁵⁰⁷, con un'espressione che presuppone una certa forma di dominio del diavolo sugli uomini. Il Nuovo Testamento, seguendo le tracce dell'Antico, presenta infatti il diavolo come l'architetto ultimo dell'opposizione dell'uomo a Dio e al Vangelo. Il suo influsso è attivo dietro le opere inique degli uomini, dietro ogni forma di perversità umana. L'azione diabolica non si dispiega soltanto attraverso forme straordinarie di possessione, ma si svolge spesso per vie ordinarie, poiché l'uomo, privato della grazia e ferito nella natura, presenta una particolare predisposizione verso i suggerimenti del diavolo e un terreno fertile per i suoi progetti⁵⁰⁸. Satana cerca di confondere, istigare e ottenebrare il cuore dell'uomo, per poter dominare su di esso e renderlo schiavo di lui.

Si arriva dunque alla conclusione che quella potenza di privazione che minaccia l'uomo è inscindibilmente unita alla colpa umana e all'influsso di dominio che il diavolo ha sull'uomo a motivo della colpa. L'opera salvifica di Cristo è in primo luogo distruzione di tutto questo complesso di mali e annientamento della potenza del male. Gli scritti del Nuovo Testamento sottolineano in vari modi questo aspetto.

ideologico, "Scripta fulgentina", 2 (1992) 117-125.

⁵⁰⁴ Cf. Gn 3.

⁵⁰⁵ "Chi commette il peccato viene dal diavolo, perché il diavolo è peccatore fin dal principio" (1 Gv 3, 8).

⁵⁰⁶ Cf. Gv 12, 31; 14, 30; 16, 11.

⁵⁰⁷ Il diavolo è "il principe delle potenze dell'aria", "lo spirito che ora opera negli uomini ribelli". Cf. Ef 2, 2.

⁵⁰⁸ "I figli di questo mondo, infatti, verso i loro pari sono più scaltri dei figli della luce" (Mt 16, 8). E in questo senso si parla a volte di uomini che hanno un'intelligenza diabolica, per indicare che riescono a ideare disegni perversi che sembrerebbero impossibili agli uomini.

Nell'insieme, essi presentano la redenzione come una vittoria di Cristo sulla morte, sul peccato e sul diavolo, che comporta il progressivo annientamento di queste forze disgreganti e, di conseguenza, la liberazione dell'uomo dalla loro tirannia. S. Paolo radica la vittoria di Cristo nell'evento pasquale: la morte di Gesù ha superato per sempre il peccato, e la sua resurrezione ha distrutto il frutto del peccato, la morte: "Cristo risuscitato dai morti non muore più; la morte non ha più potere su di lui. Per quanto riguarda la sua morte, egli morì al peccato una volta per tutte; ora invece per il fatto che egli vive, vive per Dio" (Rm 6, 9-10)⁵⁰⁹; perciò la morte è stata sconfitta⁵¹⁰ e il peccato "condannato" (Rm 8, 3). La vittoria di Cristo si estende anche alle potenze cosmiche: Gesù ne ha dato chiara dimostrazione deprivandole della loro forza e aggiungendole al suo "corteo trionfale"⁵¹¹. Secondo Giovanni, Cristo ha vinto il mondo⁵¹², il Maligno⁵¹³, perché era venuto per distruggere le opere diaboliche e quindi anche il peccato⁵¹⁴. Gli scritti del Nuovo Testamento sono concordi nell'affermare che siamo stati liberati da tutte queste soggezioni. S. Paolo dice che non siamo più "sottomessi a divinità, che in realtà non lo sono", e che non è più possibile "rivolgersi di nuovo a quei deboli e miserabili elementi"⁵¹⁵, perché siamo stati "liberati dal potere delle tenebre" e "trasferiti nel regno del Figlio diletto"⁵¹⁶. Secondo la Lettera agli Ebrei Gesù ha ridotto "all'impotenza mediante la morte colui che della morte ha il potere, cioè il diavolo", e così ha liberato "quelli che per timore della morte erano soggetti a schiavitù per tutta la vita"⁵¹⁷.

⁵⁰⁹ Cf. anche 2 Tm 1, 10.

⁵¹⁰ "La morte è stata ingoiata per la vittoria. Dov'è, o morte, la tua vittoria? Dov'è, o morte, il tuo pungiglione?" (1Cor 15, 54-55).

⁵¹¹ Cf. Col 2, 15.

⁵¹² Gv 16, 33.

⁵¹³ 1 Gv 2, 13.

⁵¹⁴ Cf. 1 Gv 3, 8.

⁵¹⁵ Gal 4, 8-9.

⁵¹⁶ Col 1, 13.

⁵¹⁷ Eb 2, 14-15.

Questa vittoria e questa liberazione sono da vedersi in rapporto alla storia di Cristo e alla sua Croce. Egli si è consegnato senza riserve nelle mani dei peccatori e ha potuto sperimentare su di sé la forza del male e dell'ingiustizia umana, spinta al limite dalla potenza demoniaca. In questo modo Gesù ha assunto, nella povertà e nell'indigenza della sua carne mortale, la potenza del male e del peccato, l'influsso occulto del diavolo, che però hanno avuto come unico riscontro il perdono, l'oblazione e il dono di sé⁵¹⁸. In questo modo, e senza possibilità di appello, il male ha dimostrato la sua debolezza, l'amore di Cristo si è rivelato più forte di esso. La conseguenza per chi è sotto il dominio di Cristo è la liberazione da tutto ciò. Sofferenza e morte non sono più oggetto di paura ma mezzi di crescita nell'amore e via verso la definitiva unione con Dio: il peccato e la debolezza umana trovano rimedio nella giustizia di Cristo e nella sua grazia; il diavolo non ha più potere su coloro che sono volontariamente uniti a Cristo, perché essi hanno "un germe divino"⁵¹⁹ e "il Maligno non li tocca"⁵²⁰. Sulla scia di Cristo, e per la sua grazia, il cristiano è in grado di superare qualsiasi ostacolo, indipendentemente dalla sua natura o entità. Lungo la sua travagliata vita, S. Paolo ebbe numerose occasioni di sperimentare la forza di Cristo operante in lui. Egli ci ha lasciato queste parole che costituiscono una lode ineguagliabile della libertà che Gesù ci ha guadagnato: "Chi ci separerà dunque dall'amore di Cristo? Forse la tribolazione, l'angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la spada? (...) Ma in tutte queste cose noi siamo più che vincitori per virtù di colui che ci ha amati. Io sono infatti persuaso che né morte né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze, né altezza né profondità, né alcun'altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio, in Cristo Gesù, nostro Signore" (Rm 8, 35.37-38).

⁵¹⁸ Ne abbiamo parlato a lungo nel Cap VI, 2 c), 2.

⁵¹⁹ 1 Gv 3, 9. Si può riferire allo Spirito Santo o ai suoi doni nell'uomo.

⁵²⁰ 1 Gv 5, 18. Cf. anche, in questo senso, la visione apocalittica della donna madre del Messia, alla quale furono date "le due ali della grande aquila, per volare nel deserto verso il rifugio preparato per lei per esservi nutrita per un tempo, due tempi e la metà di un tempo lontano dal serpente" (Ap 12, 13).

2. L'apertura della vita umana alla grazia divina.

In forza dell'opera di Cristo la vita umana si apre alla grazia, all'incontro con Dio in Gesù Cristo. Possiamo introdurre questa dimensione legandola alla domanda sul "sacro" e sul "luogo" del sacro. Dove è Dio? Dove lo si può trovare? Attraverso quali mezzi ci si può accostare a Lui? Spesso l'uomo ha cercato di rispondere a queste domande collegando la presenza di Dio al cosmo e al mondo. L'uomo religioso ha sempre guardato il mondo in rapporto alla Trascendenza. Nelle società arcaiche è centrale l'idea che il mondo esiste perché è stato creato dagli dèi. Ma proprio per questo motivo esso ha un carattere sacrale, non è una realtà muta, opaca e senza senso, bensì una realtà che parla e dà ragione di sé, principalmente attraverso i miti. Questi raccontano quel che accadde una volta, in principio, che fu allora determinante per l'esistenza umana e che continua a dare ragione, almeno in parte, della condizione attuale dell'umanità. Poiché il cosmo è legato alla Trascendenza, è naturale che ci siano spazi e tempi della manifestazione delle realtà superiori, ierofanie in cui si mostra qualcosa del divino⁵²¹, spesso in forma numinosa, come mistero tremendo e fascinoso che suscita la paura⁵²², altre volte in modo meno appariscente e tuttavia misterioso. Per lo spirito religioso, le strutture ordinarie del cosmo e della natura svelano spontaneamente aspetti del sacro: oggetti, uomini, animali, piante e luoghi possono essere portatori di una sacralità che li supera e li abbraccia. Nelle società più evolute dell'Antichità, la vita dell'uomo si popola di dèi che esercitano la loro influenza sui vari ambiti della realtà e delle vicende umane, sulle sfere del governo, della guerra e della prosperità economica, esseri cui ci si affida e ai quali si rende omaggio allo scopo di ottenere benefici e scongiurare sciagure. Benché le tradizioni religiose divergano notevolmente nel contenuto e nel grado di maturazione, il loro insieme attesta con certezza che "in ogni tempo gli uomini hanno percepito la vita reale in connessione con la potenza sacra presente negli esseri divini. Idee ed esperienze di queste dee e dei vengono così a costituire non tanto riflessioni intellettuali quanto vicende

⁵²¹ Cf. M. Eliade, *Il Sacro e il Profano*, Boringhieri, Torino 1967, pp. 13-18.

⁵²² Questa è la dimensione che R. Otto ha messo in evidenza nel suo libro, *Il Sacro*, Milano 1966.

esistenziali, imperniate sul fondamentale quesito umano di come sia possibile vivere in questo mondo in maniera autentica"⁵²³. Guidata dal senso del divino, l'umanità ha spesso desiderato accostarsi alle fonti del sacro: attraverso simboli, racconti mitici e riti religiosi,⁵²⁴ ha cercato di collegare gli eventi della propria vita alla divinità, per procurarsi centri di significato, di ordine, di moralità e di benessere.

Questo variegato universo religioso non può approdare a un traguardo benefico per l'uomo se non viene confrontato con la realtà. Esso resta solo un inutile balbettare se non si sottopone al confronto critico con la verità iscritta nella creazione e con la rivelazione storica di Dio. Abbiamo già accennato al fatto che la rivelazione giudeo-cristiana inaugura un processo religioso di demitizzazione presentando Dio come Creatore e Salvatore unico dell'uomo. L'affermazione della sovranità dell'unico Dio sul mondo libera l'uomo non solo dal senso di sottomissione alle forze astrali o cosmiche, ma anche dalle fittizie pretese dell'universo sacrale di esseri che, minacciosi e vendicativi, reclamano diritti su settori della vita umana. Liberato dalle false pretese degli dèi, il mondo acquista un volto profano nel senso nobile della parola. Certamente il mondo non ha una sacralità propria e non deve essere oggetto di culto o di venerazione, ha tuttavia la dignità di essere stato fatto da Dio. Palesemente diverso dal Creatore, il mondo ha la bontà che gli conferisce l'essere opera di un Dio buono. Il dispiegamento poi di questa bontà di Dio nella storia della salvezza ha permesso ad Israele di demitizzare anche il tempo e di dare un senso trascendente all'attività umana. Infatti, il pensiero greco (specialmente la Stoa) tende a considerare il tempo scandito secondo cicli cosmici. Se l'intera realtà in divenire appartiene a un continuo ciclo di generazione e di corruzione del cosmo come nel mito dell'ave fenice, se ogni nuova nascita è

⁵²³ Th. M. Ludwig, *Dei e dee*, in *Enciclopedia delle religioni*, I: *Oggetto e modalità della credenza religiosa*, Jaca Book, Marzorati, Milano 1993, p. 157.

⁵²⁴ "Attraverso il simbolo il mondo parla e rivela delle modalità del reale che non sono evidenti per se stesse. Il simbolo è il linguaggio della ierofania: esso permette di entrare in contatto con il sacro. Il mito è una storia sacra ed esemplare che fornisce ai credenti dei modelli di condotta. L'esperienza dei miti è un'esperienza del sacro perché mette gli uomini in contatto con il soprannaturale. L'effetto del rituale è quello di conferire una dimensione sacrale a esseri, oggetti, frazioni di tempo, a spazi e uomini". J. Ries, *Sacro*, in *Grande Dizionario delle Religioni*, Cittadella Editrice, Assisi 1988, p. 1856.

finalizzata a una nuova corruzione e questa di nuovo alla nascita di un'altro essere, appare chiaro che quanto si produce nella storia perde ogni valore e utilità. L'uomo e la sua vita non apportano novità alcuna ad un mondo che ha come unica realtà vera e permanente il proprio ciclo. Inutile dire che questa visione conduce ad un pessimismo esistenziale, se non ad un vero e proprio nichilismo: l'uomo infatti si considera schiavo del mondo e del tempo⁵²⁵. Ma poiché Dio si rivela e agisce nella storia, il giudeo e il cristiano percepiscono il tempo in un modo molto diverso. Tempo è lo spazio dell'evento di Dio, della sua attesa e della sua venuta, del suo dialogo con l'uomo. Il tempo acquista in questa visione una novità e una finalità che sono da collegare all'intenzionalità salvifica di un Dio personale e libero. Esso diventa allora storia finalizzata ad una salvezza e ad una consumazione. Il che significa anche che, dalla prospettiva dell'uomo, il tempo diventa l'ambito dell'ascolto e dell'adesione a Dio. E ciò, senz'altro, conferisce un grande valore non solo al tempo, ma anzitutto all'azione religiosa e morale dell'uomo che in esso si snoda e ad esso si lega.

Nella tradizione veterotestamentaria sussiste tuttavia un'ambiguità nel rapporto dell'uomo con Dio. Le istituzioni principali dell'alleanza sinaitica -Legge e culto dei sacrifici- hanno una marcata polarità, perché, da una parte, intendono promuovere la coscienza che Israele è il popolo di Dio: Jahvé è il Dio d'Israele e Israele è la sua "proprietà tra tutti i popoli" (Es 19, 5); dall'altra, però, mirano ad educare il popolo nella santità di vita ed a inculcare in esso un'elevata moralità. Tuttavia questi scopi non possono risolversi del tutto l'uno nell'altro. Il senso di elezione e di proprietà orienta verso leggi e modi di culto particolari, diversi da quelli praticati da altre nazioni, e dunque distinti da modelli e paradigmi universali; viceversa, l'attenzione alla moralità e alla purezza del cuore si orienta anzitutto a elevare la qualità della vita quotidiana del popolo, le cui basi e i cui usi sono in buona parte comuni agli altri popoli, come comune è la natura umana. Aiutare il fratello bisognoso, non rubare o non mentire sono precetti che servono per tutti, ma proprio per questo sembrano poco adatti a creare una coscienza di diversità, di elezione e di grazia (per questo ultimo scopo giovano di più elementi positivi e

⁵²⁵ Cf. J. L. Illanes, *Historia y sentido. Estudios de Teología de la Historia*, Rialp, Madrid 1997, pp. 44-47.

particolari). È a motivo di questa ambiguità che ha potuto acquistare rilievo la questione della moralità puramente esterna e dissociata dal cuore⁵²⁶, perché proprio il duplice scopo della Legge rendeva possibile l'attaccamento alla "lettera" senza un adeguato coinvolgimento dello "spirito"⁵²⁷. Se Jahvé avesse comandato soltanto di vivere "la giustizia, la misericordia e la fedeltà", il problema del "fariseismo" o non esisterebbe o si porrebbe in modo diverso. E ciò non implica che la religiosità dell'Antico Testamento deva essere ritenuta, per forza, esteriore o legalistica; essa, infatti, pur contemplando un gran numero di regole e di pratiche, mette sempre al centro l'idea della grazia dell'elezione divina e della necessità di corrispondere amando Dio con tutto il cuore⁵²⁸. Tuttavia, proprio perché si desidera donare l'esistenza a Dio, si vede nella docile e gioiosa obbedienza alla Torah con i suoi numerosi comandamenti, la via privilegiata per raggiungere quella meta; eppure, è proprio questo a introdurre il rischio dell'identità dei due aspetti e, di conseguenza, della riduzione della religiosità all'adempimento di un codice di norme.

Con la venuta di Gesù Cristo si attua la definitiva salvezza dell'umanità e ciò comporta un'elezione e un'alleanza non già con un popolo particolare ma con l'intera umanità. In Cristo, Dio sceglie la razza umana e ogni persona con la stessa forza con cui aveva scelto Israele: ogni uomo è oggetto di una particolarissima elezione, mediante la quale viene chiamato come figlio all'eterna comunione con Dio. Non ha dunque più ragione di essere la struttura che tendeva a mantenere la coscienza di segregazione religiosa d'Israele dagli altri popoli, lo *status quo* capitale d'Israele nei confronti delle nazioni, dal momento che ormai Dio ha deciso di unificare l'umanità in un solo popolo. Per questo Cristo ci

⁵²⁶ "Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che pagate la decima della menta, dell'aneto e del cumino, e trasgredite le prescrizioni più gravi della legge: la giustizia, la misericordia e la fedeltà. Queste cose bisognava praticare, senza omettere quelle" (Mt. 23, 23).

⁵²⁷ Ci ispiriamo a Y.-M. Congar, *Il mistero del Tempio*, Borla, Roma 1957, pp. 273-274.

⁵²⁸ Cf. M. Pesce, *Il centro della spiritualità ebraica alle soglie dell'era volgare in Palestina*, in R. Fabris (a cura di), *La spiritualità del Nuovo Testamento*, Borla, Roma 1985, pp. 26ss.

ha liberati dalla "legge fatta di prescrizioni e di decreti"⁵²⁹, cioè da tutto ciò che era stato dato a Israele in quanto *figura unica*, scelta per preparare la misericordia universale di Dio, e che doveva essere poi superato, una volta arrivata la pienezza dei tempi, sia come figura⁵³⁰ che come esclusività⁵³¹. Non siamo stati invece liberati dalla Legge in quanto essa contiene la legge morale universale valida per tutti, quella iscritta sin dall'inizio nella natura dell'uomo, perché questi precetti universali appartenevano alla Legge non a causa dell'elezione ma dell'universalità, per specificare la condotta umana gradita a Dio; perciò questi precetti s'integrano nella nuova condizione dell'uomo redento.

Queste considerazioni ci conducono al nostro assunto. Liberato il campo dalla presenza ingombrante degli dei e dalla servitù dei cicli e degli elementi cosmici, liberati da quanto nel disegno di Dio aveva una funzione pedagogica e provvisoria, dall'eccessiva polarizzazione nelle prescrizioni e nei decreti, dai modi di espressione del rapporto con Dio che hanno qualcosa di inautentico o di arbitrario, resta solo, come possibile ambito dell'incontro con Dio, la realtà genuina della vita umana: l'uomo nel mondo creato e sottomesso alla caducità, l'uomo dinanzi al suo Creatore. Ed è qui che guarda l'opera redentrice di Cristo, è qui che essa trova, per così dire, "l'oggetto" sul quale intende costruire.

⁵²⁹ Ef 2, 15. Nel passo, Paolo collega infatti questo annullamento della Legge all'idea della riunificazione di giudei e gentili.

⁵³⁰ Tale è la prospettiva prevalente nella lettera agli Ebrei in cui la Legge e il culto antico sono visti come ombra e figura delle realtà cristiane: "Avendo infatti la legge solo un'ombra dei beni futuri e non la realtà stessa delle cose, non ha il potere di condurre alla perfezione..." (Eb 10, 1). Ma la figura era destinata a lasciare il posto alla realtà. Cf. anche Col 2, 16.

⁵³¹ Che portava spesso al vanto: "Ora, se tu ti vanti di portare il nome di Giudeo e ti riposi sicuro sulla legge, e ti glori di Dio, del quale conosci la volontà e, istruito come sei dalla legge, sai discernere ciò che è meglio, e sei convinto di esser guida dei ciechi, luce di coloro che sono nelle tenebre, educatore degli ignoranti, maestro dei semplici, perché possiedi nella legge l'espressione della sapienza e della verità..." (Rm 2, 17-20). Questa esclusività però doveva essere superata: "Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla legge e dai profeti: giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono. E non c'è distinzione (...) Forse Dio è Dio soltanto dei Giudei? Non lo è anche dei pagani? Certo, anche dei pagani!" (Rm 3, 21-22.29).

L'opera di salvezza mira ad un certo tipo di trasformazione della vita umana. Confluisce qui anche la logica dell'Incarnazione, cioè il fatto che la salvezza si sia realizzata per la via dell'assunzione di una natura umana con le circostanze comuni dell'esistenza, il che permette a Cristo di santificare ciò che ha assunto, ovvero la vita dell'uomo con tutte le sue circostanze.

"Gesù infatti è nato da una donna (Ga 4, 4). Egli apparve sulla scena del mondo in una data determinata, sotto il governatorato di Quirino in Siria, in una famiglia umana, il cui capofamiglia è 'Giuseppe della casa di Davide' (Lc 1, 27), con residenza in una città di Galilea chiamata Nazareth (Lc 1, 26). La sua anagrafe è comunissima: 'Nato a Betlemme di Giudea nei giorni di Erode re' (Mt 2, 1.5), figlio di Maria, nella circoncisione secondo la prassi giudaica gli viene imposto il nome - non eccezionale in Israele - di Gesù (Lc 1,31). Non appartiene a famiglia altamente aristocratica per cui non gli viene aggiunto nessun patronimico, ma la semplice indicazione locale 'Nazareno'. La professione della famiglia sarà persino oggetto di scandalo (Mt 13, 55); attorno a lui c'è pure una corona di parenti che vengono genericamente chiamate "fratelli" (Mc 6, 3; Mt 13, 56)"⁵³². Egli conosce durante la sua vita il significato dell'amicizia e del lavoro, della solitudine e dell'acclamazione, della sequela e del rifiuto. Egli senti la gioia, la tenerezza e la compassione per le varie circostanze umane ma anche l'ira e lo sdegno. Esperi l'esultanza e il giubilo e conobbe anche la tentazione e la paura. Accolse benestanti e ricchi e sedette a tavola con pubblicani e peccatori. Conobbe gli usi dei mestieri, della società e della politica del suo tempo. Egli penetrò nei pensieri degli uomini. Egli affrontò il peccato e non si intimidì per la morte di Croce⁵³³.

Assunti da Cristo e incorporati, interiorizzati nella sua pietà filiale, tutti questi ambiti della esistenza che sono frutto della volontà creatrice di Dio restano ormai aperti all'incontro filiale con il Creatore. Un incontro che, a motivo dell'opera di Cristo, non si svolge primariamente nel terreno del *numinoso* o dello straordinario, non necessita di certi momenti o luoghi privilegiati (quantunque questi possano esistere), non

⁵³² G. Ravasi, *L'incontro con Cristo nella vita quotidiana*, in AA. VV. *La vita quotidiana del cristiano*, Ares, Milano 1973, p. 44.

⁵³³ Per la documentazione di questi aspetti si legga il lavoro citato nella nota precedente.

si limita ad azioni umane particolarmente idonee (benché alcuni atti possano di per sé condurre verso Dio più facilmente di altri), perché da quando Gesù ha camminato per le nostre strade, ha percorso come Capo e Redentore le vie dell'umano, tutte queste vie sono diventate per noi mezzo dell'incontro con Dio. Perciò S. Paolo può dire: "Nessuno vi condanni più in fatto di cibo o di bevanda, o riguardo a feste, a noviluni e a sabati (...) Queste cose hanno una parvenza di sapienza, con la loro affettata religiosità e umiltà e austerità riguardo al corpo, ma in realtà non servono che per soddisfare la carne" (Col 2, 16.23); sono altre le cose che giovano al cristiano: anzitutto egli deve rendere culto con la propria vita, offrire il proprio corpo "come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio" (Rm 12, 1): è questo il "culto spirituale" dei cristiani. Non si tratta di adorare Dio in un particolare luogo ma di lodarlo "in spirito e verità" (Gv 4, 23), cioè nel servizio alla verità e al bene di tutti, nella letizia e nella preghiera incessante per rendere grazie "in ogni cosa". Tutto ciò "è infatti la volontà di Dio in Cristo Gesù verso di voi" (1Ts 5, 12) dice S. Paolo. L'Apostolo insiste sulle disposizioni interiori di fede, di obbedienza e di carità nei cristiani, su una vita che poggia sui doni della grazia divina, e vede tutto ciò dispiegato nelle azioni della vita quotidiana: "quello che fate in parole ed opere, tutto si compia nel nome del Signore Gesù, rendendo per mezzo di lui grazie a Dio Padre" (Col 3, 17); "sia che mangiate, sia che beviate, sia che facciate qualsiasi altra cosa, fate tutto per la gloria di Dio" (1Cor 10, 31). Ma alla base di questa possibilità di santificare le dimensioni fondamentali della vita umana ci sono l'incarnazione e l'opera redentrice di Cristo, perché Egli "non ci ha dato semplicemente l'esempio perché seguiamo le sue orme, ma ci ha anche aperta la strada: se la seguiamo la vita e la morte vengono santificate e acquistano un nuovo significato"⁵³⁴.

3. L'apparizione del senso ultimo dell'uomo e della sua presenza nel mondo.

L'opera salvifica di Cristo fa luce ampiamente anche sulla questione del senso dell'uomo e della sua presenza nel mondo. Con questa affermazione intendiamo accennare alla domanda ultima di senso che è presente nell'uomo a motivo del suo carattere 'razionale'. Il fatto

⁵³⁴ Concilio Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et Spes*, n. 22.

che esistano esseri appare, infatti, come un grande mistero, come un problema da penetrare. Ma di tutti gli esseri che popolano la terra soltanto l'uomo è in grado di rendersi conto della natura misteriosa del mondo e di interrogarsi sul senso ultimo: del mondo e della propria presenza in esso.

L'uomo infatti è in grado di trascendere la realtà immediata: può prendere le distanze da essa mediante l'universalità del concetto, del giudizio e con la riflessione sulla realtà. E questi atti di trascendenza lungi dall'esaurire la capacità dell'intelletto umano rendono l'uomo ancora più ricco e capace, disponibile a nuove e più ampie conoscenze. La spiritualità dell'uomo lo apre all'integralità dell'essere, il che fece dire a S. Tommaso che l'anima umana è quodammodo omnia⁵³⁵, può essere 'uno' con ogni essere, può accogliere e ospitare in sé tutto quanto esiste. Ma ciò non significa che il senso della realtà gli venga immediatamente dato o gli si imponga con evidenza incontestabile. Creato ad immagine e somiglianza di Dio, l'uomo è tuttavia finito e questa caratteristica segna tutti i suoi atti. Egli inoltre non è spirito puro, ma incarnato, e le sue operazioni possiedono una dimensione corporea e storica. Per questi motivi l'accesso dell'uomo all'ampio e complesso ambito del reale ha sempre un carattere limitato: egli conosce le cose in modo successivo e graduale, e la sua conoscenza è aspettuale (prospettica) e prende forma dai parametri della propria storicità⁵³⁶. Situato in questo crocevia tra finito ed infinito, la realtà si presenta davanti all'uomo enigmatica, come un mistero da scoprire e da interrogare.

L'interrogativo sul significato dell'esistenza umana ha una storia lunga quanto l'uomo stesso. Dietro ogni religione, filosofia e civiltà esiste una concezione generale del senso della vita, la quale si tramanda come eredità alle generazioni successive. Di solito in tali concezioni occupa un posto preminente l'idea di causalità, nel senso che i vari sistemi di pensiero sono elaborati in connessione o in riferimento ad una origine o principio: il presente che vediamo trae il suo senso dal passato. I miti delle religioni primitive tendevano proprio a questo, a dare una spiegazione del presente in base agli avvenimenti precedenti: fatti fantasiosi di natura cosmica o sovraumana, di origine oscura e sacrale,

⁵³⁵ S. Tommaso, *Comm. in Arist. "De Anima"*, III, 8, lect. 13.

⁵³⁶ Per questi aspetti cf. B. Mondin, *L'uomo chi è? Elementi di antropologia filosofica*, Massimo, Milano 1993, pp. 90-102.

avevano determinato la situazione attuale e per ciò stesso le conferivano un senso. Questo *humus* tipicamente umano di ricerca di senso e di verità spiega anche la nascita della filosofia. Criticando le concezioni religiose ancestrali, meravigliandosi e interrogandosi dinanzi alla varietà del reale, meditando sul modo di arrivare alla felicità, i filosofi non fanno altro che cercare di chiarire i vari aspetti del mistero dell'esistenza creata.

Negli ultimi secoli la domanda generale sul senso della vita umana è divenuta più urgente, specie nelle società più sviluppate. Malgrado il progresso civile e la tecnologia abbiano dato all'uomo la possibilità di controllare, o addirittura risolvere, molti dei problemi caratteristici delle epoche precedenti (p. es: nell'ambito del dominio sulla natura, del benessere sociale, della convivenza pacifica, ecc.), tuttavia egli non ha più quel senso dell'armonia e della coerenza del mondo che rese possibili e guidò le grandi culture e le civiltà antiche. Le cause di questa vera e propria "crisi di senso"⁵³⁷ che si manifesta nelle società più evolute non sono facilmente individuabili né universalmente accettate. In genere si può dire che un ruolo importante sia stato svolto dal processo di specializzazione e di frammentazione originato dallo sviluppo delle società moderne. Questo processo mette in luce una realtà sempre più complessa, multisettoriale e interdipendente, in cui la questione di armonizzare le diverse componenti entro un quadro unitario di senso diventa altamente problematica. Ma quando il senso complessivo viene a mancare, l'uomo non è in grado di gestire le sollecitazioni che arrivano dai vari settori della realtà e rimane incerto e perplesso dinanzi a questa. Si diffonde allora un atteggiamento di scetticismo e di smarrimento. Facciamo un esempio: la possibilità di riprodurre artificialmente la vita umana tocca questioni di tipo etico (la moralità dell'attuazione di questa possibilità), politico (per le diverse posizioni che i cittadini possono adottare sul tema), professionale (la determinazione del modo migliore di attuare la possibilità), economico (prospettive di mercato e di guadagno), sociale (possibilità di nuovi posti di lavoro), giuridico (concrezione legale delle nuove possibilità), e personale (prospettive di colmare il desiderio di avere figli, di risolvere problemi di salute, ecc.). Ciascuno di questi ambiti presenta le proprie esigenze in modo per certi versi autonomo, il che pone la sfida di stabilire delle priorità per ottenere il retto ordinamento delle varie

⁵³⁷ G. Chalmers descrive la "crisi di senso" come quella "situazione personale o collettiva caratterizzata dall'assenza di un orizzonte di riferimento che consenta di attribuire un significato, e magari anche un ruolo e una finalità alla propria esistenza e libertà". *Crisi di senso e pensiero metafisico*, Armando, Roma 1993, p. 8.

dimensioni. Una tale sfida pone o ripropone a sua volta altri problemi: sulla competenza e autorità di chi deve stabilire le priorità, sulla legittimità di una tale autorità, ecc. Se questi ambiti si rivelassero anch'essi incerti, le perplessità si estenderebbero a nuovi spazi. La crisi di senso o il senso di smarrimento, frequente nelle società più avanzate, è per certi versi frutto di una tale complessità. Essa ha comunque una radice religiosa, perché la religione è stata nel passato fonte di certezze ultime, e guida per ordinare i vari ambiti del reale e per legittimare i criteri di ordinamento. Per cui la crisi di senso di cui parliamo non deve soltanto essere vista come frutto del progresso sociale o come il prezzo da pagare per un maggiore grado di civiltà, ma anche, e forse principalmente, come conseguenza di quella perdita di rapporto con Dio che caratterizza il processo della modernità e della postmodernità⁵³⁸.

La ricerca umana della verità ha condotto nella storia a molte scoperte interessanti (si pensi alle grandi acquisizioni filosofiche del pensiero greco platonico e aristotelico; alle vie ascetiche e mistiche di perfezione nelle grandi religioni orientali; alle attuali conoscenze sulla composizione della materia e sulle sue leggi) che tuttavia si sono rivelate sempre parziali, utili per meglio comprendere i procedimenti della vita umana, ma inadatte a chiarire in profondità l'enigma dell'uomo e il senso della sua esistenza. Un enigma che, per certi versi, l'immensa mole di conoscenze e di esperienze dell'umanità non ha fatto altro che accrescere. La presa d'atto di questa insufficienza ha originato diversi modi di affrontare la vita⁵³⁹. Una prima posizione consiste nell'abbandonarsi a quanto essa offre per cercare di sfruttarla al massimo, ma questo modo di pensare raramente riesce a integrare nel proprio orizzonte le molte limitazioni della vita umana e si rivela perciò fallimentare. Un secondo atteggiamento è quello di negare la possibilità e l'esistenza di un senso della vita, il che conduce a non aspettarsi niente da

⁵³⁸ "Come tacere, ad esempio, dell'indifferenza religiosa, che porta molti uomini di oggi a vivere come se Dio non ci fosse o ad accontentarsi di una religiosità vaga, incapace di misurarsi con il problema della verità e con il dovere della coerenza? A ciò sono da collegare anche la diffusa perdita del senso trascendente dell'esistenza umana e lo smarrimento in campo etico, persino nei valori fondamentali del rispetto della vita e della famiglia". Giovanni Paolo II, Enc. *Tertio Millennio Adveniente*, n. 36.

⁵³⁹ R. Latourelle, Voce: *Senso (II)*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale* (diretto da R. Latourelle ed altri), Cittadella, Assisi 1990, pp. 1127-1131.

essa; al prezzo, però, di vivere in modo disumano poiché l'uomo aspira al bene e alla realizzazione di sé, e rinunciare a questi aspetti significa condannarsi ad una esistenza deprimente⁵⁴⁰. È possibile anche affrontare la vita con l'atteggiamento ribelle di chi cerca di impadronirsi di essa per obbligarla a "confessare" il senso o il non-senso di cui è portatrice. Si "contesta" la condizione dell'uomo e si tenta di ottenere la felicità con le proprie risorse e con l'annientamento, se è necessario, di quanto si oppone a tale tentativo⁵⁴¹. Infine, è possibile anche riconoscere che il senso della vita si rivolge verso l'assoluto (e che, di conseguenza, non è possibile realizzarlo in pienezza qui sulla terra), e tuttavia sperare che colui che ha creato l'uomo con questa aspirazione all'immortalità e alla felicità piena possa anche concedergli, dopo la morte, di raggiungere questo traguardo.

L'uomo non è in grado di ottenere con i propri mezzi la risposta alla ricerca di senso e di verità, ma ciò non vuol dire che egli debba abbandonare ogni speranza di ottenerla; questa può essergli infatti gratuitamente donata mediante la rivelazione divina. Questa rivelazione, storicamente avviata sin dai primordi umani e perfezionata con le antiche alleanze, trova il suo culmine in Cristo "il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione"⁵⁴². Alla ricerca umana della verità, la fede cristiana risponde con il dono del senso, del significato rivelato e offerto in Gesù Cristo, perché, come afferma il Concilio Vaticano II, "solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo"⁵⁴³. Cristo appare come la grande presenza che illumina e dona coerenza alla totalità del creato⁵⁴⁴, prospettiva, questa, molto frequente negli scritti sacri e nei Padri. S. Luca attribuisce a Simeone

⁵⁴⁰ Così rispondeva M. Blondel a questa posizione: "nel *voler essere*, nel *voler non essere*, nel *voler non volere*, sussiste sempre questo comune termine: *volere*, che domina con la sua inevitabile presenza tutte le forme dell'esistenza (umana)", *L'Action*, Paris 1893, p. 37.

⁵⁴¹ Questa è la linea dell'uomo emancipato della modernità che trova i rappresentanti più radicali in F. Nietzsche e K. Marx.

⁵⁴² Concilio Vaticano II, Cost. Dogm. *Dei Verbum*, n. 2.

⁵⁴³ Cost. Past. *Gaudium et Spes*, n. 22.

⁵⁴⁴ Cf. R. Latourelle, Voce: *Senso (II)*, o.c., p. 1131.

l'idea che Cristo è "la luce per illuminare le genti" (Lc 2, 32) e questo paragone è ripreso con forza dal quarto evangelista, per il quale Cristo è "la luce vera che illumina ogni uomo" (Gv 1, 9), la "Verità" in persona (Gv 14,6), che ha potuto rivelare il mistero ineffabile di Dio in quanto è l'Unigenito del Padre (Gv 1, 18). Alla luce della dottrina di Gesù, il Nuovo Testamento considera l'uomo come oggetto del compiacimento di Dio, Sua immagine destinata ad accogliere l'amore del Padre che si rivela in Gesù Cristo, per realizzare la sua vera vocazione e identità. Da questa prospettiva il cristiano si sa concepito dall'amore di Dio e si riconosce destinato all'amore⁵⁴⁵, e capace di raggiungere per grazia il suo ultimo destino. E questo suo rapporto con Dio nel Signore Gesù illumina anche le dimensioni fondamentali della sua esistenza: la famiglia, la società e la cultura, il lavoro, la ricerca e il progresso, i drammi della vita, del dolore e della morte, il significato della libertà, della spiritualità e del corpo, il senso della storia umana e la speranza nell'aldilà⁵⁴⁶. Nella partecipazione al mistero di Cristo l'uomo è liberato dall'ignoranza e ottiene la chiave per comprendere unitariamente la realtà, come realtà creata e ordinata dall'amore di Dio.

⁵⁴⁵ "L'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprensibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amore, se non s'incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente. E perciò appunto Cristo Redentore - come è stato già detto - rivela pienamente l'uomo all'uomo stesso" Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptor Hominis*, n. 10. "L'amore del quale parliamo, come forma della salvezza che Cristo ha realizzato nel mistero della sua incarnazione, non è l'ultima parola che l'uomo dice su di se stesso a conclusione della propria esperienza; al contrario, è la parola conclusiva che Dio rivela di Sé, e perciò è anche la prima e ultima parola che l'uomo riceve come senso della sua vita". R. Fisichella, *El obrar salvífico de Jesucristo*, in AA.VV., *Cristo Camino, Verdad y Vida. Actas del Congreso Internacional de Cristología. 28, 29 y 30 de noviembre de 2002*, Universidad Católica San Antonio, Murcia 2003, pp. 113-123. Traduzione nostra.

⁵⁴⁶ L'intera Cost. Past. *Gaudium et Spes*, e i numerosi commenti a questo documento sono da leggere in questa chiave. Cf. anche R. Latourelle, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Cittadella, Assisi 1982.

4. La riconciliazione con Dio (giustificazione) e l'apertura del destino di gloria.

L'opera di Gesù Cristo inaugura la riconciliazione dell'uomo con Dio. La colpa, oltre ad allontanare la prima coppia da Dio, incrinò anche la funzione capitale di quest'ultima: il compito di Adamo ed Eva di essere progenitori e di trasmettere la natura ai discendenti. Per il primo peccato "l'uomo venne spinto fuori dallo stato di giustizia originale, per trovarsi nello stato di peccaminosità (*status naturae lapsae*): uno stato che ha in sé il peccato e conosce la spinta verso il peccato. Da quel momento tutta la storia dell'umanità fu gravata da questo stato"⁵⁴⁷. Certamente, nonostante il peccato, Dio non cancellò il ruolo capitale di Adamo ed Eva né la loro funzione di fondare la solidarietà del genere umano (la solidarietà esiste di fatto come era prevista nel disegno di Dio), ma questo ruolo si è degradato e ha originato una solidarietà che non è più solo di natura, ma anche di privazione: i progenitori hanno trasmesso la vita in quello stato di privazione che è subentrato al loro primo peccato. L'opera di Cristo comporta il superamento di questo stato di cose: per mezzo di essa Dio perdona l'uomo e gli permette di vivere in amicizia con Lui.

Questo linguaggio della riconciliazione è presente nel Nuovo Testamento, specie nelle lettere paoline. Secondo Paolo, attuando una libera e gratuita iniziativa, Dio "ci ha riconciliati con sé mediante Cristo" (2 Cor 5, 18). Per opera della misericordia divina quando "eravamo nemici" (Rm 5, 10)⁵⁴⁸ e "senza Dio in questo mondo" (Ef 2, 12), Egli ha voluto concederci in Gesù Cristo la remissione dei peccati: "è stato Dio infatti a riconciliare a sé il mondo in Cristo, non imputando agli uomini le loro colpe" (2 Cor 5, 19). Del resto, questo dato del perdono concesso da Dio all'umanità si riscontra anche in altri autori del Nuovo Testamento, che pongono al centro dell'opera di salvezza l'idea della remissione dei peccati⁵⁴⁹. Nel pensiero di S. Paolo, in ogni caso, l'idea del peccato appare strettamente legata a quella della giustizia. Il peccato è disobbedienza, resistenza alla verità e rifiuto di riconoscere Dio e la sua

⁵⁴⁷ Giovanni Paolo II, *Udienza Generale*, 10-IX-86, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IX/2 (1986) p. 584.

⁵⁴⁸ Cf. Col 1, 21-22.

⁵⁴⁹ Cf. Mc 10, 45; Mc 14, 24; Gv 1, 29; 1 Gv 2, 2.

alleanza. Qualcosa di tutto ciò si trova in ogni uomo, per cui ognuno è mentitore⁵⁵⁰ e ingiusto⁵⁵¹, mentre, al contrario, Dio è giusto (*dikaïos*) perché è retto, buono e fedele alle sue promesse⁵⁵². Dato il rapporto tra peccato e ingiustizia, S. Paolo esprime la tematica della riconciliazione e del perdono dei peccati attraverso il linguaggio - divenuto poi importante nella storia teologica - della giustificazione. Egli afferma che "tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù" (Rm 3, 24). L'idea paolina della giustificazione (*dikaïōsis*) intende esprimere "il cambiamento di situazione tra l'umanità peccatrice e Dio, attraverso la quale Dio è capace di assolvere e ristabilire i credenti in una giusta e fedele relazione con Lui"⁵⁵³.

La presentazione neotestamentaria della giustificazione è composta principalmente di due aspetti: da una parte, il perdono dei peccati e l'eliminazione di quanto rende ingiusto l'uomo, perché, secondo l'apostolo, giustificazione significa che Dio non ha voluto imputare a noi le colpe⁵⁵⁴, ma ha fatto la pace con noi⁵⁵⁵ cancellando quanto era a noi contrario e sfavorevole⁵⁵⁶. Dall'altra, però, la giustificazione non si riduce al mero perdono, ma ha anche una entità specifica, è un dono divino che regna nei credenti⁵⁵⁷ e li trasforma secondo la giustizia⁵⁵⁸, cosicché i

⁵⁵⁰ Cf. Rm 3, 4.

⁵⁵¹ Cf. Rm 1, 18.29.

⁵⁵² Cf. K. L. Onesti - M. T. Brauch, Voce *Giustizia, giustizia di Dio*, in G. F. Hawthorne - R. P. Martin - D. G. Reid (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp. 803-805.

⁵⁵³ A. E. McGrath, Voce *Giustificazione*, in *Dizionario...*, o. c. , p. 789.

⁵⁵⁴ Cf. 2 Cor 5, 21; Rm 4, 6-8.

⁵⁵⁵ Cf. Rm 5, 1; Ef 2, 17.

⁵⁵⁶ Cf. Col 2, 13-15.

⁵⁵⁷ Cf. Rm 5, 17.21. In questo ultimo versetto Paolo afferma: "laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia, perché come il peccato aveva regnato con la morte, così regni anche la grazia con la giustizia per la vita eterna, per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore".

⁵⁵⁸ Cf. 2

giustificati possono condurre una vita retta e conforme al piano di Dio⁵⁵⁹. L'uomo, aderendo a Gesù Cristo mediante la fede, non solo si appropria del perdono divino, ma partecipa anche di una realtà nuova, che appare come il frutto dell'azione giustificante di Dio e che Paolo descrive con una pluralità di linguaggi: l'uomo è incorporato a Cristo⁵⁶⁰, riceve una vita nuova in Cristo Gesù⁵⁶¹, è reso nuova creatura⁵⁶², e altro ancora. Secondo R. Penna, S. Paolo concepisce la realtà della giustificazione in correlazione con la tirannia che la potenza del peccato (*Amartia*) esercita sull'uomo. E ciò comporta che la giustificazione comprenda al suo interno un cambio di *dynamis* e di signoria: "non si tratta soltanto di transitare da una condizione di ingiustizia contratta ad una giustizia dichiarata *ab extra*, ma più ancora di trapassare dalla morte radicale a una vita di partecipazione, dove il peccatore non sta soltanto di fronte ad un giudice che lo assolve (...), bensì viene inserito come parte di uno stesso destino di morte e di vita (quello di Cristo) che lo coinvolge in una comunione prima insospettata"⁵⁶³. Il fatto che S. Paolo unisca le due realtà - il perdono dei peccati e la nuova vita in Cristo - in diversi testi⁵⁶⁴ indica che nel suo pensiero l'evento della giustificazione comporta una vera trasformazione dell'uomo⁵⁶⁵. Ai Corinzi, per

Cor 5, 21 dove Paolo afferma che i credenti diventano "giustizia di Dio". Commentano K. L. Onesti e M. T. Brauch: "l'espressione 'diventare giustizia di Dio' significa che i credenti diventano partecipi dell'azione riconciliatrice di Dio, godendo del suo amore restauratore" Voce *Giustizia*, in *Dizionario...*, o.c., p. 813.

⁵⁵⁹ Cf. Rm 6, 13.18.19.20; 2 Cor 6, 7, 14; 9, 10; Ef 4, 24; 5, 9; 1 Tm 6, 11; 2 Tm 2, 22; 3, 16; 4, 8.

⁵⁶⁰ Cf. Ef 3, 6.

⁵⁶¹ Cf. Rm 6, 4.11; 8, 1-2; 2 Tm 1, 1.

⁵⁶² Cf. Gal 6, 15.

⁵⁶³ R. Penna, *Il tema della giustificazione in Paolo. Uno status quaestionis*, in Associazione Teologica Italiana, *La giustificazione*, Messaggero, Padova 1997, p. 59.

⁵⁶⁴ Cf. Fil 3, 8-9; Rm 8, 1. Quest'ultimo: "Non c'è dunque più nessuna *condanna* per quelli che sono *in Cristo Gesù*".

⁵⁶⁵ È noto che i cattolici e i protestanti concepiscono in modo diverso l'effetto che l'atto divino di giustificazione ha sul giustificato. Per i cattolici la giustificazione trasforma l'uomo rendendolo intrinsecamente giusto, cioè comunicandogli un dono (la grazia santificante) che lo rende gradito a Dio. I protestanti invece, constatando

esempio, egli si rivolge affermando che prima di conoscere Cristo erano ingiusti, "ora però - continua - siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio!" (1 Cor 6, 11).

Secondo Paolo, i due aspetti della giustificazione cui abbiamo accennato sono correlativi alle due dimensioni di morte e di vita che compongono la Pasqua di Cristo. Ciò ha una sua logica perché, per l'apostolo, il trasferimento del peccatore all'ambito della grazia è causato direttamente dal passaggio pasquale di Cristo. Gesù ha cancellato in se stesso, nella sua carne, quanto era motivo di peccato e di condanna⁵⁶⁶, e la sua resurrezione ha comportato una "nuova creazione" che si traduce in vita per quanti credono in lui⁵⁶⁷. La giustificazione è, dunque, partecipazione a questo passaggio pasquale, che si ottiene mediante la fede in Gesù Cristo, e attraverso la quale l'uomo muore al peccato e nasce a una vita nuova⁵⁶⁸. Rivestito della grazia di Cristo, il credente non è più sotto il dominio dell'antica caducità.

nell'uomo la presenza della concupiscenza, tendono a pensare che l'uomo rimanga immutato, e che per la giustificazione Dio sia presente ed operante nell'uomo senza però cambiarlo. Di conseguenza nella dottrina cattolica, sancita dal Concilio di Trento, l'opera della santificazione avviene (sulla base di questo dono di grazia) mediante l'attiva cooperazione dell'uomo stesso, mentre i protestanti tendono a privilegiare una partecipazione dell'uomo *mere passive*, e a concepire la santificazione piuttosto come un'azione di Dio nell'uomo, realizzata senza una vera e propria cooperazione dell'uomo stesso. Su questa ed altre tematiche connesse con la giustificazione cf. *Dichiarazione congiunta sulla giustificazione* nn. 22-24 (Enchiridium Oecumenicum, VII, nn. 1852-1854) insieme alla *Risposta della Chiesa cattolica alla dichiarazione congiunta tra la chiesa Cattolica e la Federazione luterana mondiale circa la dottrina della giustificazione* (Enchiridium Vaticanum, XVII, nn. 1104-1117). Per una base teologica sufficiente conviene leggere: Concilio di Trento, Decr. *sul peccato originale*, 17-VI-1546 (Dz-Sch, 1510-1516) e Decr. *sulla giustificazione*, 13-I-1547 (Dz-Sch. 1520-1583).

⁵⁶⁶ Cf. Rm 8, 1-4; Col 2, 13-15; Ef 2, 14-18.

⁵⁶⁷ Cf. Rm 4, 25; 8, 2.

⁵⁶⁸ In questo senso a partire dal lavoro di E. P. Sanders, *Paolo e il giudaismo palestinese* (Paideia, Brescia 1986), molti studiosi concordano nel pensare che l'idea centrale del pensiero paolino sulla salvezza non sia quella della giustificazione per la fede, ma quella cristologico-partecipativa secondo cui: "Cristo è stato costituito Signore da Dio per la salvezza di quelli che credono. Essi appartengono al Signore e divengono una sola realtà con lui, e in virtù della loro incorporazione nel Signore saranno salvati

Inoltre, una volta riconciliato con Dio e giustificato, l'uomo recupera la sua dignità e viene ri-collocato sulla strada della salvezza, si inserisce cioè di nuovo nell'ordine datogli da Dio al momento della creazione, un ordine che punta verso il conseguimento del fine ultimo di comunione. Egli recupera, in questo senso, la possibilità di raggiungere il destino di gloria, che però ora si realizza secondo una modalità nuova, cioè sulla scia di quello di Gesù e come partecipazione di esso, e dunque come passaggio, prima spirituale e poi corporeo⁵⁶⁹, dalla morte alla vita. Da questa prospettiva l'opera di salvezza è allo stesso tempo riconciliazione con Dio, giustificazione dell'uomo e apertura delle porte del cielo.

La tematica dell'apertura delle porte del cielo ha una certa importanza biblica e patristica. La Scrittura tuttavia non presenta il tema con questa esplicita formulazione; ciò nonostante dietro l'idea della lotta per entrare nel Regno⁵⁷⁰ e della necessità di seguire Gesù per entrare nella vita⁵⁷¹ - quest'ultima presente anche nel dialogo del Crocefisso con il buon ladrone (Lc 23, 43) - è presente l'idea che Gesù stesso apre all'uomo la possibilità della gloria mediante la sua Pasqua. S. Paolo sottolinea che Gesù è "la primizia di coloro che sono morti" (1Cor 15, 20) e la causa della vivificazione di tutti gli altri⁵⁷²; hanno importanza anche la presentazione giovannea della ascesa di Gesù al Padre per preparare un luogo ai discepoli (Gv 14, 2-4) e la successiva tematica di Gesù, via verso il Padre (Gv 14, 4-11). La lettera agli Ebrei rielabora questi spunti e presenta Gesù come Capo di salvezza che ci ottiene l'accesso alla gloria con il suo ingresso in cielo⁵⁷³. Un certo peso ha nella lettera la tematica del "riposo di Dio" nel quale si entra per la fede in Gesù Cristo⁵⁷⁴. Infine nell'Apocalisse si afferma che coloro che

nel giorno del Signore" *Ibid.*, p. 716.

⁵⁶⁹ Ad eccezione di Maria, che, per la superiore forma di redenzione e per l'associazione specialissima all'opera di Cristo di cui usufruì, entrò nella gloria senza in modo simile a Gesù, ovvero senza dover aspettare la fine dei tempi.

⁵⁷⁰ Cf. Mc 10, 24; Gv 3, 5; At 14, 22.

⁵⁷¹ Cf. Mc 18, 8-9; 19, 17.

⁵⁷² Cf. 1 Cor 15, 21 ss.

⁵⁷³ Cf. Eb 2, 10, ma l'idea è diffusa un po' ovunque nella lettera.

⁵⁷⁴ Cf. Eb 4, 1-10.

lavano le loro vesti nel sangue dell'Agnello potranno varcare le porte della nuova Gerusalemme (Ap 22, 14). L'esegesi patristica rielabora questi testi e li amplia. Particolare rilievo hanno le idee su Cristo come "capitano" della salvezza⁵⁷⁵ e la soteriologia legata alla discesa di Cristo agli inferi, in cui il Risorto distrugge la morte e spalanca le porte della vita all'umanità intera⁵⁷⁶.

5. La costituzione di una comunità visibile di salvezza.

L'ultimo degli elementi del nuovo ordine salvifico è la costituzione di una comunità visibile di salvezza: la Chiesa⁵⁷⁷. Questa componente è in rapporto con la necessità di rendere la salvezza accessibile sul piano della storia, il che è necessario perché, da una parte, la salvezza è effettiva nella misura in cui viene accolta e assimilata dai credenti, in un processo che dura finché si è pellegrini nel mondo, dall'altra, la via dell'Incarnazione seguita da Dio nel suo disegno instaura una logica di visibilità della salvezza che non deve venir meno con la dipartita terrena di Cristo. Entrambi gli aspetti rendono dunque opportuna la presenza nella storia di una comunità che sia in grado di garantirli. Gesù ha parlato di questi aspetti in alcune delle parabole centrali sul Regno dei cieli. Il dono della salvezza ha bisogno di maturare e, se è accolto con decisione, tende a svilupparsi e a coinvolgere l'uomo nella sua interezza. La salvezza non è una dimensione o un aspetto "in più" della vita umana, non si riferisce solo ad un settore dell'esistenza, ma la abbraccia per intero; non è una questione privata tra Dio e l'uomo, ma possiede una dimensione sociale e comunitaria, ed è anche donata per abbracciare l'intera all'umanità, perché il disegno di Dio è che "tutti gli uomini siano salvati" (1 Tm 2, 4). La salvezza, inoltre, non è un beneficio immutabile e statico, ma è piuttosto un germe divino che può (e deve) crescere, che ha un certo rapporto con i mutamenti religiosi e socio-culturali inerenti alla

⁵⁷⁵ Cf. R. A. Greer, *The Captain of Salvation. A study in the Patristic Exegesis of Hebrews*, J. C. B. Mohr, Tubingen 1973.

⁵⁷⁶ Vedi la documentazione patristica di S. Picca, *La discesa agli inferi e la salvezza dei non cristiani*, Romae 2005, pp. 191-236.

⁵⁷⁷ In questa sezione parleremo della Chiesa soltanto in quanto, a motivo dell'opera di Cristo, sorge una comunità che rende accessibile all'uomo la realizzazione del suo fine ultimo.

storia e all'attività umana, e che si potrebbe anche perdere a causa del peccato. Tutti questi motivi spiegano la convenienza di una comunità che possa garantire l'adeguata maturazione nei cristiani del dono ricevuto e promuovere la fecondità di questo dono in ordine alla salvezza degli altri. Questa comunità è la Chiesa di Cristo⁵⁷⁸.

Da questa prospettiva l'inserimento del giustificato nella Chiesa si configura secondo una duplice dimensione: da un lato egli si trova all'interno della Chiesa come in un grembo ("*in sinu Ecclesiae*"), dall'altro, egli fa parte della Chiesa, appartiene ad essa, e vi è inserito come in un corpo ("*in corpore Ecclesiae*"). Queste due coordinate indicano la posizione del cristiano rispetto alla Chiesa, della quale egli è contemporaneamente figlio e membro. Il giustificato continua a ricevere i doni della salvezza in *sinu ecclesiae*, e questo è come il suo ambito naturale di formazione, di maturazione e di crescita. Egli ha la guida del magistero della Chiesa e dei pastori, si nutre spiritualmente dei sacramenti di Gesù Cristo, vive immerso nella fraternità degli altri membri, usufruisce della continua protezione dei santi. Tutto ciò costituisce per lui il clima e l'ambiente adeguato per camminare sulla via della salvezza ottenuta con la giustificazione. Egli è anche *in corpore Ecclesiae*, appartiene a pieno titolo alla Chiesa e ha una sua posizione e funzione personale e inalienabile all'interno di essa. Egli coopera alla missione salvifica della Chiesa, contribuisce al superamento delle sfide e delle lotte della Chiesa nel mondo, e collabora alla crescita della Chiesa e alla diffusione del suo messaggio. Per il giustificato la chiamata personale alla santità (vocazione in Cristo) e l'impegno dell'edificazione cristiana degli altri (missione in Cristo) sono doni personali inscindibilmente uniti, che si danno in forza del suo inserimento nella comunità salvifica della Chiesa.

Inoltre la stessa esistenza di una comunità di salvezza costituisce un grande beneficio per l'umanità, perché la salvezza guadagna in visibilità ed efficacia nel mondo per il fatto di essere istituzionalmente incarnata in una comunità di persone. In questo senso la Chiesa garantisce all'umanità l'esistenza di uno spazio concreto e manifesto di salvezza, in modo da rendere sacramentalmente accessibile e

⁵⁷⁸ Da un'altra prospettiva la Chiesa è uno dei frutti dell'opera salvifica di Cristo, e perciò parleremo di essa nella prossima sezione: IX, 2. b), 2.

partecipabile il mistero di Cristo⁵⁷⁹, onde evitare che si debba procedere a tentoni nella ricerca del Regno di Dio.

b) *I frutti dell'opera di salvezza.*

Beneficio generale dell'opera di salvezza è la nuova unione con Dio di cui l'uomo può usufruire. Questa nuova unione si riferisce all'uomo e, più in generale, alla creazione terrestre, in quanto destinataria della salvezza operata da Cristo. Perciò possiamo considerare i benefici della salvezza anche dalla prospettiva generale delle realtà salvate e contemplare la nuova condizione della creazione, la quale è stata rinnovata dalla redenzione di Gesù Cristo e dalla partecipazione al suo mistero. Da questa prospettiva i frutti dell'opera di salvezza sono tre: l'uomo nuovo, il nuovo popolo di Dio e il mondo rinnovato.

L'uomo nuovo. L'operato da Gesù rinnova l'uomo interiormente, lo rende santo e le dona la filiazione divina. Nei testi del *corpus* giovanneo ha grande importanza l'idea che l'uomo partecipa della vita divina⁵⁸⁰. In particolare la carità sintetizza la novità tipicamente cristiana (il "nuovo comandamento") e costituisce la norma fondamentale per l'esistenza del cristiano. Essa, in ultimo termine, è possibile per la presenza nell'anima dello Spirito di Cristo. S. Paolo esprime queste idee con la dottrina della "nuova creazione": "se uno è in Cristo è una nuova creatura" (2 Cor 5, 17)⁵⁸¹ e può "camminare in una vita nuova" (Rm 6, 4).

Il nuovo popolo di Dio. Il secondo dei frutti dell'opera di salvezza è la costituzione del nuovo popolo di Dio, il quale non è solo la continuazione del popolo scelto dell'Antico Testamento, ma è anzitutto la presenza nella storia del mistero che quel popolo prefigurava. Il nuovo popolo di Dio è la compagine che Cristo ha formato con la sua carriera

⁵⁷⁹ "Interrogato dai farisei: Quando verrà il regno di Dio?, rispose: Il regno di Dio non viene in modo da attirare l'attenzione, e nessuno dirà: Eccolo qui, o: eccolo là. Perché il regno di Dio è in mezzo a voi!" (Lc 17, 20-21).

⁵⁸⁰ S. Giovanni esprime con questa categoria la finalità dell'incarnazione: "Io sono venuto perché abbiano la vita e la abbiano in abbondanza" (Gv 10, 10).

⁵⁸¹ Su questa espressione cf. R. Fabris, *L'uomo nuovo nell'antropologia paolina*, in *Vivens Homo* 5 (1994), pp. 105-117 (spec. pp. 110-112).

terrena e con la sua Pasqua, per dare continuità nella storia alla sua opera, e sulla quale ora governa quale Signore morto e risorto mediante il dono del suo Spirito. È la riunione dei fedeli che, incorporati alla Pasqua di Cristo e vivificati con i suoi doni, sono diventati uomini nuovi.

La creazione rinnovata. Poiché il peccato non limita le sue conseguenze soltanto all'ambito umano ma intacca l'intera creazione materiale, questa "nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio" (Rm 8 20-21). Solidale con l'uomo, la creazione partecipa dai benefici della redenzione di Cristo, sia perché essa è riportata al suo senso originario, sia perché essa tende ad essere riordinata dall'azione dell'uomo redento.

3. La partecipazione dell'uomo alla salvezza.

Finora il nostro studio ha privilegiato una prospettiva "oggettiva", attenta agli aspetti dell'attuazione della salvezza; abbiamo riflettuto sul cambiamento che l'opera di salvezza ha prodotto nel mondo e sui benefici che vengono dal Signore Risorto, ma appena abbiamo accennato alla partecipazione dell'uomo in questa economia di grazia. È quanto intendiamo fare in questa sezione, che dividiamo in due sottosezioni: a) la partecipazione umana ai benefici della salvezza; b) la collaborazione dell'uomo nell'opera di salvezza.

a) La partecipazione dell'uomo ai benefici della salvezza.

L'azione salvifica di Dio non avviene automaticamente e senza il consenso dell'uomo stesso. La salvezza è frutto del libero amore di Dio e si rivolge a persone dotate di libertà; essa può avvenire soltanto in un quadro di alleanza. Più in concreto essa ha la forma della comunione tra le persone, fondata sulla misericordia e sulla gratitudine, e perciò richiede per sua natura il libero assenso dell'uomo. Proprio questo radicamento della salvezza nelle strutture caratteristiche della persona e della libertà getta luce sul fatto che la partecipazione ad essa deve avvenire secondo una modalità conforme alla condizione di creatura intelligente e libera propria dell'uomo, e che, di conseguenza, possono esistere gradi e modi diversi di partecipazione in corrispondenza con la libera progettazione

salvifica da parte di Dio e con la diversità di atteggiamenti e di situazioni personali da parte della creatura.

Questo è l'ambito in cui ci muoveremo nella presente sezione. Per affrontarlo è conveniente approfondire il rapporto che la realtà ormai redenta ha con Gesù, suo Salvatore e Signore. Ciò ci conduce a considerare il tema della Capitalità di Cristo e del suo influsso salvifico sulle creature.

1. La donazione della salvezza alla luce della Capitalità di Cristo.

Le basi della dottrina biblica della Capitalità di Cristo si trovano nelle lettere di S. Paolo. Il Nuovo Testamento distingue tre usi del termine Capo applicato a Cristo: Capo, nel contesto della edificazione, significa "testata d'angolo", e si applica a Cristo anzitutto quando si presenta la Chiesa come "edificazione" di Dio⁵⁸². Paolo però fa uso del termine anche con altri significati. Egli afferma che Cristo è Capo del suo Corpo che è la Chiesa⁵⁸³, e indica che è anche Capo del cosmo⁵⁸⁴, due espressioni che hanno bisogno di qualche spiegazione⁵⁸⁵. Dopo un accurato studio, P. Benoit giunge alla conclusione che con l'idea di Cristo Capo della Chiesa Paolo vuole esprimere allo stesso tempo l'unità e la distinzione tra il Cristo individuale, morto e risorto, e la Chiesa che Egli forma attorno a Sé; perché se da una parte il Capo (la Testa) è diversa dal Corpo (e ciò è utile per manifestare la distinzione tra Cristo e i cristiani), dall'altra c'è tuttavia una forte connessione tra le due realtà che sono

⁵⁸² Cf. Mt 21, 42; At 4, 11; Ef 2, 20.

⁵⁸³ Cf. Col 2, 19; Ef 1, 22; 4, 15.

⁵⁸⁴ L'idea è presente in diversi testi (l'espressione però non appare formalmente): 1 Cor 11, 3 presenta Cristo come Capo dell'umanità, Col 2, 10 considera il primato di Cristo sui Principati e le Potestà, mentre Ef 1, 10 afferma che ogni cosa deve essere ricapitolata in Gesù Cristo. Inoltre, secondo Ef 1, 22 l'intera realtà è stata sottomessa a Lui.

⁵⁸⁵ Esse sono state studiate sia in lavori di tipo lessicografico sia in lavori riguardanti la formazione del vocabolario paolino. Cf. P. Benoit, *Corpo, Capo e Pleroma nelle Lettere della prigionia*, in ID. *Esegesi e teologia*, Paoline, Roma 1964, pp. 397-460 con la relativa documentazione.

strettamente unite in modo ordinato e organico: il Corpo riceve dal Capo un "influsso" di governo e di animazione, una forza vitale che gli conferisce "la sua perenne energia, ne assicura la coesione e ne produce la crescita armoniosa"⁵⁸⁶. Non è difficile porre questo influsso in relazione con la comunicazione del Pneuma del Signore Risorto che agisce prioritariamente nell'ambito ecclesiale e sacramentale⁵⁸⁷, perché - come afferma lo stesso apostolo - la crescita del corpo si realizza solo nella carità, e la carità è frutto dello Spirito⁵⁸⁸. Gesù dunque, attraverso l'azione del suo Spirito, vivifica e collega a se stesso la Chiesa in molti modi perché questa possa essere conformata a Cristo in ogni cosa.

Diversa è la portata, nel pensiero di Paolo, dell'idea di Cristo Capo del cosmo. Nella lettera ai Colossesi egli afferma che Cristo è "il Capo di ogni principato e di ogni potestà" (Col 2, 10), il che è da intendersi nel senso non di una diffusione della vita del Risorto sul cosmo, ma di una sua sovranità nei confronti di questi esseri celesti, che deriva dalla eccellenza di Gesù stesso, e dal fatto che Egli li ha spogliati dell'autorità che una volta esercitavano sugli uomini. Nella lettera agli Efesini, Paolo riprende il tema per affermare che Dio ha collocato Gesù al di sopra di ogni Principato e ha voluto sottomettere ogni cosa ai suoi piedi⁵⁸⁹. Tra Cristo e il cosmo c'è dunque un rapporto di autorità, un'autorità che Cristo esercita su ogni essere del cielo e della terra.

Tuttavia è lecito domandarsi se una tale caratterizzazione gerarchica basti a esprimere la tipologia del rapporto tra Gesù e il cosmo. È chiaro che il cosmo non può reclamare per sé un legame fisico-mistico con Gesù, simile a quello che Egli ha con la Chiesa, eppure di un certo influsso vitale sul cosmo da parte di Gesù sembrano parlare altri testi paolini e, concretamente, quelli che si riferiscono alla "pienezza" (*pleroma*) di Cristo⁵⁹⁰. Infatti, Paolo argomenta l'eccellenza della mediazione salvifica di Cristo con l'affermazione che Dio ha fatto abitare in Gesù

⁵⁸⁶ *Ibid.* p. 434.

⁵⁸⁷ Cf. Pio XII, Enc. *Mystici Corporis* (D-Sch. 3808): CCC n. 797.

⁵⁸⁸ Cf. Gal 5, 22; Rm 5, 5.

⁵⁸⁹ Cf. Ef 1, 20-22.

⁵⁹⁰ Cf. Ef 1, 22-23; Col 1, 19-20; 2, 9-10.

ogni pienezza⁵⁹¹. Egli non precisa cosa intenda dire con questa espressione, e gli esegeti non sono del tutto concordi sulla portata di essa, né sul retroterra originario stoico o biblico-sapienziale del termine *pleroma*⁵⁹². L'ipotesi più probabile è che l'idea unisca i due orizzonti, essendo collegata da un lato all'idea biblica dell'abitazione della gloria di Dio⁵⁹³ ("piacque di *far abitare* la pienezza") e dall'altro al contesto culturale greco di Colossi, dove si trovava la comunità cristiana alla quale egli si rivolgeva nella lettera⁵⁹⁴. Se è così, questa pienezza non dovrebbe essere intesa direttamente in riferimento all'essere divino, alla divinità, ma piuttosto alla ricchezza divina, cioè all'abbondanza di beni e di doti divine possedute da Cristo e che Egli può partecipare agli altri⁵⁹⁵. Cristo, sembra pensare Paolo, ha l'ingente pienezza dei doni di Dio, e il fatto che Egli ne faccia mostra dopo la sua Pasqua sta ad indicare che questo possesso è dinamico: è destinato ad essere effuso sulle creature. Ciò è in sintonia con le visioni veterotestamentarie che avevano profetato la piena

⁵⁹¹ Nell'inno cristologico di apertura della lettera ai Colossesi, Paolo sembra riassumere l'argomentazione sul fatto che Gesù concentra in se stesso ogni potenza di vita e di salvezza quando dice: "perché piacque a Dio di fare abitare in lui ogni pienezza" (Col 1, 19).

⁵⁹² Cf. *Lettera ai Colossesi*, (Introduzione, versione e commento di J-N. Aletti), Dehoniane, Bologna 1994, p. 102-103; P. Benoit, *Capo, Corpo...*, o. c. pp. 440-460.

⁵⁹³ O della presenza e abitazione della sua gloria in determinate luoghi e siti sacri, dalla quale sembra attingere anche il prologo giovanneo: "Il Verbo si fece carne e venne ad abitare (*eskenosen*) in mezzo a noi" (Gv. 1, 14).

⁵⁹⁴ Dove le idee stoiche del cosmo come un grande Tutto permeato del principio pneumatico divino erano ben note. Cf. P. Benoit, *Corpo, Capo...*, o. c. pp. 446-447. Vedi anche il commento di R. Penna, *Lettera agli Efesini*, EDB, Bologna 1988, pp. 122-124.

⁵⁹⁵ E di fatto l'apostolo si riferisce alla "ricchezza del mistero di Cristo" nella stessa lettera: cf. Col 1, 27; 2, 2, e questo vocabolario della "ricchezza" è presente negli stessi contesti dell'epistolario paolino in cui appare la "pienezza": vedi anche Ef 1, 7; 2, 7; 3, 16. Secondo L. Cerfaux, "questo *pleroma* è la forza della santificazione della divinità, che abita il corpo di Cristo Risorto", *Cristo nella teologia di S. Paolo*, Ave (2 ed.) Roma 1971, p. 335.

diffusione della gloria di Dio⁵⁹⁶ e della sua parola e presenza sulla terra⁵⁹⁷.

La constatazione che questa pienezza di doni è presente nel Signore risorto, mostra Gesù come il vero mediatore divino, Colui che ha la forza di comunicare ogni bene in primo luogo alla Chiesa suo Corpo⁵⁹⁸, ma poi, e in modo diverso, a tutta l'umanità, al cosmo creato⁵⁹⁹. È tutta questa ricchezza, il *pleroma*, a garantire la superiorità di Gesù su ogni creatura, e a mettere in luce che questa non si riferisce soltanto all'inizio, al fatto che Cristo è principio di tutte le cose, ma anche al destino finale: a motivo della sua personale eccellenza, Egli è anche l'unico in grado di portare il mondo a compimento. In Lui "abita corporalmente tutta la pienezza della divinità" (Col 2, 9)⁶⁰⁰, e questa pienezza, molto più ampia di ogni altra che un essere celeste o terrestre possa vantare, e già in qualche modo percepita come presente e operante dagli ascoltatori dell'apostolo: "e voi avete in lui parte alla sua pienezza, di lui cioè che è il capo di ogni Principato e di ogni Potestà" (Col 2, 10).

Le lettere paoline offrono dunque la base per parlare di una Capitalità che si realizza in modo diverso sulla Chiesa e sul cosmo: nel primo caso attraverso l'esistenza di un legame organico e vitale - che comporta anche l'intimità, come attesta l'immagine della Chiesa Sposa di Cristo in Efesini 5 -, per cui la vita del Risorto diventa principio animatore della Chiesa; nel secondo, questa omogeneità non c'è, e la vita divina non è propriamente il principio unificante della realtà⁶⁰¹, ma esiste un legame misterioso per cui il cosmo dipende dall'influsso salvifico

⁵⁹⁶ Cf. Is 6, 3; Sal 71, 19.

⁵⁹⁷ Ger 23, 24; Sal 138, 8; Sap 1, 7.

⁵⁹⁸ E tale è l'uso paolino del termine "pienezza" nella lettera agli Efesini, cioè riferito alla Chiesa. Cf. Ef 1, 23; 4, 13.16.

⁵⁹⁹ E forse la presentazione biblica del mistero della Pentecoste non è del tutto estranea a questa forma di pensiero laddove mostra la potenza dell'agire divino nell'atto di effondersi sui discepoli per comunicare loro una potestà che oltrepassa ogni confine e barriera.

⁶⁰⁰ L'espressione non deve essere intesa nel senso della duplice natura divina e umana di Cristo, così facendo si rischierebbe un approccio di tipo nestoriano.

⁶⁰¹ Contrariamente a quanto avviene nel pensiero stoico.

generale di Cristo, e beneficia della pienezza esistente in Lui⁶⁰². Le due realtà ricevono da Cristo, benché in modo diverso: la Chiesa ottiene il proprio perfezionamento dalla ricchezza divina che risiede in Lui, e questa stessa pienezza opera anche disponendo il cosmo in modo che possa raggiungere il suo compimento alla fine dei tempi.

A questo doppio modo di esercitare la Capitalità corrisponde, nell'economia di salvezza, la doppia modalità delle alleanze, che distingue l'alleanza cosmica da quella storico-salvifica con le sue varie tappe. L'alleanza cosmica comporta un legame di Dio con l'intera creazione, legame che fu riaffermato a motivo dell'alleanza con Noè⁶⁰³. Questa relazione arriva a compimento con la Capitalità cosmica di Cristo, nella quale Dio riprende il valore dell'alleanza cosmica e realizza l'ultimo senso di essa, per il fatto di condurre in Cristo il mondo creato al suo traguardo definitivo e perfetto. Ma Dio non volle fermarsi qui. Egli non fu pago di questo debole legame destinato a svolgersi come in lontananza per tutta la durata della storia, e perciò istituì la serie storico-salvifica delle alleanze, allo scopo di preparare l'umanità ad avere di nuovo un intimo rapporto con Lui. Come nel caso dell'alleanza cosmica, anche questa serie divina di ordinamenti salvifici giunge a compimento in Gesù Cristo, in modo che la Capitalità di Cristo riassume in sé e porta a compimento la successione degli interventi iniziati da Dio con l'elezione di Abramo e prolungati nella storia attraverso patti sempre più rigorosi e selettivi.

In questo modo in Cristo Capo della Chiesa e Capo del cosmo si "incontrano" e si "compiono" tutte le alleanze; quelle nate nella storia per ripristinare la comunione interrotta puntano verso l'unità di Gesù

⁶⁰² Cristo, afferma R. Penna, "è in una situazione di trascendenza nei confronti sia del cosmo che della Chiesa; ma solo con la Chiesa è anche in situazione di certa immanenza. Solo la Chiesa è l'ambito della sua presenza più calda e vivificante, cioè solo essa è il suo corpo e il suo pleroma (...). E però assente ogni idea di separazione o peggio di contrapposizione tra i due poli; Cristo invece è il loro comune denominatore, e ciò vuol dire che fuori della Chiesa non c'è l'inferno, ma c'è ancora sempre Cristo, anche se in una identità più ridotta e parziale". R. Penna, *Lettera agli efesini*, o. c. p. 124.

⁶⁰³ Cf. A. Bonora, *Noè: un'alleanza per tutti i popoli*, in "Parola, Spirito e Vita" 16 (1987), 9-23; Id., *La promessa impegno di Dio con il mondo Gn 9, 8-17*, in "Teologia" 7 (1982) 37-45.

con la sua Chiesa, quella antiche e originarie prefigurano la relazione ultima del Risorto con il cosmo creato.

2. I modi fondamentali dell'adesione dell'uomo a Cristo Capo di salvezza.

Poiché il legame di Cristo con la creazione si struttura secondo un doppio livello - Capo della Chiesa, Capo del cosmo - si può pensare che a ciascuno di questi livelli corrisponda un modo diverso di partecipazione salvifica. Anche perché l'umanità stessa mostra, nel passato e nel presente, una simile strutturazione, con alcuni che sono stati o sono, per grazia, membra di Cristo e altri che invece non ebbero o non hanno la possibilità di esserlo. Il binomio tra alleanze-cosmiche/Capo-del-cosmo/genere-umano da un lato, e alleanze-storiche/Capo-del-Corpo/cristiani dall'altro, sembra dare veramente una struttura all'intera storia umana. Essa distingue due livelli nel rapporto con Cristo e, di conseguenza, nella partecipazione alla salvezza. Un livello è caratterizzato da una partecipazione inferiore e incoativa che corrisponde alla chiamata all'esistenza di una creazione convocata alla salvezza malgrado il peccato (patto noaitico). L'altro livello distingue un'altra partecipazione, superiore e integra, collegata all'elezione e alla predestinazione fatta da Dio, per ripristinare il suo legame di comunione con l'uomo (patto con Israele, che si adempie nella Chiesa). La prima beneficia soltanto dell'influsso di Cristo in quanto Capo della creazione, la seconda attinge anche dal suo influsso salvifico in quanto Capo del Corpo.

In altre parole, la partecipazione al mistero di Cristo Salvatore è strutturata su due livelli: uno "cosmico" fondato sul fatto di essere creatura-chiamata-alla-salvezza e un altro, successivo, "cristiano", che poggia sull'evento del diventare cristiano. Questi due livelli sono articolati in modo che il primo mira al secondo ed è naturalmente aperto ad esso, e il secondo attua e realizza pienamente quanto nel primo è incoativo e imperfetto⁶⁰⁴. Il modo cristiano accede alla salvezza tramite

⁶⁰⁴ È necessario, qui, fare un chiarimento: non si deve pensare che il primo modo si riferisca solo al livello della natura e il secondo al dono gratuito e soprannaturale. Non esiste un modo naturale di arrivare alla salvezza perché Dio ha creato l'uomo per la visione divina, il che non può essere che un dono soprannaturale. E neanche

l'obbedienza della fede⁶⁰⁵ che apre alla pienezza soprannaturale e umana nel mondo, caratteristica del mistero di Cristo, mentre quando si rimane al modo cosmico, non potendo arrivare ai doni della fede, si partecipa dell'influsso salvifico tramite l'obbedienza alle leggi della creazione (con quanto essa comporta di rispetto per l'opera del Creatore) e si ricevono unicamente quei doni che il Capo dell'universo dona ad ogni creatura per condurla e orientarla verso il suo fine: è un influsso però di carattere incoativo e molto imperfetto se paragonato al precedente⁶⁰⁶. Sofferamoci adesso su ciascuno di essi.

i) Adesione e partecipazione del cristiano ai doni di salvezza⁶⁰⁷.

1. La forma generale dell'adesione: fede, sacramenti, Chiesa.

La salvezza vera e propria è frutto dell'adesione a Gesù nella Chiesa. Attraverso questa adesione l'uomo può attingere ai beni salvifici che sono caratteristici dello "stato di via", per arrivare infine, dopo la morte, alla pienezza dei beni "che occhio non vide, né orecchio udì" (1Cor 2, 9). L'essere costituito "nuova creatura", inserito nel popolo di Dio e nella creazione rinnovata della fine dei tempi, è il frutto della adesione del cristiano a Cristo, realizzata attraverso la fede e il Battesimo, e prolungata nella testimonianza di un'esistenza coerente e autentica. La fede, dono di Dio e atto personale di adesione alla Rivelazione divina, è la porta d'ingresso della partecipazione alla salvezza. È l'assenso dato a Cristo come "Figlio Unigenito" e "Salvatore nei suoi misteri" e alla Trinità eterna da Lui rivelata, che introduce nella salvezza. Alla fede va indissolubilmente unito il Battesimo, ovvero la comunicazione dei benefici di Cristo che la fede richiama in quanto atto di riconoscimento

intendiamo dire che ci sia una strada soprannaturale per la salvezza e un'altra naturale. In ciascuna delle due situazioni la salvezza dell'uomo è opera dei doni gratuiti di Dio. Il seguito del nostro discorso dovrebbe chiarire meglio quanto stiamo qui affermando.

⁶⁰⁵ Connessa con l'aspetto sacramentale di cui si parlerà in seguito.

⁶⁰⁶ Come ciò si attui e quali siano questi doni sarà approfondito nei punti a) e b) di questa sezione.

⁶⁰⁷ Non è nostra intenzione dilungarci su questo aspetto che si studia anche in altri corsi di teologia. Vogliamo semplicemente richiamare alcuni dati essenziali.

di una salvezza e di un Salvatore. Si diventa infatti cristiano per aderire alla verità del Dio che salva e partecipare alla sua salvezza, il che avviene in primo luogo nel Battesimo, il sacramento che rende presente e operativo nell'uomo il passaggio pasquale di Cristo, e che perciò strappa il cristiano dalla sua condizione di morto al cospetto di Dio per trasformarlo in vivente, e per inserirlo nel nuovo ordine salvifico sorto dalla stessa Pasqua⁶⁰⁸.

Tutti gli autori sacri parlano della necessità di credere in Gesù per entrare nel Regno dei cieli, ma forse S. Giovanni e S. Paolo hanno insistito con particolare forza su questo aspetto. Il quarto evangelista afferma di aver scritto il Vangelo "perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome" (Gv 20, 31), idea ripresa in numerosi altri brani del Vangelo⁶⁰⁹. S. Paolo collega maggiormente la fede all'evento pasquale, ma la sostanza non cambia: l'Apostolo insiste sul fatto che la giustizia davanti a Dio deriva dalla fede in Cristo Gesù, morto per i nostri peccati e risorto per la salvezza umana⁶¹⁰. E questa fede trova attuazione pubblica e concreta nel Battesimo che opera la cancellazione del peccato, dona all'uomo la grazia vivificante dello Spirito e lo incorpora nell'unico Corpo della Chiesa⁶¹¹.

Il Battesimo tuttavia è soltanto l'inizio del cammino del cristiano. L'adesione a Cristo del battezzato non è concepita, nel disegno di Dio, come una decisione puntuale frutto di convenienza o di un entusiasmo passeggero; è invece richiesta come donazione della propria vita a Cristo e come impegno di divenire sempre più perfettamente discepolo. La fede diventa operativa nell'agire umano informato dalla carità, e matura a contatto con le situazioni e le prove della vita, che sono le occasioni per testimoniare l'autenticità dell'adesione a Cristo e per accrescerla.

Per realizzare questa maturazione il cristiano è inserito nella Chiesa e attinge alle ricchezze di Cristo presenti in essa. L'intera vita della Chiesa, immersa come è nella corrente dell'amore trinitario, è portatrice di una multiforme varietà di doni e di carismi che rendono diffusamente

⁶⁰⁸ Cf. Rm 6, 3-4; Col 2, 12.

⁶⁰⁹ Cf. 3, 15; 6, 40; 6, 47, ecc.

⁶¹⁰ Cf. Rm cap. 3 e 5; Gal cap. 2 e 3.

⁶¹¹ Cf. 1 Cor 12, 12.

accessibile all'uomo la salvezza. Come membro della Chiesa, il cristiano si nutre anzitutto dell'evento salvifico stesso, presente nel mistero eucaristico, esposto nella Sacra Scrittura, trasmesso nella vita della Chiesa e custodito dal suo Magistero autentico. In particolare, il mistero eucaristico rende presente Gesù in un modo reale e sostanziale⁶¹² e prolunga visibilmente la presenza dell'evento redentore tra gli uomini. Anche gli altri sacramenti, sono pienamente dotati di efficacia salvifica. Il sacramento della Penitenza, è uno dei più belli e importanti frutti del mistero pasquale⁶¹³. Ordinato alla cancellazione del peccato e di quanto ostacola il cammino della salvezza, la Penitenza sacramentale applica in modo immediato la virtù salvifica del Cristo crocefisso per i nostri peccati.

La partecipazione del cristiano alla salvezza non si limita tuttavia alla ricezione dei sacramenti, né resta chiusa in atti e momenti di particolare qualità (*kairós*), ma si distende nel più generale ambito del mondo e dell'esistenza umana. Da una parte, proprio in forza dei sacramenti e degli altri mezzi, il cristiano riesce a configurare con la grazia divina gli ambiti e le circostanze in cui viene a trovarsi, dall'altra, queste stesse realtà sono state elevate dall'influsso salvifico di Cristo al ruolo di mezzo e di stimolo nel cammino di salvezza. Come abbiamo segnalato in precedenza, uno dei benefici della salvezza è l'apertura della vita umana alla grazia, il che comporta come conseguenza che i cristiani possano e debbano santificare la loro vita quotidiana⁶¹⁴. In questo senso, il Concilio Vaticano II ha dedicato un capitolo del documento sulla Chiesa alla chiamata universale alla santità, e ha confermato l'idea che,

⁶¹² Cf. Paolo VI, Enc. *Mysterium Fidei*, 3-X-1965 (AAS 57 [1965] 374).

⁶¹³ Una conferma si può trovare nel brano giovanneo relativo alla sera della Pasqua, quando Gesù comunica il suo Spirito e comanda agli Apostoli di perdonare i peccati. Cf. Gv 20, 22.

⁶¹⁴ Con frase di S. Josemaría: "si sono aperti i cammini divini della terra", *È Gesù che passa*, 21. Sebbene egli riferisse questa apertura al carisma legato alla sua missione di Fondatore, S. Josemaría aveva piena coscienza di illuminare così un aspetto dell'opera redentrice di Cristo, una dimensione da sempre appartenente al patrimonio dottrinale della Chiesa, che però era rimasta in ombra per secoli.

quando sono veramente informate dalla fede e dalla carità, le realtà create sono per il cristiano mezzo di unione con Dio in Cristo Gesù⁶¹⁵.

2. La forma personale dell'adesione: destino, chiamata, doni.

L'adesione a Gesù per mezzo della Chiesa e dei sacramenti, di cui abbiamo appena parlato, costituisce il livello fondamentale della partecipazione del cristiano ai benefici della salvezza. Tuttavia, una tale descrizione resterebbe incompleta se non si aggiungesse ancora qualche considerazione sulla dimensione personale o particolare presente nel progetto salvifico di Dio. Il Nuovo Testamento nota infatti le differenze nella vocazione e nella predestinazione dei cristiani alla salvezza. Dio vuole certamente che tutti si salvino, ma non come individui isolati e indipendenti, bensì come un corpo nel quale il bene di ciascun membro è relativo a quello degli altri. Perciò Egli dà a ciascuno la grazia "secondo la misura del suo dono" e istituisce "alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri come pastori e maestri, per rendere idonei i fratelli a compiere il ministero, al fine di edificare il (suo) corpo" (Ef 4, 11-12). Lo scopo è di far arrivare tutte le membra "all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo" (4, 12). Sulla base di questo ordinamento salvifico, Dio stabilisce i vari ministeri, le grazie e i carismi personali, in rapporto anche alla varietà delle epoche e delle culture, degli itinerari e delle circostanze particolari, perché Gesù esercita la sua sovranità salvifica nel rispetto di tutto ciò. Radunare nello stesso Corpo gli eletti di ogni tempo resta sempre la finalità del disegno e il motivo della diversità dei ruoli e delle grazie date a ciascuno⁶¹⁶.

La vocazione personale più eccellente e quella di Santa Maria, la Madre di Gesù. Ella è la primizia e la perfezione di tutti i salvati, il frutto perfetto della pienezza salvifica di Cristo. Un numero considerevole di esegeti ritiene che l'espressione *κεχαριτωμένη*, con la quale l'arcangelo si rivolge a Maria

⁶¹⁵ "Tutti i fedeli quindi nelle loro condizioni di vita, nei loro lavori o circostanze, e per mezzo di tutte queste cose, saranno ogni giorno più santificati se tutto prendono con fede dalla mano del Padre celeste, e cooperano con la volontà divina, manifestando a tutti, nello stesso servizio temporale, la carità con la quale Dio ha amato il mondo". Concilio Vaticano II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, n. 41.

⁶¹⁶ Cf. CCC n. 760.

nell'Annunziazione, sia significativa di tale pienezza. L'arcangelo avrebbe usato questo termine al posto del nome di Lei per indicare che Ella è l'"aggraziata, la resa graziosa e trasformata dalla grazia"⁶¹⁷, che ciò corrisponde alla realtà profonda di Maria perché in Lei tutto è grazia e grazia di Cristo⁶¹⁸. La teologia recente accoglie questa interpretazione quando vede Maria come il frutto perfetto della grazia di Cristo⁶¹⁹, un frutto misteriosamente anticipato nell'originaria santità della sua concezione, dispiegato nel carattere singolare della sua vocazione materna e della sua superiore partecipazione all'opera redentrice, e, infine, consumato con la definitiva e gloriosa assunzione al cielo. Maria beneficia di un tipo di salvezza e di redenzione più alto rispetto al resto delle creature, ciò che fa di Lei il membro più eminente del Corpo di Cristo.

3. La partecipazione "pre-cristiana" ai benefici di salvezza.

L'opera salvifica di Gesù ha un'efficacia universale, e raggiunge pertanto tutte le generazioni, compresi gli uomini che sono vissuti prima di Cristo⁶²⁰. La maggior parte di loro non conobbero altra parola di Dio che quella iscritta nella natura stessa dell'uomo, tuttavia, attraverso le varie alleanze storico-salvifiche⁶²¹, alcuni uomini e, in particolare, il popolo d'Israele, ebbero la grazia di una più profonda conoscenza di Dio, che mirava a preparare la venuta del Messia, suo Figlio⁶²². Possiamo

⁶¹⁷ Cf. I. de la Potterie, *Maria piena di grazia*, "Marianum" 40 (1988), pp. 126ss. con la relativa bibliografia.

⁶¹⁸ S. Ambrogio ricorda che "Cristo si scelse il vaso dove doveva scendere, non di questa terra, ma del cielo" *Exposit. in Luc*, 10, 42.

⁶¹⁹ Una tendenza abbastanza comune nei recenti manuali di mariologia è quella di considerare la Vergine come avente il primato della redenzione di Cristo: Maria è la prima redenta. Cf. M. Ponce Cuellar, *Mariologia. Maria madre del Redentor y Madre de la Iglesia*, cap III, Herder, Barcelona 2001.

⁶²⁰ Così lo ha riconosciuto solennemente la Chiesa almeno in un caso: Maria fu concepita immacolata "in previsione" dei meriti di Cristo. Questi in realtà raggiungono anche quella porzione di umanità che va da Adamo a Gesù.

⁶²¹ Qui non ci riferiamo all'alleanza cosmico-noaitica perché riteniamo che questa abbia un'altra funzione che sarà esplicitata nella prossima sezione. La diversità di ruolo tra alleanze cosmiche e storico-salvifiche è stata segnalata da P. Grelot, *Le sens chrétien de l'AT*, Paris 1962 (abbiamo usato la versione in lingua spagnola, *El sentido cristiano del Antiguo Testamento*, Desclée de Brower, Bilbao 1995, p. 136).

⁶²² Cf. CCC, n. 762.

riferirci a questa situazione con il nome di "precristiana", poiché in essa c'è un legame con Cristo che prepara già il rapporto di incorporazione tipicamente "cristiano"⁶²³. Nei paragrafi precedenti abbiamo visto come partecipano i "cristiani" ai benefici della salvezza; adesso ci poniamo la stessa domanda nei confronti però di questo ambito "precristiano": come partecipavano ai benefici di salvezza i membri di quelle alleanze?

Il popolo eletto aveva, senz'altro, una vera santità: Israele era unito con vincoli e patti a Dio, conosceva i sentieri della giustizia, e partecipava in certo modo dell'adozione filiale; i Padri e i Patriarchi ebbero una fede autentica, cioè profonda e di origine soprannaturale. Tutto ciò è apertamente riconosciuto dagli scritti sacri⁶²⁴, tuttavia questi doni erano dati in modo incoativo e non avevano la stessa qualità né l'abbondanza e l'intensità dei doni portati poi da Gesù⁶²⁵. Ciò è in armonia con il fatto che, essendo l'uomo stato creato ad immagine di Dio, quando Dio gli dona qualcosa, gli rivela anche il senso e il valore del suo dono, affinché egli possa conoscerlo e corrispondere ad esso. E perciò ragionevole ipotizzare una certa proporzionalità tra le grazie che Dio concedeva allora e il grado di conoscenza del progetto divino che essi avevano. In altre parole, la grazia data ai Padri non poteva essere ancora, per qualità e perfezione, quella introdotta nel mondo da Gesù, che è caratterizzata dal

⁶²³ Lo abbiamo già detto: le alleanze Antiche arrivano a compimento con la Capitalità di Gesù sul suo Corpo (la Chiesa).

⁶²⁴ Israele è una "nazione santa" (Es 19, 6), unita a Dio con legami sponsali e come filiali (cf. Os 2, 18ss. 11, 1), ecc. Anche i grandi personaggi delle alleanze antiche ebbero una vera santità: Abramo fu giustificato per la sua fede, Mosè fu trasfigurato dalla gloria di Dio, ecc. Sulla tematica vedi: P. Grelot, *El sentido cristiano...*, o. c., cap. IV, V, VI. La presenza di forme di grazia che santificavano l'uomo è affermata da Leone XIII nella *Divinum illud munus*, 9-V-1987: "È verissimo che anche nei giusti dell'antica alleanza abitò lo Spirito Santo, come sappiamo dei profeti, di Zaccaria, di Giovanni Battista (...) Erano sì figli di Dio anch'essi (...) giustificati in previsione dei meriti di Cristo...". Più difficile è determinare la portata e l'estensione di questa grazia che appare comunque di natura diversa da quella neotestamentaria.

⁶²⁵ Il che non è impedisce che, anche sotto queste "disposizioni", alcuni uomini siano riusciti a andare molto avanti e altri meno, e che Dio abbia potuto concedere una pienezza dei doni veterotestamentari ad alcuni dei grandi personaggi della storia della salvezza, come p. es. Abramo o Mosè. Ma sempre nel quadro proprio di una "economia" preparatoria.

dono della filiazione divina⁶²⁶ e dall'inabitazione trinitaria⁶²⁷. Un'altra questione è come rappresentare questi doni "precristiani" e come esprimerli nelle categorie classiche del trattato sulla grazia. È un problema del quale non ci possiamo occupare in questa sede⁶²⁸. Ci limiteremo ad osservare che il fatto che i giusti dell'Antico Testamento abbiano dovuto attendere l'adempimento dell'opera di salvezza da parte di Gesù prima di entrare per sempre nella vita divina prova l'imperfezione della loro situazione salvifica⁶²⁹. Indica che essi avevano bisogno di un contatto con il mistero di Cristo per essere adeguatamente disposti ad entrare nel Regno, e ciò è quanto avviene al momento della discesa agli inferi di Gesù.

Inoltre, secondo l'insegnamento del Nuovo Testamento, gli elementi e le istituzioni veterotestamentarie erano incapaci di operare una vera giustificazione⁶³⁰. È in questo senso che acquista la sua vera portata l'affermazione di Gesù Cristo sulla grandezza della figura del Battista nell'economia antica, e tuttavia della sua inferiorità nei confronti del cristiano⁶³¹. Certamente Dio si servi di segni e di mezzi di salvezza nelle alleanze preparatorie, ma essi, a differenza dei sacramenti cristiani, non

⁶²⁶ In alcune parabole Gesù distingue tra i servi di Dio nell'Antico Testamento (cf. Mt 21, 33-44) e il Figlio che viene nel mondo per inaugurare l'epoca filiale (Gv 1, 12-13).

⁶²⁷ Cf. Gv 14, 23 e le osservazioni esposte nella sezione VIII, 3, b, 2.

⁶²⁸ Oltre che al citato studio di P. Grelot, rimandiamo a: Y.-M. Congar, *Présence et habitation de Dieu sous l'ancienne ou sous la nouvelle et définitive disposition*, in Id., *Le mystère du Temple*, Paris 1958, pp. 310-341; A. Michel, *Les justes de l'Ancien Testament et les Limbes*, "L'Ami du Clerge" 47 (1954), pp. 427-439; G. Phillips, *La grâce des justes de l'Ancien Testament*, "Ephemerides Theologicae Lovaniensis" 23 (1947), pp. 521-556; 24 (1948) pp. 23-58.

⁶²⁹ Cf. Cap VII, 1 e quanto diremo nella prossima sezione al punto 3, a), 2., i)

⁶³⁰ Si rileggano a questo proposito le tassative affermazioni dell'apostolo Paolo sulla Legge Antica di Rm 8, 3 e Gal 2, 21. E una valutazione sull'inefficacia salvifica dei mezzi dell'AT, molto simile a quella paolina, si trova a proposito del culto antico nella lettera agli Ebrei: cf. Eb 9, 11-14; 10, 4.

⁶³¹ Mt, 11, 11: "In verità vi dico: tra i nati di donna non è sorto uno più grande di Giovanni il Battista; tuttavia il più piccolo nel regno dei cieli è più grande di lui".

potevano comunicare i misteri della vita di Gesù; la loro efficacia era di tipo dispositivo e perciò era proporzionata al contenuto oggettivo di ogni segno; essa inoltre non proveniva dai mezzi stessi ma dal Cristo venturo. Erano segni della benevolenza divina che anticipavano alcuni dei frutti dell'opera salvifica di Gesù Cristo⁶³², in relazione anche alle disposizioni di coloro che li praticavano. Allo stesso modo, il rapporto con Cristo dei membri delle antiche alleanze era imperfetto se paragonato a quello "cristiano". In questo senso, gli antichi israeliti possono essere considerati appartenenti alla Chiesa *secundum quid*. Appartengono *in toto* attualmente, perché dopo la loro morte sono stati pienamente incorporati al corpo cristiano, ma mentre erano *viatori* erano semplicemente *uniti* al Cristo che doveva venire con vincoli più o meno stretti a seconda della loro alleanza e della santità personale, non erano però *incorporati* a Cristo e configurati con Lui, e non avevano con Lui la solidità dei legami che convergono ad un corpo.

ii) La questione della partecipazione dei non-cristiani alla salvezza: certezze e proposte.

1. L'*incoatio salutis*, frutto dell'obbedienza al Creatore.

Dopo aver studiato la partecipazione al mistero di Cristo Salvatore corrispondente al livello "cristiano" (e "pre-cristiano"), dobbiamo esaminare in questa sezione l'altra (inferiore) possibilità di partecipazione alla salvezza, quella che si collega alla grazia redentrice di Cristo non direttamente in quanto Egli è il Capo del suo Corpo, bensì per la sua Capitalità cosmica.

Il significato soteriologico di una tale capitalità è stato prefigurato nell'Alleanza noaitica⁶³³, la quale riprende l'ordinamento iniziale dato ad

⁶³² "Vuoi conoscere la forza del sangue di Cristo? Richiamiamone la figura, scorrendo le pagine dell'Antico Testamento. 'Immolate, dice Mosè, un agnello di un anno e col suo sangue segnate le porte' (cf. Es 12, 1-14). Cosa dici, Mosè? Quando mai il sangue di un agnello ha salvato l'uomo ragionevole? Certamente, sembra rispondere, non perché è sangue, ma perché è immagine del sangue del Signore". ST. IOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Catecheses ad illuminandos*, 3, 13-19 (SC 50, 174-177). Il brano appartiene alla liturgia delle ore del Venerdì Santo, da dove prendiamo la traduzione italiana.

⁶³³ Cf. Gn 6-9.

Adamo, ma nel contesto diverso determinato dal peccato. Le acque del diluvio sono infatti la conseguenza dei peccati dell'umanità; tuttavia il senso dell'intero racconto porta a pensare che questa punizione divina non abbia un carattere definitivo. Si assiste, infatti, in questi capitoli della Genesi ad una ri-fondazione dell'umanità, che ha luogo partendo da Noè e dalla sua famiglia. Noè riceve da Dio una benedizione simile a quella ricevuta dal primo Adamo: "Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra" (Gn 9, 1). È un nuovo sì di Dio al mondo e alla vita umana, un assenso che non verrà mai a meno: "non ci saranno più le acque per il diluvio, per distruggere ogni carne" (Gn 9, 15)⁶³⁴. Anzi, Dio s'impegna con un'alleanza eterna a garantire la stabilità e sussistenza della sua creazione: "Questo è il segno dell'alleanza che io pongo tra me e voi e tra ogni essere vivente che è con voi per le generazioni eterne. Il mio arco pongo sulle nubi ed esso sarà il segno dell'alleanza tra me e la terra (...) L'arco sarà sulle nubi e io lo guarderò per ricordare l'alleanza eterna tra Dio e ogni essere che vive in ogni carne che è sulla terra" (Gn 9, 13.16). Questa parola è dunque garanzia della benevolenza divina nei confronti della creazione⁶³⁵, del fatto che, nonostante l'inclinazione dell'uomo al peccato, il Creatore guarda con benevolenza la vita che ha creato e l'accompagna con la sua provvidenza e con la sua grazia. La descrizione dei settanta popoli che segue in continuazione (Gn 10) è, come fa notare il Danielou, il compimento della benedizione data a Noè⁶³⁶. L'Autore sacro descrive compiaciuto un'umanità divisa "in famiglie, in lingue, in paesi e in nazioni", che appare "come l'espressione del disegno di Dio, come un aspetto della bellezza della creazione"⁶³⁷. In qualche modo, l'arco dispiegato in cielo rappresenta un'alleanza di Dio con la

⁶³⁴ Cf. A. Bonora, *Noè: un'alleanza per tutti i popoli*, "Parola, Spirito e Vita" 16 (1987), 9-23; Id., *La promessa impegno di Dio con il mondo Gn 9, 8-17*, "Teologia" 7 (1982) pp. 37-45.

⁶³⁵ "Come in Gen 1 l'ordine costitutivo del mondo dipende dalla Parola divina, così in Gen 9, 8-17 la stabile sussistenza del mondo è sostenuta da una Promessa di Dio". A. Bonora, *La promessa-impegno di Dio con il mondo (Gen 9, 8-17)*, "Teologia", 7 (1982), pp. 43.

⁶³⁶ J. Danielou, *In principio. Genesi 1-11*, Morcelliana, Brescia 1963, p. 78.

⁶³⁷ *Ibid.*

creatura vivente, con le nazioni della terra, che si prolunga nei loro prodotti spirituali, culturali e religiosi.

Quanto detto illustra l'idea veterotestamentaria che tutta la creazione è posta, fin dagli inizi, sotto l'amorevole benevolenza di Dio, la quale non s'interrompe con la caduta dei progenitori e la conseguente situazione di peccato dell'umanità. L'Antico Testamento esprime in vari modi questa benevolenza, che riguarda tutto il creato, ma specialmente l'intera umanità. La creazione è sorta dalla Parola di Dio, la quale continua poi a operare efficacemente nella storia umana. Il cosmo manifesta la grandezza di Dio ed è pervaso della sua Sapienza. L'uomo, in particolare, appare circondato di questa, poiché la Sapienza⁶³⁸ svolge una continua opera di animazione e di guida delle creature⁶³⁹ e manifesta la vicinanza di Dio e con l'uomo e la familiarità dell'uomo con Dio⁶⁴⁰. Essa è come "una potenza interiore di comunione con Dio e con gli uomini, potenza di amore e di fecondità che tutto ricolma"⁶⁴¹; perciò la sua azione è a volte assimilata a quella dello Spirito divino, che non solo penetra l'ordine creato per fini di bontà, ma pervade anche i pensieri e l'intimità del sapiente⁶⁴². Attraverso la Parola, la Sapienza e lo Spirito, la creazione riceve continuamente l'influsso benefico di Dio⁶⁴³, tanto da far esclamare il salmista che "della grazia del Signore è piena la terra" (Sal 33, 5). L'umanità, dunque, beneficia, e ha sempre beneficiato, della luce divina; essa è raggiunta dalle premurose cure di Dio, ed è posta sotto la sua parola ed alleanza. Ora, che rapporto ha con Cristo questa benevolenza divina che circonda le creature? Stante quanto abbiamo detto prima sulla doppia modalità di esercizio della Capitalità di Cristo, potremo ricondurre questi elementi di grazia e di salvezza di ambito

⁶³⁸ Cf. Sir 1, 7-8, 24, 1-8; Sap 7, 22-27.

⁶³⁹ Cf. Sir 1, 14; Prov 1, 20ss.

⁶⁴⁰ Cf. Prov 8, 31.

⁶⁴¹ Cf. M. Bordoni, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo*, vol. III: *Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Herder - PUL, Roma 1986, p.631-632.

⁶⁴² Cf. Sap 1, 6; 11, 24 - 12, 1; 1, 7.

⁶⁴³ "Lo Spirito del Signore riempie l'universo" (Sap 1, 7). Vedi su questi aspetti, M. Bordoni, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo*, 1: *Problemi di metodo*, Herder, PUL, Roma 1982, 184-186.

universale alla funzione di Cristo come Capo del cosmo. L'alleanza con Noè (che riprende quella adamitica iniziale) e i doni successivi diffusi da Dio per aiutare ogni uomo, sono manifestazioni dell'amore con il quale Dio ha amato la creazione, progettata e compiuta alla luce del suo Figlio. Cristo concentra in Sè il senso e la finalità della creazione e, mediante l'opera di salvezza, Egli non solo ha costituito la Chiesa come suo Corpo, ma ha anche istituito per il resto delle realtà create (umane e cosmiche) un rapporto che è garanzia e canale della benevolenza divina, un legame per cui queste realtà sono permanentemente soggette al suo influsso di salvezza. È questo il motivo di fondo per cui, da sempre, la creazione materiale fu benedetta in Noè e posta sin dai principio sotto il segno della grazia e della misericordia. Giovanni Paolo II lo ha espresso così: "L'incarnazione del Dio-Figlio significa l'assunzione all'unità con Dio non solo della natura umana, ma in essa, in un certo senso, di tutto ciò che è 'carne': di tutta l'umanità, di tutto il mondo visibile e materiale. L'incarnazione, dunque, ha anche un suo significato cosmico, una sua cosmica dimensione"⁶⁴⁴. Il mistero pasquale, poi, non fa che confermare e attuare efficacemente questa dimensione universale.

Certamente la salvezza non si ottiene per il solo fatto di esistere⁶⁴⁵, ma l'esistenza umana, pur nella condizione peccatrice di nascita (prima del Battesimo), è circondata dalla grazia di Dio che spinge ogni persona verso il destino di salvezza. Questa grazia, che non è ancora grazia di giustificazione dell'uomo e che non lo riveste di Cristo, è tuttavia sufficiente per mantenere aperto il destino salvifico dell'uomo fino al momento dell'incontro con il Salvatore. Essa si dispiega su ogni circostanza e attività dell'uomo⁶⁴⁶, e lo sorregge lungo il cammino della vita affinché egli possa riconoscere la presenza nel creato del mistero divino, e percepire i barlumi di Cristo che si riflettono negli spazi della vera umanità e della religiosità naturale. Veramente soltanto la grazia della giustificazione battesimale dona all'uomo la possibilità di vivere una vita filiale in ogni circostanza, e di convertire ogni retto percorso umano in una strada di santificazione e di gloria, ma ciò non significa che, al di

⁶⁴⁴ Giovanni Paolo II, Enc. *Dominum et Vivificantem*, n. 50.

⁶⁴⁵ La chiamata alla salvezza invece sì.

⁶⁴⁶ Vedi VIII, 3, b) 4.

fuori dell'incorporazione a Cristo nella Chiesa, le realtà create perdano ogni valore in ordine alla salvezza, perché - come abbiamo detto - Gesù ha conferito loro un tale valore con la sua Incarnazione. Sotto l'influsso attivo dello Spirito Santo, gli uomini che non hanno ancora trovato Gesù e il suo Vangelo, ma che si sforzano di vivere in modo retto la propria esistenza, rimangono volontariamente associati al mistero di Cristo Capo della creazione, e quindi aperti ad una salvezza che attende l'occasione di afferrarli⁶⁴⁷. Per questi uomini le circostanze della vita sono via e mezzo di una preparazione che diverrà "salvezza" al tempo opportuno⁶⁴⁸.

2. Dall'*incoatio salutis* all'incorporazione a Cristo.

Il riferimento al legame tra le opere buone compiute dai pagani e la salvezza, getta luce sul grande apprezzamento che la Chiesa ha sempre avuto per la "legge naturale". Essa è inclusa nella morale predicata da Gesù, e perciò è sempre presente nella prassi cristiana, ma per il pagano essa diventa il criterio fondamentale della vita retta e l'ambito in cui egli rende concreta la sua obbedienza al Creatore. Già S. Tommaso osservava che se qualcuno fosse nell'impossibilità di conoscere il Vangelo a motivo delle circostanze, ma "seguisse il comando della ragione naturale nella ricerca del bene e nella fuga dal male", Dio gli darebbe in modo soprannaturale ciò di cui ha bisogno per salvarsi⁶⁴⁹. E questa convinzione, maturata successivamente nella scuola di Salamanca e nei teologi gesuiti del dopo-Trento⁶⁵⁰, è stata ufficialmente accolta dal Magistero della Chiesa. Pio IX, volendo prevenire nei cristiani del suo tempo un esagerato ottimismo salvifico, asseriva tuttavia "che coloro che versano in una invincibile ignoranza circa la nostra santissima religione, ma che osservano con cura la legge naturale ed i suoi precetti, da Dio scolpiti nei cuori di tutti; che sono disposti ad obbedire a Dio e che conducono una vita onesta e retta, possono, con l'aiuto della luce e della

⁶⁴⁷ Ne abbiamo parlato in IV, 5 e VIII, 2 b) 4.

⁶⁴⁸ Vedi *in seguito* la discussione sul modo e sul momento della giustificazione dei non cristiani.

⁶⁴⁹ Cf. S. Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, q. 14, a. 11, ad. 1.

⁶⁵⁰ Cf. L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Grand séminaire, Toulouse 1934, pp. 258ss.

grazia divina, conseguire la vita eterna"⁶⁵¹. Basandosi su questi e su altri precedenti⁶⁵², il Concilio Vaticano II elaborò la dottrina del graduale ordinamento dei non-cristiani al popolo di Dio, a cominciare dai giudei⁶⁵³. Il disegno della salvezza abbraccia tutti gli uomini, il cui grado di conoscenza religiosa può variare sotto l'influsso di culture, mentalità e tradizioni. Perciò "quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa, e tuttavia cercano sinceramente Dio; e sotto l'influsso della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di Dio, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna". Inoltre, la divina Provvidenza non nega "gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che senza colpa da parte loro non sono ancora arrivati a una conoscenza esplicita di Dio, e si sforzano, non senza la grazia divina, di condurre una vita retta"⁶⁵⁴. In tutti questi testi, la ricerca sincera di Dio e lo sforzo per compiere la sua volontà manifestata nella legge morale naturale (così come essa è accessibile alla coscienza storica dell'uomo) hanno una certa valenza salvifica: sono atteggiamenti di vita retta che non danno di per sé la salvezza, ma costituiscono come la necessaria preparazione per riceverla. A nostro parere ciò è dovuto al fatto che, mediante questa disposizione della coscienza, essi, malgrado non arrivino a conoscere esplicitamente Cristo, si aprono però a quel influsso di salvezza per mezzo del quale Cristo, Capo dell'intero cosmo, conduce la creazione al suo traguardo. Una vita umana soggettivamente retta è sempre riflesso - per quanto a volte debole - dell'innocenza e della

⁶⁵¹ Ep. Enc. *Quanto conficiamur moerore*, 10-VIII-1863 (Dz-Sch, 2866).

⁶⁵² Sono rilevanti anche le affermazioni di Pio XII nell'Enciclica *Mystici Corporis* in cui egli non esclude dalla salvezza coloro che "sono ordinati al mistico corpo del Redentore" "da un certo inconsapevole desiderio e anelito" (Dz-Sch 3821). Questo Pontefice riconosce tuttavia la loro deficitaria situazione di salvezza rispetto ai membri della Chiesa. Durante il suo pontificato la dottrina della salvezza dei non-cristiani fu esposta con ampiezza nella *Lettera del S. Ufficio all'Arcivescovo di Boston*, 8-VIII-1949 (Dz-Sch 3866 - 3873).

⁶⁵³ "Quelli che non hanno ancora ricevuto il Vangelo, in vari modi sono ordinati al popolo di Dio. Per primo, quel popolo al quale furono dati i testamenti e le promesse e dal quale Cristo è nato secondo la carne (cf. Rom. 9, 4-5), popolo, in virtù della elezione, carissimo per ragione dei suoi padri: perché i doni e la chiamata di Dio sono senza pentimento (cf. Rom. 11, 28-29)" Cost. Dogm. *Lumen Gentium*, n. 16.

⁶⁵⁴ *Ibid.*

giustizia manifestate dalla vita di Gesù, e segno di docilità - per quanto a volte imperfetta - alla luce dello Spirito, e costituisce perciò una strada accessibile per l'azione redentrice di Cristo.

La precedenti affermazioni non chiariscono però sufficientemente la questione del modo e del momento della giustificazione dei pagani ben disposti ma ignoranti del Vangelo. Esse in realtà dimostrano soltanto l'esistenza di un rapporto tra la disposizione interiore a condurre una vita retta, che si manifesta poi nelle buone opere, e l'ottenimento della salvezza, cioè della grazia che giustifica e rende amici di Dio. Esse dicono che Dio dona la salvezza agli uomini di volontà retta. Ma la spiegazione della natura di questo rapporto resta alquanto generale, come pure resta vago il modo e il momento della giustificazione di tali persone.

La questione, in passato, è stata oggetto di dibattito tra i teologi e si può dire che sia tuttora irrisolta. Tra le principali vie adottate nel tentativo di elaborare una dottrina in materia, tre hanno maggiore importanza⁶⁵⁵, quella della grazia straordinaria, quella dell'atto o dell'opzione morale, e, infine, quella della tendenza naturale o mistica verso l'unione con Dio. L'idea fondante è la stessa per tutti questi sistemi, ovvero, che la volontà salvifica di Dio, essendo universale, deve poter raggiungere efficacemente ogni uomo. La via della grazia straordinaria è abbastanza radicata nella tradizione teologica. Essa parte dall'affermazione biblica che "senza la fede è impossibile essere graditi (a Dio); chi infatti s'accosta a Dio deve credere che egli esiste e che egli ricompensa coloro che lo cercano" (Eb 11, 6); perciò, in questa via, si discute su quale sia il minimo che un pagano deve credere per potersi salvare, e se, p. es., oltre a queste verità enunciate dalla lettera agli Ebrei si debba avere anche fede in Cristo; la soluzione in questo ultimo caso richiederebbe la collazione di una grazia straordinaria, come p. es. una rivelazione o una illuminazione interiore, che conduca il pagano a credere almeno il minimo necessario di verità, così da poter essere giustificato da Dio. La via dell'atto o dell'opzione morale non si basa tanto sul contenuto oggettivo della fede, quanto sull'obbedienza a Dio manifestata da una retta vita morale. Nella corretta scelta dei beni più importanti, l'uomo esercita la sua libertà, la quale può orientarsi adeguatamente solo con l'aiuto della grazia divina, data la presente condizione di peccato dell'umanità. Così l'uomo che segue questo impulso

⁶⁵⁵ Ci riferiamo qui a correnti di pensiero o modi d'impostare la questione, benché all'interno di ogni corrente gli autori possano divergere tra di loro nelle posizioni più concrete.

soprannaturale senza opporre resistenza, e realizza lo sforzo morale richiesto dal bene, è nelle condizioni di ricevere la giustificazione. In questa seconda via ci si chiede in quale o in quali momenti della vita ciò avvenga. S. Tommaso, nella *Summa di Teologia*, afferma che ogni uomo quando arriva all'età della ragione, cioè quando è capace di emettere un atto libero e responsabile, deve indirizzare la sua vita e i suoi atti verso il fine ultimo soprannaturale; questo sarebbe il primo momento in cui egli potrebbe e dovrebbe ricevere la remissione del peccato e la giustificazione⁶⁵⁶. Tuttavia, non tutti coloro che sostengono questa linea pensano che l'uomo possa e debba essere giustificato con il suo primo atto libero; gli autori più recenti preferiscono dare più peso all'atteggiamento o all'orientamento fondamentale mediante il quale l'uomo dirige a poco a poco il suo spirito verso Dio, o si orienta al servizio degli uomini, fino ad introdursi in una forma di vita sinceramente rivolta al bene⁶⁵⁷. In questa prospettiva, il momento della giustificazione si produce quando l'uomo arriva a maturare le giuste disposizioni spirituali alla grazia, il che spesso sarà frutto di un itinerario spirituale talvolta lungo. Infine, la ultima via privilegia la dimensione mistica insita nella condizione umana di immagine di Dio, per la quale l'uomo tende verso la conoscenza di Dio. Sulla base di alcune affermazioni dei Padri della Chiesa⁶⁵⁸ e dei santi dottori medievali⁶⁵⁹, la teologia degli inizi del secolo scorso ha molto studiato la tendenza dell'uomo verso Dio e il suo desiderio di incontrarlo. Questo slancio dinamico dell'anima umana potrebbe portare con sé le disposizioni opportune per essere giustificati, sia nel contesto della ricerca religiosa (o nell'atto pratico della religione), sia nell'ambito della ricerca del senso della propria esistenza e della comprensione del mondo⁶⁶⁰.

⁶⁵⁶ Cf. S. Tommaso d'Aquino, *Summa di Teologia*, I-II, q. 89, a. 6, ad 3°.

⁶⁵⁷ In questa linea Y.-M. Congar, *Vaste monde ma paroisse. Vérité et dimension du salut*, Témoinage Chrétien, Paris 1968, pp. 103ss. Cf. anche J. Maritain, *Raison et raisons*, Eglhoff, Paris 1947.

⁶⁵⁸ P. es: della distinzione fatta da Ireneo tra l'immagine e la somiglianza, con quest'ultima riferita al dinamico processo di divinizzazione dell'uomo per la grazia, e dell'espressione di Tertulliano "anima naturaliter christiana" (*De Testimonio animæ*, c. 6).

⁶⁵⁹ Cf. S. Tommaso d'Aquino, *Contra Gentes*, III, 50-53. Le persone hanno naturalmente il desiderio di conoscere la divina essenza (vedere Dio intellettualmente), ma tale desiderio non può essere soddisfatto con le proprie forze naturali.

⁶⁶⁰ Via preferita da vari teologi del XX secolo come H. de Lubac o K. Rahner, che però la intendono in modo piuttosto diverso tra loro.

Non è possibile, in questa sede, una discussione dettagliata di queste linee e delle varie posizioni. Il modo di giustificazione dei non-cristiani resta come abbiamo detto una questione aperta. A noi pare tuttavia che le vie precedenti non risolvano del tutto il problema. Certamente Dio può sempre compiere un miracolo per suscitare la fede in una persona, e può anche accordargli la giustificazione per l'elevata qualità della sua risposta morale o per l'intensità del suo desiderio unitivo verso di Lui. Che taluni possano essere giustificati in questo modo è plausibile. Si tratta però di capire se queste vie possono ritenersi o meno il modo abituale di salvezza per chi non è stato (o non è) in grado di conoscere la rivelazione cristiana. A nostro parere queste vie non riescono a dare ragione pienamente della serietà con cui Gesù ha predicato, e la Chiesa ha poi vissuto, la necessità di un'adesione esplicita e formale a Cristo per salvarsi, né dell'importanza con cui il Nuovo Testamento presenta il dono della giustificazione con la santità di vita che esso comporta. La tensione verso la rettitudine morale e la cura del rapporto con il sacro o il trascendente (indipendentemente dal modo in cui questo venga poi percepito dalla coscienza) sono senz'altro elementi importanti che devono avere un legame con la giustificazione, tuttavia è difficile attribuire loro un ruolo diretto in ordine ad essa, poiché sono realtà che si danno nell'uomo in modo naturale. Se queste disposizioni umane interne, pur sorrette dalla grazia, costituissero una specie di via ordinaria di giustificazione per i pagani, sarebbe difficile dare ragione della forza con cui gli scritti sacri parlano della necessità di aderire al Vangelo di Cristo e di battezzarsi, e dell'urgenza missionaria che la Chiesa ha manifestato sin dall'inizio. La logica cristiana richiede un'adesione al Vangelo purificante, incondizionata ed estrema, e la giustificazione susseguente origina un cambiamento radicale di vita: tutto ciò difficilmente si può trovare nell'orizzonte di una vita vissuta nel paganesimo. Spesso, pur guidato dalla "buona volontà", l'agire dei pagani è piuttosto diverso e lontano dal modello evangelico, e ciò non deve essere attribuito sempre alla colpa morale dei singoli individui ma anche, e spesso in modo decisivo, al peso dei condizionamenti culturali o delle abitudini sociali in cui si è inseriti sin dalla nascita (si pensi p. es. alla pratica della poligamia o ai riti dei sacrifici umani). Ammettere che, nonostante l'oggettiva lontananza di determinati comportamenti dai modelli proposti dal Vangelo, essi siano compatibili con la giustificazione, significherebbe aprire uno iato tra le due realtà, il dono della giustificazione e la santità di vita che esso richiede, e in fondo rendere difficilmente comprensibile il giusto rapporto tra esse. E neanche è soddisfacente l'altra alternativa, l'affermare cioè che, in questi casi di condotta oggettivamente lontana dal Vangelo, non si danno le condizioni per la salvezza e

si resta dunque nella dannazione, perché questi atteggiamenti possono apparire normali a coloro che sono nati e cresciuti in una tale cultura, e che hanno poche possibilità di metterla da soli in discussione. Se dunque non si vuole sostenere per i pagani una giustificazione priva di un vero mutamento spirituale di vita (conversione), e nemmeno affermare in loro una vita incapace di ricevere il dono della giustificazione, è necessario impostare la questione in modo diverso e cercare di esplorare altre vie.

Si potrebbe, forse, cercare una soluzione con base nei principi che abbiamo esposto sopra. Gli scritti del Nuovo Testamento trasmettono complessivamente l'idea che senza l'adesione esplicita al Vangelo non si ottenga ordinariamente la giustificazione, che questa sia l'effetto immediato dell'adesione a Cristo e che gli apostoli e la Chiesa debbano, per così dire, darsi da fare con urgenza per cercare di convertire il mondo a Cristo. È la fede in Gesù a lavare e a purificare i peccati⁶⁶¹, perciò senza di essa si è, in genere, nel peccato. La grazia che, come abbiamo detto, circonda la vita di ogni persona, non dovrebbe quindi tradursi ordinariamente nell'effettiva giustificazione dei pagani, ma dovrebbe spesso limitarsi all'ordine delle "grazie attuali". Di conseguenza, si dovrà ritenere "normale" che i non-cristiani arrivino alla conclusione della loro vita senza aver ricevuto il dono della giustificazione. Allora, come è possibile la salvezza per loro se non sono stati mondati dalla colpa originale? Possono forse, dopo la morte, essere rivestiti di Cristo, resi giusti e figli di Dio? Sarebbe una possibilità da esplorare. Prima della loro morte, la grazia di Cristo lavora già invisibilmente nei loro cuori⁶⁶² sotto forma di luci e di aiuti che vengono dallo Spirito di Cristo, e che sono il modo concreto per Gesù di esercitare la sua Capitalità sui non-cristiani. Questo lavoro della grazia mira ad avvicinare l'uomo alla fede che giustifica, in modo che egli possa condurre una vita non contraria alla volontà di Dio, ma obbediente alla voce della coscienza e, attraverso essa, al Creatore. Come abbiamo già spiegato tutto ciò ha un certo valore di salvezza, dovuto al contatto che Gesù ha instaurato con ogni esistenza umana. E non solo la vita dell'uomo ma anche la sua morte ha un valore di salvezza perché è stata anch'essa assunta da Cristo. Con la sua morte Gesù ha introdotto la grazia nella dimora dei morti, e questo è il senso principale del mistero cristologico della discesa agli inferi⁶⁶³.

⁶⁶¹ Cf. Gv 20, 31; 1 Cor 15, 17.

⁶⁶² Cf. Cost. Past. *Gaudium et Spes*, 22.

⁶⁶³ Gesù non ha assunto solo la vita umana, ma anche la morte: egli è stato sepolto ed è disceso nello *sheol* e questa discesa è la causa della presenza della grazia e

L'anima separata, quindi, resta sotto la grazia di Cristo anche nell'evento dell'immediato dopo-morte che è il giudizio particolare. Premesso che trovi in lui rette disposizioni, non potrebbe questa grazia - che rivela al pagano morto la consapevolezza del mistero di Cristo⁶⁶⁴- operare il suo inserimento nel mistero pasquale? In altre parole: per coloro che si sono sforzati di condurre una vita retta, la condizione di "morto che si presenta a Cristo per il giudizio" non potrebbe avere certa somiglianza con quella del cristiano che si presenta (a Cristo) per il Battesimo? In questo caso, l'incontro con Cristo rappresentato dal giudizio particolare sarebbe per loro il momento di mettere a frutto le disposizioni per la salvezza maturate durante la vita⁶⁶⁵. Sulla base delle loro disposizioni morali, essi potrebbero essere allora rivestiti di Cristo e ottenere la visione di Dio, perché questi doni potranno già fruttificare in una vita coerente di adozione filiale, di lode e di gloria alla Trinità. Si tratta tuttavia solo di ipotesi di lavoro, che hanno bisogno di studi più approfonditi.

I principi cristologici sopra esposti possono anche far luce su un'altra questione difficile, quella della salvezza dei bambini morti senza il Battesimo. Si tratta anche in questo caso di una questione discussa. Fino ad epoca molto recente si sosteneva la dottrina dell'esistenza di un limbo per i bambini e, in genere, per coloro che morivano senza pervenire all'uso della ragione. Il recente Catechismo della Chiesa Cattolica non ha accolto però tale soluzione e, seguendo formule già usate nella liturgia, si è limitato a dire che "ai bambini morti senza Battesimo, la Chiesa non può che affidarli alla misericordia di Dio, come appunto fa nel rito dei funerali per loro. Infatti, la grande misericordia di Dio che vuole salvi tutti gli uomini (cf. 1 Tm 2, 5) e la tenerezza di Gesù verso i bambini, che gli ha fatto dire: 'Lasciate che i bambini vengano a me e non glielo impedite' (Mc 10,14), ci consentono di sperare che vi sia una via di salvezza per i bambini morti senza Battesimo"⁶⁶⁶.

dello Spirito di Dio nella dimora dei morti. Per questo mistero, la morte, anziché essere detenzione e carcere per l'uomo, è passaggio di grazia per coloro che si salvano.

⁶⁶⁴ E comporta dunque un "contatto" spirituale con Gesù Cristo.

⁶⁶⁵ Non però di maturarne altre poiché, invece, dopo la morte non sono più possibili modificazioni morali della volontà. Cf. CCC 1021-1022.

⁶⁶⁶ CCC 1261. Il testo era già presente nell'*Istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede sul Battesimo dei Bambini*, 20-X-1980. Prima ancora, nell'*Ordo exsequiarum*, Romae, 15 augusti 1969, era stato contemplato il caso dei bambini morti senza il Battesimo (cf. nn. 82, 231, 237). Attualmente il tema è allo studio della

Questa speranza di salvezza non è del tutto priva di fondamenti teologici. Questi bambini potrebbero beneficiare del fatto che la vita e la morte umana sono circondate da salvezza e grazia. Certamente, nel loro caso, manca il riscontro delle disposizioni umane con cui gli adulti si presentano al giudizio dei morti. Manca qui, per così dire, la materia del giudizio. Tuttavia in questi casi, poiché la grazia è più potente del peccato⁶⁶⁷, poiché essi sono circondati dalla grazia sia come vivi che come morti, e poiché come esseri umani hanno una certa fratellanza con Cristo e con i santi, potrebbero ottenere la salvezza. La bontà pura e misericordiosa di Dio, la lotta di Cristo e dei santi, e la voce della Chiesa che confesserebbe la fede a nome loro (come avviene nel rito del Battesimo dei bambini), sarebbero all'origine della loro felicità eterna.

Si potrebbe obiettare che una tale soluzione sembra relativizzare il valore del Battesimo dei neonati se, in fin dei conti, anche i bambini morti senza di esso si salvano lo stesso. A nostro parere è importante tenere presente che, da una parte, il Battesimo porta con sé una certezza di salvezza che in mancanza del Battesimo difficilmente si potrà avere. Infatti la speranza nella salvezza dei bimbi non battezzati è diversa della certezza di salvezza che possiamo avere per i battezzati. Inoltre ricevere il Battesimo è sempre un dono immenso che si traduce in frutti di salvezza. Nel bambino battezzato, lo Spirito Santo è unito all'anima e la fa crescere in modo misterioso. Un bimbo che muore con il Battesimo è già incorporato a Cristo e si presenta come tale al giudizio. È figlio di Maria, fratello o sorella dei santi, e può contare di diritto sulla loro intercessione e sull'efficacia dei suffragi offerti dalla Chiesa mediante il sacrificio eucaristico e le orazioni esequiali. Per tutto ciò, la sua capacità di amare Dio è accresciuta e lo sono anche la sua felicità nella vita eterna e la gratitudine verso gli altri membri del corpo mistico. Bastano questi motivi per conferire il Battesimo ai bambini il prima possibile.

iii) I non-cristiani e la necessità della Chiesa e del Battesimo per la salvezza.

La dottrina del Concilio Vaticano II sulla possibilità della salvezza per coloro che non hanno potuto conoscere Cristo ha dei precedenti biblici e patristici. Nel discorso tenuto presso la casa del centurione

Commissione Teologica Internazionale.

⁶⁶⁷ Cf. Rm 5, 20.

Cornelio, S. Pietro disse: "In verità sto rendendomi conto che Dio non fa preferenze di persone, ma chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque popolo appartenga, è a lui accetto" (At. 10, 34-35). E qualcosa di simile disse S. Paolo nella lettera ai Romani: "Se dunque chi non è circonciso osserva le prescrizioni della legge, la sua non circoncisione non gli verrà forse contata come circoncisione? (...) Perché infatti, Giudeo non è chi appare tale all'esterno, e la circoncisione non è quella visibile nella carne; ma Giudeo è colui che lo è interiormente e la circoncisione è quella del cuore..." (Rm 3, 26.28). In questi testi si riconosce una giustizia delle opere e dei cuori che non coincide esattamente con la delimitazione visibile ed esterna di coloro che appartengono al popolo d'Israele; si riconosce in sostanza la possibilità di una bontà interiore dell'uomo che non ha precisi confini religiosi o etnici. Si tratta di una esperienza fatta anche dai Padri della Chiesa che hanno vissuto a contatto con popoli ancora non evangelizzati e hanno spesso incontrato persone la cui vita possedeva quella qualità spirituale e morale, quella sincera pietà religiosa, che non poteva che essere gradita agli occhi di Dio. Ireneo p. es. affermava: "Gesù Cristo non è venuto soltanto per quelli che hanno creduto in lui a partire da Tiberio Cesare, né il Padre ha esercitato la sua provvidenza solo per gli uomini di adesso, ma assolutamente per tutti gli uomini che sin dall'inizio, secondo la loro capacità e nella loro epoca, hanno temuto e amato Dio, si sono comportati con giustizia e santità verso il prossimo ed hanno desiderato di vedere Cristo e di udire la sua voce"⁶⁶⁸. E affermazioni simili si trovano in S. Giustino martire, Clemente Alessandrino e Giovanni Crisostomo⁶⁶⁹. Questi scrittori e Padri riconoscevano dunque un'azione divina che si estendeva al di là dei cristiani professi e faceva sì che alcuni, pur non appartenendo formalmente alla Chiesa, sembravano appartenervi con il cuore.

⁶⁶⁸ *Adversus Haereses*, 4, 22, 2 (Bellini, p. 356). Il testo continua: "Perciò tutti questi, alla sua seconda venuta li risveglierà e li farà alzare prima di tutti gli altri, cioè quelli che saranno giudicati, e li collocherà nel suo regno".

⁶⁶⁹ Cf. per Giustino: *Dialogo con Trifone* 45 (FC 6, 215) e *Prima Apologia*, 46 (FC 6, 83-84); per Clemente: *Stromata* 7, 2 (PG 9, 409-410); per il Crisostomo: *Omelia su Giovanni*, 8 (PG 59, 67-68).

Allo stesso tempo è convinzione universale della Scrittura e dei Padri che la venuta di Gesù si pone nel quadro della chiamata alla conversione al Vangelo per la remissione dei peccati e la giustificazione. Nel finale del Vangelo di Marco, Gesù dice ai discepoli: "Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo ad ogni creatura. Chi crederà e sarà battezzato sarà salvo, ma chi non crederà sarà condannato" (Mc 16, 15-16). E ciò perché come dice il libro degli Atti: "in nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati" (At 4, 12). È dunque convinzione del Nuovo Testamento che fuori di Cristo e dal suo Vangelo non c'è la salvezza; e che perciò la missione evangelizzatrice della Chiesa è necessaria ed urgente.

Questa duplice convinzione è all'origine di una certa fluttuazione ed ambiguità lungo la storia della questione teologica sulla salvezza dei non-cristiani. Poiché la rivelazione insiste molto sul secondo aspetto e lascia per così dire il primo all'esperienza e alla considerazione dell'uomo, è possibile che quest'ultimo sia a poco a poco messo in dubbio o ignorato. In questo caso si potrebbe arrivare a considerare la salvezza come qualcosa che riguarda solo i cristiani, ed identificare i salvati con gli appartenenti alla Chiesa per il Battesimo e per la vita di grazia. Tale fu l'errore di Fr. L. Feeney S. J. verso la metà del secolo scorso⁶⁷⁰. Egli, prendendo spunto da alcune dichiarazioni dei Papi e dei Concili sulla necessità di appartenere alla Chiesa per essere salvati, finì per considerare eretico chi riteneva possibile la salvezza dei non battezzati. La sua posizione fu però respinta dal Magistero della Chiesa ed egli fu scomunicato⁶⁷¹; tuttavia, pochi anni prima della sua morte, avvenuta nel 1978, il padre gesuita si riconciliò con la Chiesa. In verità, il Magistero ecclesiastico ha insistito sulla necessità dell'appartenenza alla Chiesa per essere salvati, ma non ne ha tratto motivo per proclamare autorevolmente l'esclusione della salvezza per i pagani. Le due convinzioni possono essere armonizzate mediante l'idea della partecipazione, cioè supponendo che Dio chiami tutti all'adesione al Vangelo, ma che, finché tale adesione non è moralmente possibile, Egli concede agli uomini una certa partecipazione a Cristo e al suo

⁶⁷⁰ Cf. *Lettera del S. Ufficio all'arcivescovo di Boston*, 8-VIII-1949 (Dz-Sch 3866-3873).

⁶⁷¹ Cf. *ibid.* Fu scomunicato il 4 febbraio 1953.

Vangelo⁶⁷². Di conseguenza, per noi uomini (*quoad nos*), la linea di confine tra coloro che sono graditi a Dio e coloro che, invece, non lo sono, non può essere tracciata con precisione e non coincide necessariamente con le appartenenze visibili e sacramentali.

Un aiuto per spiegare tutto ciò viene dal significato dell'antica locuzione: *extra Ecclesiam nulla salus*⁶⁷³. Poiché solo Cristo è il Salvatore, ogni uomo che si salva lo fa per la sua unione con Cristo. Ma il corpo di coloro che sono uniti a Cristo è la Chiesa, sua unica Sposa, per cui è vero che fuori della Chiesa non c'è salvezza⁶⁷⁴. Ciò non significa tuttavia che i non-battezzati non possano essere salvati, perché Dio può giustificarli e legarli alla Chiesa in modo misterioso, per la grazia. Anche di loro si può dire allora che "appartengono", almeno in un certo senso, alla Chiesa⁶⁷⁵.

⁶⁷² Il tema ammette una linea di sviluppo alla luce del principio paolino che "i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili" (Rm 11, 29). Ogni uomo è sotto qualcuna delle alleanze stabilite da Dio con l'umanità, sia pure sotto quella noaifica, e perciò ciascuno resta chiamato alla salvezza. Egli può ottenere questa grazia in base alle promesse divine operanti sotto ogni alleanza, le quali ricevono forza e validità dall'opera di Cristo.

⁶⁷³ La formula si trova già in Origene, il quale parlando della Chiesa come "casa della salvezza" afferma: "Se qualcuno di questo popolo (tra i pagani) vuole essere salvo lasciatelo entrare affinché possa trovare la salvezza. Lasciatelo entrare in questa casa nella quale il sangue di Cristo è segno di redenzione... Così che nessuno s'inganni: fuori di questa casa, cioè, fuori della Chiesa nessuno si salva. Se qualcuno esce è responsabile della sua propria morte" *Hom. in Jesu Nave*, 3, 5 (PG 12, 841-842). Traduzione nostra.

⁶⁷⁴ "Perché come può uno che non è con la Sposa di Cristo e nella sua Chiesa essere con Cristo?" S. Cipriano *Epist.* 52,1.

⁶⁷⁵ È in questo modo misterioso che i santi delle precedenti generazioni sono appartenuti alla Chiesa, come afferma Origene: "non crediate che la Sposa, cioè la Chiesa, esista soltanto dalla venuta del Salvatore nella carne; essa esiste dall'inizio del genere umano, anzi fin dalla creazione del mondo; o meglio, e S. Paolo ne è garante, prima ancora della stessa creazione del mondo. L'Apostolo dice infatti: 'Egli ci ha scelti nel Cristo prima della creazione del mondo perché noi fossimo santi ed immacolati al suo cospetto, predestinandoci nell'amore all'adorazione del Figlio'. Ed è scritto nei Salmi: 'Ricordatevi, o Signore della vostra Chiesa che avete riunito fin dall'inizio'. Le prime fondamenta della Chiesa sono state dunque poste fin dal principio. Per questo l'Apostolo dice ancora che la Chiesa è fondata non soltanto sugli Apostoli ma anche sui Profeti, e Adamo stesso è annoverato tra i profeti". *In Cant. comm.*, 1, 11. Prendiamo la traduzione da H. De Lubac, *Meditazioni sulla Chiesa*, Paoline, Milano 1955, p. 68.

L'espressione "non c'è salvezza fuori della Chiesa" significa allora due cose contemporaneamente: da una parte che la Chiesa è il grande mistero della riunione di tutti i salvati (e in questo senso ci può essere salvezza al di fuori *dei confini visibili della Chiesa*, cioè del *coetus* comprendente coloro che hanno ricevuto il sacramento del Battesimo, ma non ci può essere al di fuori *della Chiesa*). Dall'altra, che chi viene a conoscenza della verità rivelata e rifiuta tuttavia di appartenere alla Chiesa non si potrà salvare, perché in quelle condizioni "non avrà parte con Cristo"⁶⁷⁶, il Salvatore unico e universale. Chi esclude se stesso dalla Chiesa resta senza la via di salvezza che è Cristo.

La possibilità della salvezza dei non cristiani pone tuttavia seri interrogativi nell'ambito dell'evangelizzazione. Se si è convinti che solo divenendo cristiano per il Battesimo l'uomo ha accesso alla salvezza definitiva e gloriosa, appare naturale lo zelo e l'urgenza con cui la Chiesa, sulla scia di Cristo, ha intrapreso l'evangelizzazione del mondo. Ma se, al contrario, si ritiene che anche i pagani si possano salvare, non si toglie in fondo urgenza all'evangelizzazione? E non si rischia di indebolire la serietà del messaggio cristiano? In quest'ultima ipotesi bisogna riconoscere che l'atteggiamento psicologico del messaggero del Vangelo può essere più rilassato. Ma, in realtà, non c'è veramente motivo per un affievolimento dell'impegno missionario della Chiesa. Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Redemptoris Missio* risponde così all'obiezione sopra riportata: "All'interrogativo: perché la missione? noi rispondiamo con la fede e con l'esperienza della chiesa che aprirsi all'amore di Cristo è la vera liberazione. In lui, soltanto in lui siamo liberati da ogni alienazione e smarrimento, dalla schiavitù al potere del peccato e della morte. (...) La novità di vita in lui è la 'buona novella' per l'uomo di tutti i tempi: a essa tutti gli uomini sono chiamati e destinati. Tutti di fatto la cercano, anche se a volte in modo confuso, e hanno il diritto di conoscere il valore di tale dono e di accedervi"⁶⁷⁷.

C'è dunque un motivo di fondo che è legato al nucleo costitutivo dell'uomo, alla sua natura, e che spinge all'evangelizzazione. Creato ad immagine di Dio, l'uomo è un essere personale con quanto ciò comporta

⁶⁷⁶ Cf. Gv 13, 8.

⁶⁷⁷ Enc. *Redemptoris Missio*, n. 11.

di trascendenza, libertà e apertura a Dio e agli altri, e di possibilità di conoscere la verità e di realizzare il bene. Inserito nella storia, egli può orientare la propria vita secondo criteri di comunione e di crescita, benché nella condizione del peccato tutto ciò sia spesso oscuro e faticoso, e l'uomo da solo non sia in grado di realizzare quel senso per il quale fu creato. In realtà, come afferma il Concilio Vaticano II, "solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo"⁶⁷⁸. Gesù è la luce del mondo, Colui che illumina il senso di ogni realtà secondo la mente del Dio Padre e Creatore. Solo partendo da Cristo l'uomo è in grado di vivere la sua vocazione, quella che dà ragione della sua esistenza. Solo Cristo, vita del mondo, comunica all'uomo la forza e la novità divina che gli permettono di trascendere per sempre i limiti della carne e della storia. Perciò, la conoscenza e la sequela di Cristo sono di fondamentale importanza per gli uomini, sia nel presente che nel futuro escatologico. L'evangelizzazione è dunque un'opera di giustizia nei confronti di tutti, non-cristiani compresi, affinché anche loro possano collaborare con Cristo e, servendolo, giungano alla pienezza di felicità e di gloria.

b) La cooperazione dell'uomo nell'opera di salvezza.

La partecipazione ai benefici salvifici dell'opera di Cristo non esaurisce il rapporto dell'uomo con l'opera di salvezza. L'uomo non è un mero destinatario dei doni divini e il suo ruolo non si esaurisce nel puro ricevere, perché, infatti, la grazia che lo salva lo pone anche nelle condizioni di cooperare nell'opera di salvezza.

L'idea che l'uomo abbia un ruolo attivo nel disegno salvifico di Dio è profondamente radicata nella Rivelazione. L'Antico Testamento ha ben presente la responsabilità di alcuni uomini nella salvezza, la quale viene tramandata attraverso le storie delle grandi figure dei patriarchi e dei profeti, ma anche di eroi e di eroine, destinati da Dio ad una missione salvifica riguardante in ultimo termine Israele. Queste avventure rappresentano solo la base più evidente di un filone che percorre l'intera rivelazione per sottolineare sia la responsabilità dell'uomo per accogliere

⁶⁷⁸ Cost. Past. *Gaudium et Spes*, n. 22.

la Parola divina che la disponibilità a lui richiesta per intraprendere i progetti di Dio. Tutto ciò trova nell'idea di Alleanza l'adeguato quadro ermeneutico: infatti, ogni israelita non è soltanto destinatario della Volontà divina manifestata in ogni Patto, ma è anche responsabile della sua fedele attuazione, è chiamato a testimoniare personalmente la sua fede e a tramandarla alle generazioni successive. Nella misura in cui la Sacra Scrittura descrive con maggiore ampiezza gli scenari dell'azione salvifica e creatrice di Dio, gli orizzonti si allargano e si mette in evidenza il fondamento di questa capacità dell'uomo: essa appare ultimamente radicata nell'amore del Creatore e nella sua decisione di plasmare l'uomo a Sua propria immagine (a). Tuttavia, solo con l'insegnamento di Gesù e con la sua vita viene definitivamente a galla il contenuto profondo racchiuso in questa immagine: la capacità umana di servire filialmente Dio per attuare una missione di salvezza. La via scelta da Dio per la redenzione e la ulteriore costituzione della Chiesa sono la prova definitiva del fatto che Dio ha voluto un'umanità non solo salvata ma attivamente impegnata nella diffusione della salvezza (b).

(a) Dio costituì l'uomo a Sua propria immagine e lo dotò di carattere personale perché lo voleva in grado di poter rispondere alla Sua amicizia. Come persona, l'uomo ha ricevuto dal Creatore un certo ambito di dominio, che comprende prima di tutto se stesso, perché, tramite la libertà, egli è responsabile della propria vita e del proprio destino, e abbraccia poi la realtà esterna a lui: le altre persone, le comunità umane, e l'habitat in cui vive: il mondo. Dio, infatti, non volle creare un mondo già completo e perfetto, lo fece, al contrario, "in stato di via", aperto a ulteriori sviluppi e al progresso. I primi capitoli della Genesi mostrano che Egli affidò originariamente all'uomo il compito di sviluppare e perfezionare il mondo creato, mediante le dimensioni fondamentali della famiglia, della società e del lavoro⁶⁷⁹. In qualche modo l'uomo fu così associato alla creazione divina, divenne collaboratore di Dio per condurre le creature al destino ultimo, e fu chiamato a una particolare vicinanza con il Creatore stesso. Tuttavia, questa collaborazione venne meno sin dall'inizio a causa del peccato,

⁶⁷⁹ Ciò si deduce chiaramente dai due primi capitoli del libro della Genesi, che presentano i vari comandamenti che Dio dà alla prima coppia, tra cui: "siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra, soggiogatela" (Gn. 1, 28ss).

perché la rottura introdotta da quest'ultimo nel rapporto con Dio tolse all'uomo quei doni e quelle capacità che gli erano necessari per un'opera così eccellente. Di fatto, essa doveva avvenire secondo le intenzioni del Creatore e nel rispetto delle leggi inscritte nel cosmo creato, ma ciò non fu più possibile dopo la caduta e in conseguenza di questa.

(b) L'opera salvifica di Cristo è la via di uscita da quella situazione. Essa ridona alla creazione il suo posto nell'amore divino e la riconduce al suo destino di gloria. Per descrivere quest'opera abbiamo insistito sull'uso del termine "*ripresa*", per sottolineare che si tratta di un ristabilimento del progetto originario, di un'azione che non cancella la storia precedente dell'umanità, che non dimentica semplicemente la storia del peccato, ma che la continua sotto la forma di ricapitolazione e di un nuovo inserimento dell'uomo nell'amore paterno di Dio. La ripresa che Cristo fa dell'uomo, il suo rifacimento, è anche riapertura della capacità di cooperare al disegno divino di salvezza⁶⁸⁰. Certo, la collaborazione umana non è più quella originaria, quella della creatura innocente uscita dalle mani di Dio, ma è quella dell'uomo redento, cioè, di chi porta ancora i segni del male, ma ha anche l'esperienza dell'amore di Dio e del superamento del peccato in Cristo Gesù, nei suoi misteri e nella sua Pasqua. In questa nuova condizione di peccatore-redento avviene attualmente la cooperazione dell'uomo con Dio.

La dimensione e la portata della cooperazione dell'uomo alla salvezza sono state storicamente distorte laddove non si è riusciti ad avere una sintesi equilibrata sul reale danno antropologico introdotto dal peccato originale. Sottovalutando l'influsso del peccato originale, i vari pelagianesimi tendono a pensare l'apporto umano in termini di sola natura, di buona volontà e di sforzo morale per assecondare le leggi del creatore. Una concezione per certi versi simile si trova successivamente nel razionalismo e nelle correnti deistiche che vedono nella ragione la forza decisiva per il compimento dell'uomo e del mondo, e propugnano l'emancipazione dell'uomo da qualsiasi asservimento, compreso quello religioso. In realtà, ciò che permette all'uomo di integrare le sue potenzialità e capacità naturali nel progetto salvifico di Dio è la forza della Redenzione di Cristo, quella che si rivela nella sua Croce-Risurrezione. Senza la

⁶⁸⁰ Ne abbiamo parlato brevemente nella sezione IV, 2, c).

grazia che risana, l'uomo rimane incapace di imboccare le giuste direzioni e di impegnarsi nelle opere richieste dal Vangelo.

Non si può tuttavia prendere la direzione opposta a quella precedente, e ridurre il ruolo della natura umana in misura tale da fare dell'uomo, pur sotto il regime della grazia giustificante, un soggetto incapace di collaborare con Dio. Tale è il percorso compiuto in ambito protestante per un'esagerata percezione del danno antropologico causato dal peccato. L'uomo, persa definitivamente la sua condizione d'immagine di Dio, non potrebbe essere altro che muto depositario del favore di Dio, destinatario chiuso di una grazia che non lo tocca né lo trasforma. Nella visione riformata, la grazia non è diretta a restituire all'uomo la giustizia e la santità, ma gli fa soltanto percepire la misericordia divina; per cui l'uomo rimane perverso davanti a Dio, peccatore irrimediabile, seppure dichiarato giusto per sovrana disposizione divina. Ma in questa concezione l'uomo finisce per diventare passivo nell'ambito della salvezza e per sparire in quanto uomo; egli non gioca in fondo nessun ruolo né possiede alcun compito. Non lo pensava così S. Paolo quando esortava i cristiani a lottare per essere santi: "Non sapete che nelle corse allo stadio tutti corrono, ma uno solo conquista il premio? Correte anche voi in modo da conquistarlo! Però ogni atleta è temperante in tutto; essi lo fanno per ottenere una corona corruttibile, noi invece una incorruttibile. Io dunque corro, ma non come chi è senza mèta; faccio il pugilato, ma non come chi batte l'aria, anzi tratto duramente il mio corpo e lo trascino in schiavitù perché non succeda che dopo avere predicato agli altri, venga io stesso squalificato" (1Cor 9, 24-27).

4. *La salvezza cristiana tra storia e consumazione*

a) *La salvezza nel tempo cristiano.*

La fede in Gesù Cristo, professata dalla Chiesa e celebrata nei sacramenti, rende l'uomo partecipe dei benefici della salvezza. La sua condizione di aggraziato tuttavia non lo toglie dal mondo né lo dissocia dalla storia, ma lascia che continui a condividere con gli altri uomini le circostanze e le determinazioni storiche proprie dell'umana esistenza. Concretamente egli continua ad essere inserito nel tessuto della società e delle comunità umane, e il suo sviluppo come persona individuale e come essere sociale si esplica tramite quella pluralità di dimensioni (la famiglia, il lavoro, la cultura...) che sono intrinseche al camminare

terreno dell'uomo. Poiché, con la potenza dei benefici ricevuti, il cristiano può santificare la sua vita, ciò non potrà non avere influsso sulla sua attività e, dunque, sul mondo e sulla società. Un influsso che si verifica anche nella direzione contraria, giacché il mondo circostante con le sue realizzazioni e i suoi dinamismi è sempre attivo nel comunicare i suoi valori e le sue carenze.

Ma come valutare questo influsso reciproco tra cristiano e il mondo? Si può parlare di una missione del cristiano nei confronti del mondo, oppure si tratta di due grandezze opposte che sono necessariamente in conflitto tra di loro? E se non è così, quale è la giusta relazione che il cristiano deve intrattenere con il mondo, con le sue strutture, le sue istituzioni, e con le realtà di vario tipo che in ogni epoca della storia danno ad esso una figura e un volto? Per rispondere a queste domande, evitando equivoci, è necessario chiedersi innanzitutto cosa si intenda per "mondo". È noto che questo concetto ha, nella Sacra Scrittura, una certa ambivalenza⁶⁸¹, derivata dalla pluralità di significati che esso possiede. Da una parte, il mondo è l'universo, l'insieme delle creature di Dio - e da questa prospettiva esso rivela, nell'ordine e nella stabilità che lo caratterizzano, la gloria e la maestà del Creatore -; dall'altra, il mondo è riferito alla terra, all'ambito in cui si svolge la vita umana e, perciò, all'ambiente tipico del vivere e dell'operare dell'uomo: è "mondo degli uomini"; infine, poiché nell'attuale condizione della storia questo ambiente si presenta spesso carico di ingiustizia e di opposizione a Cristo, il mondo è anche visto come umanità caduta e schiava del peccato, come collettività che segue i propri istinti perversi. Quest'ultimo significato prevale negli scritti neotestamentari, nei quali, tuttavia, non manca la presenza delle altre accezioni. I vari significati sono, ad ogni modo, strettamente collegati tra di loro, si riferiscono alla stessa realtà ma da diverse prospettive e con accenti vari (cosmico, antropologico, soteriologico). Nel loro insieme chiamano "mondo" la sede della vita umana in tutte le sue forme e manifestazioni, l'umanità, con la pluralità

⁶⁸¹ Cf. J. Guhri, Voce *Mondo* in E. Beyreuther - L. Coenen - H. Bietenhard (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1980, pp. 1017-1022; J. L. Illanes, *Hacia una comprensión cristiana del mundo* in ID., *Cristianismo, historia, mundo*, Eunsa, Pamplona 1973, pp. 171-204.

dei fenomeni ad essa collegati. È in questo senso che noi adoperiamo qui il termine.

Il mondo così inteso è una realtà ambivalente: buona, da una parte, per la sua origine nel Creatore, e perché è stata amata da Dio tanto da inviare ad esso il Figlio; cattiva e corrotta, dall'altra, per l'ingiusto volere degli uomini che genera poi forze e sistemi di opposizione a Cristo e all'amore di Dio⁶⁸². Per questa ambivalenza, il rapporto del cristiano con il mondo ha sempre un doppio registro. Il mondo è l'oggetto dell'amore e della predilezione divina, il destinatario della salvezza, ed è perciò una realtà da amare. Gesù è venuto nel mondo e ne è diventato parte per salvarlo. In questo senso il cristiano ha una missione verso il mondo, quella di diffondere in esso la salvezza di Cristo, di introdurvi il Vangelo con la sua parola e la sua testimonianza⁶⁸³. Di più: se, come abbiamo detto, l'uomo fu chiamato a cooperare con Dio nel disegno, se il mondo gli fu affidato originariamente dal Creatore, la Redenzione gli ridona questo compito che il peccato aveva deturpato, e lo rende capace di portarlo avanti. L'uomo redento ha perciò una particolare responsabilità nei confronti del mondo, sta a lui cercare di ordinarlo secondo Dio, e perciò egli deve orientare la propria vita e attività in modo tale che la città temporale possa, per quanto dipende da lui, essere retta dai criteri di giustizia e di carità insegnati da Gesù. L'amore e la responsabilità verso il mondo chiamano dunque, nella coscienza del cristiano, a vivere con impegno e profondità il rapporto con il mondo, a impregnare di spirito cristiano gli ambienti sociali e culturali, le istituzioni e le varie forme di organizzazione comunitaria, e ad avere un genuino interesse per tutto quanto è umano⁶⁸⁴. Ma, d'altra parte, questo amore non significa acritica

⁶⁸² Un altro significato, elaborato in epoche più recenti, vede nel mondo la città secolare, cioè l'insieme di compiti e impegni propri della vita comune degli uomini in quanto influiscono sulla vita cristiana.

⁶⁸³ Così afferma S. Paolo: "Siano rese grazie a Dio, il quale ci fa partecipare al suo trionfo in Cristo e diffonde per mezzo nostro il profumo della sua conoscenza nel mondo intero!" (2Cor 2, 14).

⁶⁸⁴ Resta esemplare l'inizio della Cost. Past. *Gaudium et Spes*, che afferma che: "Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore" (n. 1).

accettazione del mondo e di quanto esso produce e divulga. Il mondo, per il cristiano, è ambito da salvare e da riportare a Dio; egli certamente apprezza quando di buono c'è nel mondo, ma non si dimentica la violenza e la forza di distruzione spirituale e morale presenti in esso, perciò il cristiano ha un atteggiamento vigile nei confronti del mondo, vive in esso ma distaccato dalla peccaminosità che vi si trova, non si lascia "mondanizzare", confondere con il mondo, perché allora perderebbe la specificità cristiana e non potrebbe più trasmettere la salvezza⁶⁸⁵. Per vocazione il cristiano è sale e luce del mondo e, per non perdere questa condizione, egli deve evitare la corruzione presente negli ambienti alieni all'amore di Cristo e alla sua opera⁶⁸⁶.

b) *Valore e permanenza della storia redenta.*

Tuttavia ci si potrebbe chiedere se questa azione del cristiano per ordinare il mondo secondo Dio abbia valore soltanto in ordine all'adempimento del proprio destino di salvezza, oppure coinvolga anche il mondo con le varie realtà che lo compongono, nel senso che il mondo sia, esso stesso, beneficiario della salvezza cristiana.

La questione del valore del mondo e del suo rapporto con la salvezza cristiana è stata oggetto di riflessione in epoche passate e

⁶⁸⁵ E questa fusione acritica con il mondo che l'evangelista Giovanni vuole evitare quando ammonisce i cristiani in una delle sue lettere: "Non amate né il mondo, né le cose del mondo! Se uno ama il mondo, l'amore del Padre non è in lui; perché tutto quello che è nel mondo, la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita, non viene dal Padre, ma dal mondo" (1 Gv 2, 15-17).

⁶⁸⁶ Cf. Mt. 9, 50. Proprio per questa ambivalenza, l'amore cristiano per la salvezza del mondo può manifestarsi con differenti accenti. Esso prenderà sovente la forma dell'impegno cristiano nel mondo, nelle sue strutture e istituzioni, per contribuire a un loro ordinamento secondo Dio, ma può anche configurarsi con una forma diversa: come distacco palese e pubblico dal mondo e dalle sue realizzazioni concrete, per evidenziare la priorità della grazia che redime il mondo e la condizione fugace e peritura del mondo irredento. I due atteggiamenti sono complementari e rispecchiano il messaggio della Chiesa nei confronti del mondo. Il primo compito è caratteristico della condizione laicale, mentre il secondo ha dato vita alle varie forme di *contemptus mundi* che hanno storicamente caratterizzato la vita consacrata.

recenti⁶⁸⁷. Riferimento obbligato nella tematica è stato il brano del Vangelo in cui Gesù afferma una certa indipendenza tra "ciò che è di Cesare" e "ciò che è di Dio"⁶⁸⁸, come pure la testimonianza di Cristo davanti a Pilato quando afferma che il suo regno "non è di questo mondo"⁶⁸⁹. Questi testi, pur distinguendo tra il potere temporale e il Regno di Dio, indicano anche che non si tratta di due magnitudini di grandezza simile. Il potere temporale non può essere considerato allo stesso livello del Regno, né essere preso come valore assoluto. Essi tuttavia non sconfessano quel potere, né le sue organizzazioni, ma li accettano e gettano le basi per una riflessione sul suo ruolo e valore. Alcune osservazioni di S. Paolo confermano il valore delle istituzioni temporali, come ad esempio l'idea che "ogni autorità viene da Dio"⁶⁹⁰. Rimane tuttavia come problema la facilità con cui le occupazioni temporali tendono ad appropriarsi del cuore dell'uomo, scalzando la fede cristiana dal suo ruolo prioritario e snaturando la vita nuova ricevuta con il Battesimo; perciò, sin dai primi secoli, sorse all'interno della Chiesa un movimento tendente a ribadire il primato della grazia attraverso il segno chiaro della "fuga mundi". La separazione dalla città temporale con le dimensioni di urbanità, di socialità e di vita pratica che le sono proprie (le professioni e i mestieri, il mondo del commercio e dell'economia), non è da interpretare come una negazione di principio sia del mondo che dei suoi valori, ma piuttosto come testimonianza del vero fondamento della vita cristiana e della necessità di un atteggiamento vigile nei confronti della realtà mondana, a motivo del peccato. Ma non sempre questa separazione proposta dal movimento monastico fu ben interpretata: a volte l'esperienza concreta dei rischi per la fede insiti nella società umana, e nell'affermazione dei valori del mondo, portò a una svalutazione di questi ultimi e delle realizzazioni della città temporale. Di ciò approfittarono poi alcuni pensatori non cristiani per teorizzare l'incompatibilità tra la fede cristiana e il progresso umano, e per proporre l'alternativa tra umanesimo e cristianesimo. La necessità di rifiutare

⁶⁸⁷ Mi inspiro a J. L. Illanes, *Cristianismo, historia, mundo*, o.c., pp. 207-224.

⁶⁸⁸ Cf. Mc 12, 13.

⁶⁸⁹ Mt 27, 11-26 e paralleli.

⁶⁹⁰ Cf. Rm 1, 13.

questa posizione (insieme all'ateismo che portava con sé) fu in certo senso salutare, in quanto condusse i pensatori cristiani a riaffermare l'esistenza di veri valori nell'ordine temporale e a interrogarsi sul rapporto di questi con i beni del Regno. A metà del secolo scorso queste domande trovarono due diverse linee di soluzione nei cosiddetti orientamenti 'escatologista' e 'incarnazionista'⁶⁹¹, con il primo teso ad accentuare l'eterogeneità della salvezza con il mondo, il fatto che questa non è, e non può essere, realizzazione umana (perché l'uomo non riuscirà mai da sé a vincere il peccato), ma solo dono ultimo di Dio in Gesù Cristo⁶⁹², e il secondo incline a sottolineare l'inserimento delle realizzazioni umane nel cuore della salvezza in quanto oggetto del disegno di creazione, d'incarnazione e di gloria⁶⁹³. Rischi delle due posizioni erano, da un lato, un certo depotenziamento del valore delle realtà secolari e, dall'altro, l'esaltazione di esse in modo da distogliere l'impegno cristiano dal rapporto teologale per incentrarlo sull'azione umana⁶⁹⁴. Il Concilio Vaticano II costituì per certi versi un punto d'arrivo di questo dibattito quando affermò gli elementi di continuità e di discontinuità tra la città terrena e la definitiva Gerusalemme, e sancì il valore relativo, e subordinato ai fini dell'unione con Dio, delle attività umane, mettendo però in luce anche la bontà e la relativa autonomia di

⁶⁹¹ Sul tema cf. tra i vari titoli: L. Malavez, *Deux théologies catholiques de l'histoire*, "Bijdragen" 10 (1949), pp. 225-241; ID., *La vision chrétienne de l'histoire dans la théologie catholique*, "Nouvelle Revue Théologique" 71 (1949) pp. 244-264; G. Colombo, *Escatologismo e Incarnazionismo: le due posizioni*, "La Scuola Cattolica" 87 (1959) pp. 344ss.

⁶⁹² Dio farà passare la realtà attraverso la purificazione della morte e della croce per eliminare tutto quello che non è conforme con la sua natura, e poi la ricreerà secondo la *forma Dei*. Perciò il valore delle azioni e delle realizzazioni umane è tendenzialmente quello di indicare l'aldilà, e, quindi, di rafforzare l'invocazione di fede e di speranza.

⁶⁹³ La salvezza, pur rimanendo grazia di Dio, si realizza e testimonia nella storia e quindi nella qualità caritativa delle realtà umane.

⁶⁹⁴ Il dibattito fu più ampio e complesso di quanto la nostra sintesi lasci intendere. Esso comprese posizioni estreme ed opposte come l'escatologismo radicale di K. Barth, secondo cui l'irruzione del Regno non prevede forme umane di cooperazione, o le posizioni contrarie di T. di Chardin o di J. B. Metz che accettano la possibilità che sia la stessa storia ad avere una trascendenza immanente.

queste realtà, così profondamente radicate nel progetto divino originario⁶⁹⁵.

Il Concilio indica che il Regno dei cieli si prepara già nella storia: ha già un inizio nel mondo e nella realtà umana come frutto della grazia. Nel contempo, il Regno può solo avvenire come frutto della grazia e della carità, aspetti che hanno priorità su ogni sforzo e attività umana e non derivano da essi. La Resurrezione di Gesù è, in certo senso, il miglior paradigma del rapporto tra storia ed *eschaton*: la glorificazione di Cristo è in continuità con la sua vita terrena e allo stesso tempo la trascende per la potenza del dono di Dio. Analogamente, i nuovi cieli e la nuova terra non sono il frutto dell'arrivo della storia al suo traguardo, ma della purificazione e della trasfigurazione della storia stessa secondo il dono divino:

"Ignoriamo - afferma la *Gaudium et Spes* - il tempo in cui avranno fine la terra e l'umanità, e non sappiamo il modo con cui sarà trasformato l'universo. Passa certamente l'aspetto di questo mondo, deformato dal peccato. Sappiamo, però, dalla rivelazione che Dio prepara una nuova abitazione e una terra nuova, in cui abita la giustizia, e la cui felicità sazierà sovrabbondantemente tutti i desideri di pace che salgono nel cuore degli uomini. Allora, vinta la morte, i figli di Dio saranno risuscitati in Cristo, e ciò che fu seminato nella debolezza e nella corruzione rivestirà l'incorrusione; e restando la carità con i suoi frutti, sarà liberata dalla schiavitù della vanità tutta quella realtà, che Dio ha creato appunto per l'uomo.

Certo, siamo avvertiti che niente giova all'uomo se guadagna il mondo intero ma perde se stesso. Tuttavia l'attesa di una terra nuova non deve indebolire, bensì piuttosto stimolare la sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente, dove cresce quel corpo dell'umanità nuova che già riesce a offrire una certa prefigurazione che adombra il mondo nuovo. Pertanto, benché si debba accuratamente distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del regno di Cristo, tuttavia, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l'umana società, tale progresso è di grande importanza per il regno di Dio.

E infatti, i beni, quali la dignità dell'uomo, la fraternità e la libertà, e cioè tutti i buoni frutti della natura e della nostra operosità, dopo che li avremo diffusi sulla terra nello Spirito del Signore e secondo il suo precetto, li ritroveremo poi di

⁶⁹⁵ Cf. Cost. Past. *Gaudium et Spes*, cap. III: *L'attività umana nell'universo*.

nuovo, ma purificati da ogni macchia, ma illuminati e trasfigurati, allorché il Cristo rimetterà al Padre il regno eterno e universale⁶⁹⁶.

c) *Salvezza cristiana e promozione umana.*

La consapevolezza che la storia è indeterminata, modellata in buona parte dal libero agire umano, e che quanto in essa si produce troverà in modo misterioso un futuro nell'eterno ultimo e definitivo, quando Gesù "consegnerà il Regno a Dio Padre" (1 Cor 15, 24), sprona il cristiano ad impegnarsi nella costruzione della città temporale, nello sviluppo e nel progresso umano. In questo modo egli dispiega tutte le virtualità salvifiche che la sua condizione di redento possiede. I benefici della salvezza infatti lo liberano dalla tirannia del peccato e del male e gli danno l'ausilio della grazia divina affinché egli possa contribuire a un ordinamento retto delle realtà temporali. In questo senso, l'impegno cristiano in favore della giustizia e della pace, della fratellanza e della solidarietà, per citare soltanto alcuni dei valori umani fondamentali, è frutto naturale della sua condizione di giustificato:

"l'evangelizzazione non sarebbe completa se non tenesse conto del reciproco appello, che si fanno continuamente il Vangelo e la vita concreta, personale e sociale, dell'uomo. Per questo l'evangelizzazione comporta un messaggio esplicito, adattato alle diverse situazioni, costantemente attualizzato, sui diritti e sui doveri di ogni persona umana, sulla vita familiare senza la quale la crescita personale difficilmente è possibile, sulla vita in comune nella società, sulla vita internazionale, la pace, la giustizia, lo sviluppo"⁶⁹⁷.

E ciò perché, altrimenti, ci sarebbe il rischio non solo di cadere in un'impostazione teorica dell'evangelizzazione⁶⁹⁸, ma anche di mutilare il

⁶⁹⁶ Cost. Past. *Gaudium et Spes*, n. 38.

⁶⁹⁷ Paolo VI, Enc. *Evangelii nuntiandi*, n. 29.

⁶⁹⁸ "Tra evangelizzazione e promozione umana - sviluppo, liberazione - ci sono infatti dei legami profondi. Legami di ordine antropologico, perché l'uomo da evangelizzare non è un essere astratto, ma è condizionato dalle questioni sociali ed economiche. Legami di ordine teologico, poiché non si può dissociare il piano della creazione da quello della Redenzione che arriva fino alle situazioni molto concrete dell'ingiustizia da combattere e della giustizia da restaurare. Legami dell'ordine eminentemente evangelico, quale è quello della carità: come infatti proclamare il

Vangelo, di confinarlo entro i limiti del privato e del settoriale, e di ridurlo ad una delle tante dimensioni che interessano l'uomo. In un mondo in cui il peccato crea schiavitù e morte in ogni ambito della vita, l'impegno per la giustizia sociale è parte del messaggio cristiano sulla dignità dell'uomo, redento da Cristo e chiamato alla filiazione divina.

Ma non basta rivendicare la pertinenza del progresso umano nella predicazione del Vangelo, il fatto che esso non si trovi ivi fuori posto ma vi appartenga di diritto, è importante anche ricordare che la promozione umana di cui parliamo è da valutare e da contemplare in una prospettiva di fede. Un cristiano non può impegnarsi per lo sviluppo e per la maturazione dei beni terreni in modo disgiunto o separato dalla sua fede e dall'impegno per vivere santamente al cospetto di Dio. L'amore che egli professa verso i poveri, gli oppressi, gli emarginati, coloro che soffrono l'odio e la violenza, è sempre la carità di Cristo, venuto per noi affinché potessimo vivere la vita divina, e questa carità deve riflettere sempre nell'agire sociale del cristiano. Per questo il progresso che il cristiano promuove nel mondo e l'azione di trasformazione della città temporale nella quale egli s'impegna, sono quelli coerenti con la dignità dell'uomo colta all'interno del Vangelo⁶⁹⁹.

Di ciò non si è sempre tenuto conto nelle elaborazioni teologiche degli ultimi decenni. Spesso, il desiderio di essere al passo con i tempi, ha portato a una rilettura della fede cristiana in chiave illuministica. Si è prima tentato di smitizzare la fede attraverso un processo di depurazione che escludeva gli elementi soprannaturali e miracolosi, ritenuti inadeguati alla cultura di stampo scientifico ed empirico della modernità, poi si è applicata anche alla fede la moderna critica gnoseologica, con il risultato di un'ulteriore riduzione del suo oggetto all'inesprimibile, e di uno spostamento dell'oggetto della professione cristiana a quanto appare socialmente ragionevole, e, in definitiva,

comandamento nuovo senza promuovere nella giustizia e nella pace la vera, l'autentica crescita dell'uomo?" *Ibid.*, n. 31.

⁶⁹⁹ Si potrebbe parlare di un "circolo ermeneutico" tra le due dimensioni, per cui l'impegno nella città temporale sprona l'individuo a meglio conoscere il messaggio cristiano e a percepirne i vari aspetti, mentre questa migliorata comprensione si riflette poi sul modo di affrontare, nella vita pratica, le occupazioni terrene.

all'opinione della maggioranza⁷⁰⁰. L'influsso di questo processo si avverte in diversi indirizzi del pensiero teologico recente, e il suo rischio è stato sovente segnalato dal Magistero della Chiesa. In particolare, attraverso l'esaltazione degli ideali di libertà, intesa però come autonomia e indipendenza dalle istanze diverse dalla propria soggettività, e la critica alla possibilità di conoscere la realtà in modo univoco e trasparente - di arrivare alla verità delle cose -, si è cercato di trasformare la vita cristiana in una prassi ideologicamente fondata, per portare il mondo al traguardo ideale di perfezione che l'uomo da sempre sogna.

a) In questo quadro, la "teologia della liberazione" ha dominato lo scenario delle novità teologiche negli anni 70 e 80 del secolo scorso. Particolarmente forte nei paesi dell'America Latina, ma presente anche in vari altri settori del mondo, la teologia della liberazione unisce al processo sopra descritto, l'urgenza di cambiare una situazione di povertà e asservimento palesemente inaccettabile. Si trattava di mettere in moto una trasformazione radicale delle strutture socio-politiche, ritenute fucine di peccato e di male⁷⁰¹. Non la conversione individuale, ma la lotta politica, avrebbe costituito il mezzo opportuno per capovolgere tali strutture e ottenere la liberazione dell'uomo⁷⁰². Questa lotta però andava condotta secondo le forme e il modello dell'analisi marxista, ritenuta in grado di apportare una conoscenza scientifica delle leggi della storia e della sua trasformazione in storia di giustizia e di uguaglianza. L'analisi marxista si sarebbe rivelata valida nelle rivoluzioni scoppiate nei paesi soggetti a regime coloniale, e si presenterebbe come l'unico strumento in grado di ridurre all'unità la teoria e la prassi politica. Dinanzi all'ampia diffusione di queste idee, che rischiavano di dissolvere la fede all'interno dei processi storici, e che teorizzavano la redenzione come frutto dell'opera dell'uomo, il Magistero realizzò un importante lavoro di

⁷⁰⁰ "La stessa ipotesi di una verità che da tutti debba andare ricercata e ossequiata viene anzi respinta come impraticabile, se non proprio come violenta". A. Milano, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, EDB, Bologna 1999, p. 63.

⁷⁰¹ Cf. J. Ratzinger, *Fede, verità, tolleranza*, Cantagalli, Siena 2003, pp. 119-121.

⁷⁰² In genere, s'intende per *liberazione* in senso temporale: "l'insieme dei processi, che mirano a procurare e a garantire le condizioni richieste per l'esercizio di un'autentica libertà umana". Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruzione *Libertatis Conscientia*, su *libertà cristiana e liberazione*, del 22 marzo 1986, n. 31.

valutazione e di discernimento⁷⁰³, e mise in evidenza le unilateralità di vario tipo presenti in questa teologia, frutto delle opzioni ermeneutiche e antropologiche assunte⁷⁰⁴. Punto focale della risposta del Magistero fu l'idea che non ogni discorso o prassi di liberazione apre a un'autentica crescita della libertà e della dignità umana, ma sono i criteri derivanti dal Vangelo, vissuti nella Chiesa e insegnati dal suo magistero, ad assicurare questo risultato. In questo senso è evidente che è la conversione "secondo Dio", prima ancora che i cambiamenti delle strutture, a garantire un giusto ordine sociale e una prassi onesta e duratura.

b) Legata alla teologia della liberazione, dalla quale proviene in buona misura, è la "teologia femminista". Questa teologia trasferisce alla sfera antropologica quella schiavitù che i fautori della liberazione ascrivevano alla sfera socio-politica⁷⁰⁵. Qui non sono primariamente le strutture, ma è la disparità dei sessi a originare l'oppressione, con le donne da liberare attraverso un processo di cambiamento della mentalità e dei ruoli legati alla condizione femminile. Nelle correnti femministe più radicali, tuttavia, è lo stesso sesso biologicamente inteso che si vuole superare⁷⁰⁶. Non si ammette più il ruolo costitutivo della natura, che impone proprietà e funzioni mediante la attribuzione di uno dei due sessi alle persone, ma si vorrebbe lasciare alla decisione dell'individuo la determinazione di ciò che si vuole essere e rappresentare sulla scena sociale. Il che comporta in genere anche tutto un processo di rilettura

⁷⁰³ Anzitutto con le Istruzioni della Congregazione per la Dottrina della Fede: *Libertatis Nuntius* del 6-VII-84 e *Libertatis Conscientiae* del 22-III-1986, ma anche con i discorsi tenuti da Paolo VI e da Giovanni Paolo II (discorso a Puebla 28-I-1979; discorso a Santo Domingo 12-X-1992), in occasione dell'apertura della II, III e IV Conferenza Generale dell'episcopato latinoamericano.

⁷⁰⁴ "Solo partendo dalla missione evangelizzatrice intesa nella sua integralità si possono comprendere le esigenze di una promozione umana e di una liberazione autentica. Questa liberazione ha come pilastri indispensabili la verità su Gesù Cristo il salvatore, la verità sulla Chiesa, la verità sull'uomo e sulla sua dignità": Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruzione *Libertatis Nuntius* del 6-VII-84, XI, 5.

⁷⁰⁵ Cf. J. Ratzinger, *Il sale della terra*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, pp. 151-152.

⁷⁰⁶ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, 31-V-2004, n. 3.

della fede per depurare quanto di “tradizionale” - di “arcaico”, di “maschilista” e di “patriarcale” - vi è in essa. In questo quadro rientra la trascrizione al femminile dell’idea di Dio, la riduzione di Gesù a simbolo “disincarnato” (asessuato) dell’oppresso, e quindi del femminile, la rivendicazione della parità di ruoli nella Chiesa e, notoriamente, del sacerdozio per le donne, ecc. Spesso l’idea di fondo è anche qui mutuata dalla teoretica marxista sul carattere necessario e inoppugnabile del corso della storia, in favore del quale si vorrebbero convogliare le risorse di una fede altrimenti inutile e mitica. Dalle domande suscitate dalla questione femminile e dalla teologia femminista si è ovviamente occupato il Magistero ecclesiastico⁷⁰⁷, per ribadire che “la sessualità caratterizza l’uomo e la donna non solo sul piano fisico, ma anche su quello psicologico e spirituale”, perciò non può essere ridotta a puro e insignificante dato biologico, ma è “una componente fondamentale della personalità”. Per volontà divina originaria, l’uomo e la donna sono stati distinti tra di loro. Inseriti con Cristo nel mistero pasquale, essi non devono vedere la loro diversità come qualcosa da superare con la negazione o con il livellamento, ma come una possibilità di collaborazione che bisogna coltivare con il rispetto reciproco della distinzione. Da queste premesse, che si fondano sulla pari dignità dell’uomo e della donna davanti a Dio, si deduce che il vero femminismo sta nella progressiva presa di coscienza, a tutti i livelli sociali, della dignità della donna, in modo che ciò possa creare una mentalità e un ordine sociale improntati all’uguaglianza dei diritti, al rispetto e alla ricchezza inerente alla complementarietà dei sessi.

c) Alcune delle convinzioni presenti nei precedenti movimenti sono condivise dalle correnti della “teologia inculturata”, e dalla “teologia pluralista delle religioni”⁷⁰⁸, entrambe piuttosto “vivaci” ai nostri

⁷⁰⁷ Soprattutto nella la Lettera Apostolica *Mulieris Dignitatem* del 15-VIII-1988, Giovanni Paolo II ha voluto indicare alcuni principi teologici e linee di riflessione per una corretta concezione della dignità e della vocazione della donna. Riflessioni sulla teologia femminista si trovano anche nel documento: Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica...*, cit.

⁷⁰⁸ I problemi posti dalla teologia delle religioni hanno uno stretto legame con quelli della “teologia inculturata” e con la “teologia relativista” di cui ci occuperemo nel paragrafo successivo. Abbiamo già accennato nella sezione IV, 5.

giorni⁷⁰⁹. Anche qui la riflessione viene spesso impostata secondo una prospettiva liberazionistica, secondo la quale esiste una correlazione tra il potenziale distruttivo di una cultura e la forza economica che essa esprime. Bersaglio di questa critica è soprattutto la cultura occidentale, la quale si sarebbe “macchiata di imperialismo” nei confronti delle culture che hanno subito il suo impatto politico, economico e tecnico negli ultimi secoli. Ciò riguarderebbe anche l’aspetto religioso: l’evangelizzazione cristiana, con la sua pretesa di verità unica, avrebbe contribuito al deperimento delle culture locali, per cui il passato delle missioni cristiane non sarebbe più da interpretare come storia della diffusione della verità e dell’amore, bensì, in buona parte, come storia di alienazione e di oppressione dei popoli evangelizzati e delle loro culture. Si solleva così il problema della legittimità della trasmissione della fede e della missione come tale. Di conseguenza, alla luce di questa teologia, nei processi di trasmissione della fede bisognerebbe operare una “de-culturizzazione”, un processo di depurazione del contenuto di fede, per eliminare quanto in esso appartiene alla matrice culturale degli evangelizzatori, ed individuare ciò che può essere accettato e condiviso dal nuovo patrimonio culturale al quale la fede arriva per impiantarvisi. Ma tutto ciò risponde poco alla verità. In primo luogo perché il cristianesimo non è, né geneticamente, né per natura, un prodotto tipicamente europeo. Esso nasce in Asia Minore, proprio in un punto in cui s’incontrano i tre continenti asiatico, africano ed europeo, si espande subito verso Oriente e verso Occidente e incorpora al suo interno, purificandoli, molti elementi dell’eredità culturale del mondo greco e del mondo romano, che si estendevano allora ben al di fuori della geografia europea. In secondo luogo perché il cristianesimo non è un prodotto genuinamente culturale, qualcosa creata da noi, ma ci viene incontro dal di fuori: esso nasce dalla Parola del Dio che si rivela e dalle opere che Egli realizza per la salvezza dell’umanità. E poiché vuole farsi capire da noi, Dio usa un linguaggio universale, alla portata di tutti, e compendia la sua Parola nella Sacra Scrittura, scritta da autori umani guidati dall’ispirazione divina. Il suo linguaggio è perciò accessibile ad ogni cultura. In terzo luogo, infine, perché ogni cultura è tanto più umana quanto meno isola se stessa, cioè quanto più è in grado di aprirsi ai valori

⁷⁰⁹ Mi ispiro a J. Ratzinger, *Fede, verità tolleranza*, o.c., pp. 57-83.

delle altre culture e di arricchirsi in questo processo. Una cultura aperta alle altre cresce, amplia il suo patrimonio e migliora. Una cultura chiusa, che sa solo celebrare se stessa, diventa mediocre e può facilmente degenerare e perdersi nelle perversioni umane. *A fortiori* ogni cultura ha tanto più valore quanto più è aperta al Vangelo e ai valori eterni che Dio ha rivelato all'umanità.

Perciò il rispetto della fede costituisce il punto di partenza giusto nella riflessione sul ruolo delle culture, comprese le culture particolari di cui la Parola di Dio si è servita per potersi esprimere storicamente. La riflessione della Chiesa sul modo di realizzare la sua missione in un mondo pluriculturale e lo sforzo per una vera inculturazione del Vangelo⁷¹⁰ sono fattori di primaria importanza in ordine all'efficacia dell'evangelizzazione⁷¹¹, ma non possono mai convertirsi in ostacolo per la diffusione del Vangelo né in motivo per modificare i contenuti della fede⁷¹². Da parte sua, "il Vangelo non è contrario a questa od a quella cultura come se, incontrandosi con essa, volesse privarla di ciò che le appartiene e la obbligasse ad assumere forme estrinseche che non le sono conformi. Al contrario, l'annuncio che il credente porta nel mondo e nelle culture è forma reale di liberazione da ogni disordine introdotto dal peccato e, nello stesso tempo, è

⁷¹⁰ S'intende per 'inculturazione' "l'intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture" Sinodo dei Vescovi, Assemblea straordinaria del 1985, *Relazione finale* (EV 9, 1813).

⁷¹¹ "Nelle attuali circostanze nelle quali, in varie regioni del mondo, la religione cristiana è considerata come qualcosa di estraneo alle culture sia antiche sia moderne, è di grande importanza che in tutta la formazione intellettuale e umana si ritenga come necessaria ed essenziale la dimensione dell'inculturazione" Sinodo dei Vescovi, VIII Assemblea Generale Ordinaria (30.IX-28.X 1990), Proposizione 32.

⁷¹² "(L'inculturazione) preesige una teologia autentica, ispirata ai principi cattolici (...). Questi principi si collegano con il mistero dell'incarnazione del Verbo di Dio e con l'antropologia cristiana e illuminano il senso autentico dell'inculturazione: questa, di fronte alle più diverse e talvolta contrapposte culture, presenti nelle varie parti del mondo, vuole essere un'obbedienza al comando di Cristo di predicare il Vangelo a tutte le genti sino agli estremi confini della terra. Una simile obbedienza non significa né sincretismo né semplice adattamento dell'annuncio evangelico, ma che il Vangelo penetra vitalmente nelle culture, si incarna in esse, superandone gli elementi culturali incompatibili con la fede e con la vita cristiana ed elevandone i valori al mistero della salvezza che proviene da Cristo" (Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Pastores dabo vobis*, n. 55).

chiamata alla verità piena. In questo incontro, le culture non solo non vengono private di nulla, ma sono anzi stimolate ad aprirsi alla novità della verità evangelica per trarne incentivo verso ulteriori sviluppi"⁷¹³.

d) Infine, una riduzione del Vangelo a progresso e a cultura si ha anche nella teologia di derivazione relativistica.

Il relativismo è penetrato a fondo in culture molto diverse; in questo esso mostra di possedere una particolare forza, dovuta forse al fascino delle sue promesse. Esso si fonda sulla tesi che la conoscenza è sempre condizionata dal singolo soggetto che percepisce e pensa, e che, perciò, non esistono criteri universali che consentano di discernere la verità o la falsità delle conoscenze soggettive. Ciò conduce a non riconoscere nulla come definitivo, nessuna strada verso una verità assoluta e universale, per l'impossibilità di andare oltre le limitazioni del soggettivo nel rapporto con la realtà. Di conseguenza, nel dominio delle idee e delle opinioni l'ultima misura è soltanto il proprio io con le sue voglie di libertà, mentre la necessità della convivenza sociale impone che le libertà individuali siano armonizzate attraverso la comunità politica e le leggi civili. A livello sociale è giusto ciò che appare come tale alla maggioranza, ciò che giova al maggior numero di individui ed ottiene il consenso più ampio possibile dei cittadini. Questa posizione trova il favore popolare perché sembra concedere una maggiore realizzazione della libertà, in quanto giustifica ogni comportamento individuale o collettivo che non leda la pace sociale. Essa sembra inoltre massimizzare il benessere della comunità poiché segue quanto la maggioranza desidera, e sembra promuovere la tolleranza perché accetta le culture e le prassi rispettose delle regole sociali. Essa dunque sarebbe atta a favorire il sistema democratico, il quale presuppone il fatto che nessuno può essere certo di conoscere la strada giusta nella soluzione delle diverse questioni.

In realtà, la tesi relativista porta all'estremo un aspetto vero: il fatto che l'uomo in quanto creatura limitata può errare nella conoscenza della realtà, tanto più quando questa si rivela complessa e pone questioni di difficile soluzione. Tuttavia è profondamente sbagliato pensare che non esistano criteri oggettivi di verità e che tutto possa essere lasciato all'opinione del singolo o della maggioranza. "Non si può negare che l'uomo si dà sempre in una cultura particolare, ma neppure si può negare che l'uomo non si esaurisce in questa stessa

⁷¹³ Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Fides et Ratio*, n. 71.

cultura. Del resto, il progresso stesso delle culture dimostra che nell'uomo esiste qualcosa che trascende le culture. Questo 'qualcosa' è precisamente la *natura dell'uomo*: proprio questa natura è la misura della cultura ed è la condizione perché l'uomo non sia prigioniero di nessuna delle sue culture, ma affermi la sua dignità personale nel vivere conformemente alla verità profonda del suo essere⁷¹⁴. Le convinzioni profonde radicate nell'essere umano, riguardanti i valori della giustizia, della solidarietà, dell'armonia, ecc., trascendono culture e società e mettono in evidenza questa 'legge di natura' che è in grado di giudicare la rettitudine dei singoli comportamenti (basti pensare ai campi di sterminio, al fenomeno della schiavitù o dello sfruttamento dei bambini, ecc.), i quali non trovano la loro fonte morale nelle decisioni della maggioranza ma nella comune dignità umana. Non tutto dunque è relativo: il giudizio sulle scelte della libertà è, in ultimo termine, la conformità con il vero bene dell'uomo, "con il suo fine ultimo, cioè Dio stesso: il bene supremo nel quale l'uomo trova la sua piena e perfetta felicità"⁷¹⁵.

Il fenomeno del relativismo in teologia si manifesta in aree molto diverse, dalla teologia pluralistica delle religioni, alla teologia del dissenso o alle correnti teologiche della morale autonoma con i suoi derivati. In tutto ciò c'è in fondo la ricerca di beni terreni - la pace, la libertà, il benessere personale e sociale, ecc. - che vorrebbero paradossalmente erigersi a regola assoluta del comportamento umano: alla base di questa ricerca si trovano ancora gli elementi ispiratori del processo moderno (la "divinizzazione" della ragione o dei sentimenti, il desiderio di emancipazione, l'autoconsegna al progresso scientifico e tecnico) che assurgono a guida ultima della vita umana, occupando il posto della fede e, in definitiva, di Gesù Cristo, unico salvatore dell'uomo. Si vuole abbandonare ogni aspirazione di salvezza definitiva e ci si lancia alla ricerca di una salvezza effimera, terrena, fondata su quanto il mondo promette e può dare. Così sorge il rischio non solo di un definitivo fallimento del destino ultimo dell'uomo, ma di altro ancora: perché la storia svela poi quanto queste pretese di salvezza intramondana siano velleitarie, e come l'uomo, dopo aver rinunciato alla Croce di Cristo per

⁷¹⁴ Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Veritatis Splendor*, n. 53.

⁷¹⁵ *Idem*, n. 72.

poter ottenere la salvezza con le proprie mani, si ritrovi soltanto con "la croce dell'uomo", con un fardello molto più difficile e pesante da portare del giogo "soave e leggero" di Cristo⁷¹⁶. La storia recente dell'umanità, come quella passata, testimonia l'elenco interminabile dei Golgotha che l'uomo ha creato come frutto degli sterili tentativi di autosalvezza. E ciò perché, come ha giustamente osservato il Concilio Vaticano II, "la creatura senza il Creatore svanisce"⁷¹⁷, l'uomo al di fuori dell'ambito di Dio trova solo ciò che gli fu annunciato una volta, agli albori della storia umana: spine e morte⁷¹⁸.

5. *La Parusia di Cristo e la consumazione definitiva.*

In quest'ultima sezione del nostro corso è affiorato spesso l'interrogativo sul rapporto tra la storia umana terrena e la salvezza cristiana che si è definitivamente manifestata nella Pasqua di Cristo⁷¹⁹. Dal suo trono celeste Gesù riempie la storia dei suoi doni, per trasformarla e condurla verso la sua metà ultima. La grazia di Cristo colma il "tempo" della libertà umana, quello spazio assegnato da Dio alla partecipazione e alla cooperazione dell'uomo nel progetto divino. Proprio perciò, questo tempo non è ancora la fine, non costituisce il compimento. Esso è dominato dall'evento della salvezza *già* realizzato in Gesù Cristo, ma che *non ha ancora* quella forma ultima del bene pieno e perfetto, della comunione definitiva con Dio. La storia, pur pervasa della grazia di Cristo, continua ciononostante ad essere teatro della libertà fallibile, e perciò luogo del peccato e della morte. Certamente la grazia del Signore Gesù si riversa su ogni generazione, ma lo fa ancora nella forma dell'offerta e dell'invito rivolto all'uomo, della *kenosi* di Dio che cerca risposta e collaborazione. Sulla superficie della storia non appare ancora l'evidenza del trionfo di Cristo né della verità dell'amore di Dio.

⁷¹⁶ Cf. Mt 11, 30.

⁷¹⁷ Cost. Past. *Gaudium et Spes*, n. 36.

⁷¹⁸ Cf. Gen 3, 18-19.

⁷¹⁹ In questa sezione seguiamo principalmente M. Bordoni, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo, vol. III: Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Herder - PUL, Roma 1986, pp.570-614.

Solo la fede e la testimonianza cristiana riescono a capire il trionfo del Signore mentre il mondo sembra tuttora abbracciare il male con la sua forza di ribellione e di morte.

La fede però ci insegna che la vittoria di Cristo è stata completa e definitiva. La sua risurrezione non è solo l'evento della sua propria consumazione salvifica, ma è anche la promessa della salvezza definitiva e ultima per il mondo. La medesima potenza divina che adesso feconda nascostamente la storia si metterà in evidenza alla fine dei tempi in un evento di dimensioni assolutamente universali, per rivelare il trionfo di Cristo e operare nei suoi quella trasformazione divina che è stata compiuta in Gesù stesso. La verità dell'amore di Dio e del suo progetto dovranno divenire evidenza agli occhi di tutti. Ciò costituirà l'avvenimento ultimo della storia di salvezza, la Parusia di Cristo⁷²⁰.

a) La Parusia è dunque in primo luogo il 'momento ultimo' della storia della salvezza, il punto di arrivo del progetto salvifico nel quale giunge a conclusione definitiva il rapporto dialogico instaurato da Dio con l'umanità. È il momento del giudizio su questo rapporto, che non è tanto da vedere come una ultima e risolutiva "resa dei conti" di Dio nei confronti di un'umanità svogliata e ribelle, ma piuttosto come l'evidenza totale e definitiva dell'amore di Dio, che ha dato vita al progetto e senso alla storia malgrado le opposizioni umane. È il trionfo della misericordia divina che risplende nella giustizia di Cristo per manifestare l'amore che è alla base dell'intero corso della storia. Questo amore, dimostrato nell'umiltà della carne e della croce del Cristo, costituisce il criterio del giudizio sulla storia e su quanto questa produsse di benefico e di fecondo, la norma che sancisce la definitiva permanenza dei valori espressi nel tempo della prova. Ma, nel contempo, la Parusia è giudizio retributivo sulla storia di peccato e di male, su quanti furono "operatori dell'iniquità"⁷²¹ e furono trovati mancanti dinanzi a Dio⁷²². È dunque

⁷²⁰ "Il significato minimo che è necessario riconoscere alla dottrina del NT sulla Parusia, è che si tratta della manifestazione evidente, immediata e universale, della signoria che compete a Cristo per la sua risurrezione. Il Risorto finirà per imporsi al mondo e alla morte per quello che è, come Signore di entrambi. Questo imporsi è 'la venuta in potenza' che chiamiamo Parusia" J. L. Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Borla, Roma 1988, p. 168.

⁷²¹ Cf. Mt 7, 21-23.

l'intera storia a essere chiamata in causa e giudicata da Cristo, e perciò questa postrema manifestazione del Signore rappresenta l'estensione al tempo delle generazioni umane di quel giudizio di natura profetica che la risurrezione di Cristo aveva già una volta anticipato, e che costituiva la risposta divina al processo e alla morte di Gesù. La Parusia attua "l'epifania giudiziale suprema del Cristo vincitore che manifesta pubblicamente nell'ordine della verificabilità aperta alla constatazione di ogni uomo questa giustizia trionfante come verità-salvezza in cui risplende in maniera suprema la gloria di Dio"⁷²³.

b) Tutto ciò avrà anche piena efficienza configurativa e trasformante. La Parusia farà partecipare corporalmente l'umanità al trionfo escatologico di Cristo, in modo che siano pubblicamente rivelate ed evidenziate l'onnipotenza salvifica del Signore Risorto e la grandezza della sua salvezza. La risurrezione dei morti, operata in conformità con il giudizio parusiaco⁷²⁴, conferirà ai salvati la pienezza della divinizzazione, e porterà a compimento in modo integro, profondo e pubblico l'essere personale, la cui bontà maturò nella storia mediante le singole decisioni della vita. I risorti in Cristo si lasceranno dietro ogni afflizione e ogni possibilità di peccato e di male, perché, pienamente configurati con il Signore Risorto e totalmente rinnovati dallo Spirito divino, sazieranno ogni anelito e desiderio nell'assoluta felicità di Dio. Anche la loro capacità di relazione e di dono raggiungerà la sua pienezza, in modo che nei risorti risplenderà quel volto di comunione che caratterizza il mistero di Cristo e della sua Chiesa⁷²⁵. In questa trasformazione dell'umanità il Risorto trova la sua gloriosa verifica come Salvatore unico ed universale.

c) Quasi come un corollario della risurrezione universale c'è la restaurazione del cosmo. La promessa biblica dell'Antico Testamento annuncia i cieli nuovi e la terra nuova (Is 65, 17-21; 66, 22); il Nuovo

⁷²² Cf. Dan 5, 27.

⁷²³ M. Bordoni, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo, vol. III.*, o.c., p. 603.

⁷²⁴ La risurrezione non sarà la stessa per i salvati e i condannati: solo i primi saranno configurati con Cristo mentre negli altri la corporeità sarà adeguata al loro stato e non modellata a somiglianza di quella di Cristo. Così S. Tommaso in *S. Th.* III pars, q. 56 a. 1, ad 3.

⁷²⁵ Maria per la sua assunzione corporea è già primizia di tutto ciò.

Testamento, da parte sua, riprende questa speranza e la collega con la mediazione di Cristo, che nell'ultimo giorno compirà la "palingenesi" (Mt 19, 28), la "restaurazione di tutte le cose" (At 3.21 = *apokatástasi*) che darà luogo ai nuovi cieli e alla nuova terra (2 Pt 3, 13, Ap 21, 1)⁷²⁶. In questo modo la dimensione corporea della salvezza riceve il suo necessario complemento, il mondo cosmico⁷²⁷, e proprio per questo parallelismo la ricreazione della fine può vedersi secondo la stessa ottica di continuità e di discontinuità che si ritrova nella resurrezione dell'uomo. Non si tratta perciò di una creazione ex-novo per confinare nel passato il mondo malvagio e carnale, ma piuttosto di una trasformazione ultima del mondo creato che raggiunge il suo traguardo attraverso un processo di disfacimento-ricreazione, simile a quello dell'uomo in Cristo. Questo rinnovamento escatologico non è solo il segno e l'effetto della azione onnipotente del Creatore, ma è anche la conferma definitiva dell'azione umana per migliorare il mondo secondo il piano di Dio, del compito, ricevuto all'inizio, di cooperare con Dio nello sviluppo e nel progresso del mondo creato. È qui che troverà anche il suo compimento finale l'azione per la giustizia universale e la lunga lotta condotta dalla Chiesa - insieme a tanti non-cristiani di retta coscienza - per affermare sempre e ovunque i diritti dell'uomo e in particolare dei più deboli.

Ignoriamo il tempo in cui avranno fine la terra e l'umanità, e non sappiamo il modo con cui sarà trasformato l'universo. Passa certamente l'aspetto di questo mondo, deformato dal peccato. Sappiamo, però, dalla rivelazione che Dio prepara una nuova abitazione e una terra nuova, in cui abita la giustizia, e la cui felicità sazierà sovrabbondantemente tutti i desideri di pace che salgono nel cuore degli uomini. Allora, vinta la morte, i figli di Dio saranno risuscitati in Cristo, e ciò che fu seminato nella debolezza e nella corruzione rivestirà l'incorrusione; e

⁷²⁶ Qualche indicazione bibliografica sulla palingenesi: A. Dubarle, *Les gémissements des créatures dans l'ordre du cosmos*, "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 38 (1954) 445-465; J. M. González Ruiz, *Gravitación escatológica del cosmos en el NT*, in AA.VV., *Valoración sobrenatural del "cosmos", la inspiración bíblica, otros estudios*. XIV Semana Bíblica Española, CSIC, Madrid 1954; ID, *Dimensiones cósmicas de la soteriología paulina*, in *ibid.*, 79-102; S. Lyonnet, *La rédemption de l'univers*, "Lumen Vitae" (1960) 43-62; ID, *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, Dehoniane, Napoli 1966, 221-240.

⁷²⁷ Vedi IX, 2, b).

restando la carità con i suoi frutti, sarà liberata dalla schiavitù della vanità tutta quella realtà, che Dio ha creato appunto per l'uomo⁷²⁸.

Con la nuova creazione della fine dei tempi, la potenza della redenzione di Cristo raggiungerà compiutamente il creato e Gesù consegnerà il suo Regno al Padre; un Regno riconciliato, traboccante della gloria divina, in cui la pienezza dell'unità e dell'amore di Dio colma e configura tutte le realtà:

E non vi sarà più maledizione.

Il trono di Dio e dell'Agnello

sarà in mezzo alla città e i suoi servi lo adoreranno;

vedranno la sua faccia

e porteranno il suo nome sulla fronte.

Non vi sarà più notte

e non avranno più bisogno di luce di lampada,

né di luce di sole,

perché il Signore Dio li illuminerà

e regneranno nei secoli dei secoli (Ap, 21, 3-6).

⁷²⁸ Cost. Past. *Gaudium et Spes*, 39.