PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA

BIBBIA E CRISTOLOGIA

Molti uomini del nostro tempo, soprattutto in Occidente, si proclamano volentieri agnostici e non credenti. Ne deriva forse che essi non rivolgono affatto il loro pensiero a Gesù Cristo e alla sua presenza nel mondo? Dagli studi e dai testi che vengono pubblicati, appare chiaramente che la questione non si presenta in questi termini, anche se è mutato il modo di affrontare il problema. Tuttavia ci sono alcuni cristiani che nutrono molte perplessità sia di fronte ai modi differenti di porre la questione, sia di fronte alle soluzioni prospettate. La Pontificia Commissione Biblica si propone al riguardo di offrire un aiuto al clero e ai fedeli:

1. Presentando un rapido panorama di questi studi, la loro importanza ed anche i rischi ad essi connessi;

2. Ripercorrendo per sommi capi il patrimonio di testimonianze conservato dalla Sacra Scrittura riguardanti l'attesa della Salvezza e il Messia, al fine di collocare correttamente il Vangelo in questo contesto che lo precede, per mostrare poi in quale modo si debba vedere in Gesù Cristo il compimento di questa attesa e di queste promesse.

PARTE PRIMA

PROSPETTIVE ATTUALI NELL'APPROCCIO A GESÙ CRISTO

Sezione 1

Presentazione dei vari tipi di approccio

A questo proposito non si intende fornire un'esposizione completa degli studi riguardanti il Cristo, si vuole soltanto constatare che, nel nostro tempo, sono state tentate numerose vie per arrivare allo scopo. Tali approcci differenti saranno indicati secondo una classificazione approssimativa, senza la pretesa di seguire rigorosamente un ordine logico o cronologico; ci si limiterà a segnalare qualche nome rappresentativo tra gli autori che hanno affrontato il

problema.

1.1.1. Approcci teologici secondo la tradizione «classica»

1.1.1.1. Questo approccio è proprio dei trattati dogmatici di tendenza speculativa, che presentano la dottrina elaborata in modo sistematico, partendo dalle definizioni dei Concili e degli scritti dei Santi Padri: trattato *De Verbo Incarnato* (cf. Concili di Nicea, 325; di Efeso, 431; di Calcedonia, 451; di Costantinopoli II e III, 553 e 681), e trattato *De redemptione* (cf. Concili di Orange, 529; di Trento, sessioni 5 e 6, 1546 e 1547).

1.1.1.2. I trattati così elaborati possono, al giorno d'oggi, usufruire di numerosi arricchimenti, dovuti al progresso delle scienze:

a) Essi ricorrono generalmente alla critica biblica che permette di distinguere meglio l'apporto di un singolo libro o di un gruppo di libri: ciò fa sì che l'esegesi teologica stessa possa essere fondata con maggior solidità (ad es. J. Galot, ecc.).

b) Tramite l'influsso indiretto di questa teologia, che si in centra sulla «storia della Salvezza» (*Heilsgeschichte*, si veda sotto 1.1.6.), è possibile collocare con maggior sicurezza la persona di Gesù Cristo nell'«economia della Salvezza», così come era chiamata dai Padri.

c) Prendendo in considerazione le diverse ottiche con le quali attualmente sono affrontate le questioni teologiche, alcune di queste, che già erano state trattate nel Medio Evo, vengono in parte rinnovate: così avviene per la «scienza» del Cristo e per lo sviluppo della Sua personalità (ad es. J. Maritain, ecc.).

1.1.2. Approcci speculativi che implicano un atteggiamento critico

1.1.2.1. Alcuni teologi speculativi ritengono che una certa lettura critica, la quale ha già dato validi contributi nel campo degli studi biblici, debba essere adottata non solo per le opere dei Padri e dei teologi del Medio Evo ma anche per le definizioni stesse dei Concili; definizioni che, del resto, devono essere interpretate tenendo presente il contesto storico e culturale nel quale sono state elaborate.

1.1.2.2. Dallo studio storico dei Concili si rileva, infatti, che le loro definizioni devono essere considerate come dei tentativi di superare le controversie fra le varie scuole o la diversità di opinioni e di linguaggi che dividevano i teologi fra di loro, anche se tutti volevano riaffermare la loro fede proveniente dal Nuovo Testamento. Tali tentativi, tuttavia, non sempre furono in grado di superare le opposizioni in modo definitivo. Quando un contesto culturale e la lingua delle formule accettate, ad es. al Concilio di Calcedonia (a. 451), vengono sottoposti ad un esame critico, è possibile distinguere con maggior facilità l'oggetto delle definizioni dalle

formulazioni che furono usate per enunciarlo in modo corretto. Qualora il contesto culturale muti, anche le formulazioni possono perdere la loro pregnanza ed efficacia in un contesto linguistico diverso in cui le medesime parole non conservano più lo stesso significato.

1.1.2.3. È necessario, pertanto, porre nuovamente a confronto tali formulazioni con le fonti fondamentali della Rivelazione, prestando particolare attenzione a ciò che riguarda il Nuovo Testamento. Alcuni studi sul «Cristo storico» inducono parecchi teologi (ad es. P. Schoonenberg) a parlare della Sua «persona umana»; ma non sarebbe più corretto dire: la Sua «personalità umana», nel senso in cui gli Scolastici parlavano della Sua «natura individuale» e «singolare»?

1.1.3. La Cristologia e la ricerca storica

Altri metodi di approccio procedono secondo i criteri della storia scientifica. Poiché questi metodi avevano già rivelato la loro efficacia nello studio dei testi della storia passata, appariva naturale applicarli anche ai testi del Nuovo Testamento.

1.1.3.1. Di fatto, dall'inizio del XIX secolo, gli studi in proposito tendevano soprattutto a ricostruire storicamente la vita di Gesù come essa apparve ai suoi contemporanei e in base alla coscienza che Egli poté avere di Sé. In realtà la presa di distanza dai dogmi cristologici era naturale negli autori razionalisti (ad es. Reimarus, Paulus, Strauss, Renan, ecc.). Un atteggiamento analogo fu assunto dai «Protestanti» cosiddetti liberali, i quali hanno inteso sostituire a una teologia «dogmatica» una teologia «biblica» criticamente stabilita; sembrava loro, infatti, che la prima escludesse la possibilità di una ricerca positiva (cf. A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*). Questa indagine intorno al «Cristo storico» portò a conclusioni tra loro opposte, a tal punto che «la ricerca sulla vita di Gesù» (*Leben-Jesu-Forschung*) apparve alla fine come una impresa totalmente priva di una via di uscita (A. Schweitzer, 23 ed., 1913). Per quanto riguarda i cattolici, sebbene M. -J. Lagrange avesse indicato con fermezza il «metodo storico» per lo studio dei Vangeli (*La Méthode historique*, 33 ed., 1907), le stesse difficoltà furono evitate solamente postulando la completa storicità di tutti i dettagli dei testi evangelici (si veda: Didon, Le Camus, con alcune sfumature: Lebreton, lo stesso Lagrange, Fernandez, Prat, Ricciotti, ecc.). Lo sforzo di R. Bultmann ebbe come punto di partenza questo vicolo cieco in cui sembrava trovarsi la ricerca sulla «vita di Gesù» (cf. sotto 1.1.8.).

1.1.3.2. Da allora, il «metodo storico» ha ricevuto apporti significativi poiché gli storici stessi hanno rimesso in questione il concetto «positivistico» di oggettività nella scienza storica.

a) Tale oggettività non è quella delle scienze naturali: concerne le esperienze umane (sociali, psicologiche, culturali ecc.) verificatesi una sola volta nel passato e perciò non ricostruibili completamente. Se pertanto qualcuno desidera scoprire la loro verità, non può ottenere ciò se non ricorrendo alle tracce e alle testimonianze (monumenti e documenti) che le riguardano; ma alla loro verità si può giungere solo nella misura in cui tali esperienze vengono comprese «dal di dentro».

b) Tale tentativo implica necessariamente che intervengano le soggettività umane nelle ricerche dello storico; egli riconosce la loro presenza in tutti i testi che narrano gli eventi e ne descrivono i personaggi, senza volere, con questo, pregiudicare il valore delle testimonianze in tal modo pervenuteci.

c) La soggettività dello storico stesso interviene in tutte le fasi del suo lavoro, nel momento in cui ricerca la «verità» nella storia (cf. H. G. Gadamer). Egli affronta gli argomenti oggetto del suo studio in funzione dei suoi precipui interessi, non senza una certa «precomprensione» (*Vorverständnis*), che a poco a poco deve adattare alle testimonianze dei testi su cui indaga. Anche se, nello svolgere un tale confronto, egli sottopone se stesso al vaglio della critica, raramente avviene che presenti conclusioni totalmente indipendenti dalle sue idee circa il significato della esistenza umana (cf. X. Léon-Dufour).

1.1.3.3. Lo studio storico del Cristo presenta un esempio significativo di questa condizione dello studioso di storia. La quale non è mai «neutra». In realtà, la persona di Gesù riguarda tutti gli uomini e, quindi, lo storico stesso: per il senso della Sua vita, della Sua morte, per l'importanza del Suo messaggio nell'esistenza umana e per l'interpretazione della Sua persona secondo la testimonianza dei singoli libri del Nuovo Testamento. Le circostanze stesse nelle quali si muove ogni ricerca in proposito spiegano la differenza delle conclusioni a cui pervengono sia gli storici sia i teologi; nessuno, infatti, è in grado di studiare e proporre in modo totalmente obiettivo l'umanità di Gesù, il dramma della Sua vita conclusasi con la morte in croce, il messaggio che Egli ha rivolto agli uomini tramite le Sue parole, le Sue azioni, la Sua stessa esistenza. Nondimeno, questa ricerca storica è assolutamente necessaria, al fine di evitare due pericoli: che Gesù venga considerato semplicemente un eroe mitologico, oppure che il fatto di riconoscerlo come Messia e Figlio di Dio sia fondato esclusivamente su di una specie di fideismo irrazionale.

1.1.4. La Cristologia e la scienza delle religioni

1.1.4.1. Per completare la base delle ricerche storiche, disponiamo di un altro strumento: la «scienza delle religioni», tenute presenti le interferenze che si possono notare tra di esse non è forse necessario porsi in questa prospettiva per capire, ad es., in quale modo si sia passati dal Vangelo del Regno di Dio, così come era stato predicato da Gesù, secondo i testi evangelici,

al Vangelo di Gesù Messia e Figlio di Dio come si trova nei testi che, in modo diverso, presentano la fede della Chiesa primitiva?

1.1.4.2. A partire dal XIX secolo la storia comparata delle religioni ha visto un grande incremento, in seguito al quale alcuni antichi tipi di approccio sono stati rinnovati. Due sono state le cause di tale incremento: innanzi tutto il recupero delle antiche letterature orientali, dovuto alla possibilità di decifrare le iscrizioni egizia ne e cuneiformi (Champollion, Grotefend, ecc.); in secondo luogo le ricerche etnologiche riguardanti i popoli cosiddetti

«primitivi». In seguito a ciò apparve chiaramente che il fenomeno religioso è irriducibile agli altri fenomeni umani (cf. R. Otto, *Das Heilige*, 1916), ma anche che esso comprende elementi estremamente diversi, sia per quanto riguarda l'ambito delle opinioni che quello dei riti.

1.1.4.3. Da questo punto di vista, all'inizio del XX secolo, la «Scuola della storia della religione» (*Religionsgeschichtliche Schule*) ha tentato di spiegare, da una parte, l'origine e l'evoluzione della religione dell'antico Israele, dall'altra, l'origine della religione cristiana a partire dall'ebreo Gesù, nel contesto della cultura ellenistica, profondamente imbevuta di sincretismo e di gnosticismo. R. Bultmann (cf. sotto 1.1.8.) accolse questo principio senza riserve per spiegare l'origine del linguaggio cristologico del Nuovo Testamento. Lo stesso principio è accettato comunemente da coloro che non professano la fede cristiana. Una volta ammesso questo presupposto, la Cristologia perde tutto il suo contenuto concreto; contenuto che può invece essere conservato senza negare in alcun modo i princìpi della «scienza delle religioni».

1.1.5. Lo studio della figura di Gesù a partire dal giudaismo

1.1.5.1. Per comprendere la personalità di Gesù è necessario, innanzi tutto, studiare la religione giudaica. I Vangeli lo presentano profondamente radicato in questo contesto e nella tradizione del suo popolo. Dall'inizio del secolo gli studiosi cristiani misero in luce molte analogie tra il Nuovo Testamento e la produzione letteraria ebraica (cf. Strack-Billerbeck, J. Bonsirven, ecc.). In tempi più recenti, i testi recuperati a Qumran e la riscoperta dell'antico Targum palestinese del Pentateuco hanno riproposto i problemi e stimolato gli studi al riguardo. Un tempo, tramite queste ricerche, ci si preoccupava di porre in luce la storicità dei testi evangelici. Attualmente si cerca piuttosto di comprendere meglio le radici ebraiche del cristianesimo per evidenziare più esattamente l'originalità di quest'ultimo, senza perdere di vista il contesto nel quale esso era nato.

1.1.5.2. Dopo la prima guerra mondiale, alcuni storici ebrei, messa da parte un'animosità che si era protratta per secoli e da cui non erano rimasti immuni neppure i predicatori cristiani, si interessarono direttamente alla persona di Gesù e alle origini del cristianesimo (I. Klausner, M. Buber, J. G. Montefiore, ecc.). Cercarono di porre in evidenza la giudaicità di Gesù (ad es.

P. Lapide), le relazioni tra la Sua dottrina e le tradizioni rabbiniche, la matrice tipicamente profetica o sapienziale del Suo messaggio, che era strettamente legato alla vita religiosa della sinagoga e del tempio. Alcuni punti di contatto furono trovati sia con gli scritti di Qumran, da parte di storici ebraici (Y. Yadin, ecc.) o lontani dalla fede cristiana a. Allegro), sia con le parafrasi liturgiche della S. Scrittura, da parte di autori ebraici (ad es. E.I. Kutscher, ecc.) e cristiani (R. Le Déaut, M. McNamara, ecc.).

1.1.5.3. Alcuni storici ebraici, studiando con particolare interesse «il fratello Gesù» (Sh. Ben Chorin), misero in luce alcune caratteristiche della sua persona, così da trovare in Lui un dottore molto simile agli antichi farisei (D. Flusser) o un taumaturgo dello stesso tipo di quelli

tramandati dalla tradizione ebraica (G. Vermes). Alcuni hanno accettato di porre a confronto la Passione di Gesù con il Servitore sofferente del libro di Isaia (M. Buber). Tutti questi tentativi devono essere considerati con molta attenzione dai teologi cristiani che si interessano di studi cristologici.

1.1.5.4. Alcuni autori ebraici (ad es. S. Sandmel, ecc.) tendono ad attribuire a Paolo di Tarso una concezione della Cristologia che trascende la semplice immagine umana di Gesù, specialmente la sua fili azione divina. Questo modo di credere è simile a quello degli storici provenienti dalla *Religionsgeschichtliche Schule*, anche se non dimentica di tener conto talora della profonda giudaicità di Paolo stesso. Resta, comunque, chiaro che le ricerche riguardanti il Giudaismo dell'epoca di Gesù, nell'estrema varietà dei suoi aspetti, costituiscono un presupposto indispensabile per comprendere a fondo la Sua personalità e l'importanza che (primi cristiani Gli attribuirono nell'«economia della salvezza». E questa, inoltre, la base su cui è possibile fondare un dialogo proficuo tra Giudei e cristiani, senza intenzioni apologetiche.

1.1.6. La Cristologia nella «Storia della Salvezza»

1.1.6.1. Nel secolo XIX, alcuni teologi protestanti tedeschi (ad es. J.T. Beck, C.K. von Hofmann), in opposizione sia con lo «storicismo» liberale (cf. 1.1.3.1.), sia con il monismo idealistico di derivazione hegeliana, che aveva in quel tempo un grande influsso, fecero propria l'idea di una «Storia della Salvezza» (*Heilsgeschichte*), molto vicina a quella che i Padri e i teologi del Medio Evo chiamavano l'«economia della Salvezza». Allorché si esamina il Vangelo nell'ottica prospettata dalla fede, si cerca di rinvenire nelle vicende umane quegli eventi significativi nei quali, si può dire, Dio lasciò una traccia del Suo intervento, e per mezzo dei quali Egli conduce tale storia al suo «compimento». Questi eventi costituiscono la trama stessa delle Sacre Scritture; e la «fine» della storia, così concepita, prende il nome di «escatologia».

1.1.6.2. In questa prospettiva della «Storia della Salvezza», la cristologia assume aspetti diversi a seconda del fondamento su cui si costruisce tutta la trattazione.

a) Parallelamente alle opere che trattano dei titoli del Cristo nel Nuovo Testamento (cf. F. Hahn, V. Taylor, L. Sabourin, ecc.) o del Cristo «Sapienza di Dio» (A. Feuillet, ecc.), O. Cullmann costruisce sulla stessa base una cristologia essenzialmente «funzionale», che si astiene dalle analisi metafisiche di tipo «ontologico». I titoli di cui si tratta sono sia quelli che Gesù ha dato a se stesso in stretta connessione con le sue opere e la sua vita, sia quelli che i predicatori del Vangelo gli attribuirono nel Nuovo Testamento. Tali titoli riguardano sia l'opera da Lui compiuta durante la Sua vita terrena, sia la Sua opera presente nella Chiesa, sia l'opera finale, o escatologica, cui è rivolta la speranza della Chiesa; riguardano pure la Sua preesistenza (P. Benoit). In seguito a ciò la soteriologia (ovvero la teologia della redenzione) viene inserita nella cristologia stessa, diversamente da quanto avveniva nei trattati della

teologia classica, che tenevano separate l'una dall'altra.

b) W. Pannenberg prende come punto di partenza l'evento della resurrezione di Gesù, considerata come anticipazione (ovvero «prolessi») della fine della storia intera. Poiché ritiene che la ricerca storica (*Historie*) sia in grado di provare la verità di questo evento, pensa che, partendo da ciò, si possa dimostrare la divinità di Gesù. Da qui prende inizio la sua lettura della vita e del ministero di Gesù: la Sua predicazione ha inaugurato il Regno di Dio tra gli uomini; la Sua morte ha realizzato la loro salvezza; tramite la resurrezione Dio ha confermato la missione del Cristo.

c) J. Moltmann si colloca immediatamente in una prospettiva escatologica, secondo la quale tutta la storia umana appare volta ad una promessa, e coloro che sono disposti a credervi trovano in essa una fonte di speranza tesa a ottenere la «Salvezza di Dio». Quest'ultima poi deve informare tutta l'esistenza dell'uomo, in ogni sua dimensione. In realtà ciò si poteva ritrovare nelle promesse profetiche dell'Antico Testamento. Sono proprio queste le promesse che il Vangelo compie, annunciando la morte e la resurrezione di Gesù Cristo. Sulla Croce, infatti, il Figlio di Dio ha assunto in sé la pena e la morte degli uomini, per farne, paradossalmente, lo strumento della salvezza. Pertanto, mosso da amore, Gesù si è reso solidale col genere umano, peccatore e sofferente, per rendere possibile la sua completa liberazione, sia sul piano delle relazioni con Dio, sia su quello della vita psicologica (antropologia), sia per quanto riguarda la vita sociale (sociologia e politica). In questo modo la teologia della redenzione conduce necessariamente a un programma di azione. Una tendenza analoga si può trovare anche nell'«esegesi sociale» (cf. G. Theissen, E. A. Judge, A. J. Malherbe, ecc.).

1.1.7. La Cristologia e l'antropologia

Sotto tale denominazione si possono collocare vari tipi di approccio che hanno come

caratteristica comune quella di prendere inizio da diversi aspetti dell'esperienza umana e antropologica. A modo loro questi approcci rendono nuovamente attuali le questioni, che si erano presentate nel secolo XIX e nella prima parte del XX, circa i «segni di credibilità» che conducono alla fede. Tali studi prendevano la loro origine sia dai segni esterni (apologetica classica) sia dall'esperienza religiosa, considerata nella sua universalità (tentativo «modernista»), sia dalla considerazione delle esigenze intrinseche dell'«azione» umana (M. Blondel). In un periodo successivo questi problemi hanno subito una trasformazione i cui influssi si sono fatti sentire anche nell'ambito della cristologia.

1.1.7.1. P. Teilhard de Chardin presentò l'uomo come «prodotto finale» dell'evoluzione nell'universo. Il Cristo, Figlio di Dio incarnato, viene così considerato come il principio unificatore della storia dell'umanità e dell'universo, fin dalle origini. Così, con la nascita e la resurrezione di Gesù, si svela ai credenti il senso autentico e completo del «fenomeno umano».

1.1.7.2. Secondo K. Rahner, l'indagine cristologica deve iniziare dall'esistenza umana, considerata nell'aspetto che egli chiama «trascendentale»; essa consiste fondamentalmente nella conoscenza, nell'amore e nella libertà. Ora, queste dimensioni dell'esistenza trovano la loro pienezza nella persona di Gesù, nel corso della Sua vita terrena. Tramite la Sua resurrezione, la Sua vita nella Chiesa, per mezzo del dono della fede, concesso ai credenti dallo Spirito Santo, Cristo fa sì che il progetto umano giunga a una completa realizzazione che, senza di Lui, non sarebbe mai possibile.

1.1.7.3. H. Küng, preoccupato del conflitto attualmente riscontrabile tra la religione cristiana, le altre religioni del mondo e i diversi umanesimi, ha rivolto l'attenzione all'esistenza storica di Gesù ebreo. Esamina il modo con cui Gesù ha preso su di sé la causa di Dio e quella degli uomini, quindi le vicende dolorose che Lo portarono alla morte e infine quella forma di vita da Lui stesso iniziata e promossa che costantemente scaturisce nella Chiesa tramite lo Spirito Santo. La linea di azione cristiana appare, dunque, come un «umanesimo radicale» che conferisce agli uomini l'autentica libertà.

1.1.7.4. E. Schillebeeckx analizza l'esperienza personale di Gesù così da stabilire uno stretto collegamento tra la Sua esperienza e l'esperienza umana comune, anzitutto quella di coloro che per primi gli furono vicini durante la Sua vita terrena. La morte di Gesù come «profeta escatologico» non pose fine alla fede in Lui. L'annuncio della Sua resurrezione, accolta come la ratifica data da Dio alla Sua vita, mostrò che essi avevano riconosciuto nel Cristo la vittoria sulla morte, la promessa di Salvezza per tutti coloro che volessero seguirLo nella Chiesa.

1.1.8. L'interpretazione «esistenziale» di Gesù Cristo

Un approccio simile a quello antropologico si può riscontrare nell'interpretazione «esistenziale» (o «esistenzialistica») proposta da R. Bultmann, al tempo stesso esegeta e teologo.

1.1.8.1. Come esegeta, Bultmann prende in considerazione i risultati negativi cui pervennero le ricerche riguardanti la «vita di Gesù» condotte dai Protestanti «liberali». Secondo il suo parere, tali studi non possono certo costituire il fondamento della teologia. Condividendo l'opinione dei sostenitori della *Religionsgeschichtliche Schule*, egli riconosce che la fede del cristianesimo primitivo aveva preso origine da un sincretismo in cui si fondevano elementi ebraici, in voga soprattutto presso alcune cerchie apocalittiche, ed elementi pagani di derivazione ellenistica. In seguito a ciò il «Gesù storico» viene completamente separato dal «Cristo della fede» (secondo il principio posto da M. Kähler, alla fine del XIX sec.).

1.1.8.2. Ciononostante Bultmann vuole restare un credente cristiano e si propone un'opera veramente teologica. Per salvaguardare il «kerygma» evangelico nella sua autorità, kerygma anticipato da Gesù con il Suo comportamento nei confronti di Dio, egli finì per ridurlo alla

proclamazione del perdono concesso da Dio ai peccatori: questo annuncio è significato dalla Croce di Gesù, autentica «parola» di Dio scritta nell'evento storico. In tale ottica si deve leggere il messaggio della Pasqua cui bisogna rispondere con la «decisione della fede» (cf. S. Kierkegaard); soltanto questa decisione permette all'uomo di accedere con sicurezza a un'esistenza nuova e pienamente «autentica». Questa fede, come tale, non ha nulla di dottrinale, ma riguarda il piano «esistenziale» in quanto impegna la libertà e con ciò l'uomo si affida totalmente a Dio.

1.1.8.3. Tutte le formulazioni cristologiche e soteriologiche del Nuovo Testamento, secondo Bultmann, sono state redatte con il linguaggio «mitologico» dell'epoca. È necessario, pertanto, demitologizzare tale linguaggio, interpretarlo, cioè, tenendo presenti le leggi della lingua mitologica per arrivare all'oggetto dell'interpretazione esistenziale. Ciò mira non solo a evidenziare le conseguenze pratiche dell'annuncio evangelico, ma anche a porre in luce le «categorie» che determinano la struttura dell'esistenza umana «salvata». In proposito, la riflessione di Bultmann rivela la sua dipendenza dai princìpi filosofici sostenuti da M. Heidegger in *Sein und Zeit*.

1.1.8.4. Bultmann nella sua opera esegetica, in modo analogo ai suoi contemporanei M. Dibelius e K. L. Schmidt, ha superato la critica letteraria classica facendo ricorso alla critica delle «forme» letterarie, che hanno contribuito alla «formazione» dei testi (*Formgeschichte*). Lo scopo di tali ricerche non è tanto quello di desumere dai Vangeli un contenuto storico riguardante Gesù, quanto piuttosto di stabilire il nesso tra quei testi e la vita concreta della «comunità primitiva», determinandone il posto e la funzione (*Sitz in Leben*), così da poter riportare alla luce i diversi aspetti della fede presso questa comunità. I seguaci dello stesso Bultmann, sebbene non abbiano smentito i dati più significativi della sua ricerca, hanno tuttavia avvertito la necessità di ritrovare proprio Gesù alle origini della cristologia (E. Käsemann, ecc.).

1.1.9. La Cristologia come impegno sociale

1.1.9.1. Poiché la vita umana è condizionata dalla vita sociale, ne deriva che l'interesse di molti «lettori», teologi o no, si sia volto soprattutto ai problemi pratici della vita sociale, allorché si sono dedicati allo studio di Gesù. Osservando, anzi sperimentando in se stessi, i vizi delle società umane, ricorrono alla «prassi» seguita da Gesù per trovarvi un modello che possa essere adattato alla nostra epoca. Già nel secolo XIX alcuni socialisti chiamati «utopici» (cf. Proudhon) si erano interessati degli aspetti sociali del Vangelo. Lo stesso K. Marx, pur respingendo completamente il fenomeno religioso, non fu estraneo, almeno indirettamente, all'influsso del messianismo biblico. F. Engels interpretò, in funzione della sua teoria della «lotta di classe», la speranza del cristianesimo primitivo, così come la troviamo, ad es., nell'Apocalisse.

1.1.9.2. Ai nostri tempi i sostenitori delle varie forme della teologia della liberazione, elaborata soprattutto in America Latina, tentano di fondare una speranza e una prassi nel «Cristo liberatore», presentato da alcuni storici come un oppositore dell'impero romano (cf. S.

G. F. Brandon). Al fine di ottenere la liberazione sociale e politica degli uomini - essi dicono - Gesù non ha forse difeso la causa dei poveri, insorgendo contro la prepotenza delle autorità che opprimevano il popolo dal punto di vista economico, politico, ideologico e anche religioso? Tuttavia teologie di tal genere possono assumere diverse forme. Alcune, infatti, tendono a sottolineare la necessità che la liberazione coinvolga tutti gli ambiti della vita umana, inclusa la relazione fondamentale dell'uomo con Dio (ad es. Gutiérrez, L. Boff, ecc.). Altri, invece, sottolineano soprattutto le relazioni sociali degli uomini tra loro (ad es. J. Sobrino).

1.1.9.3. Di fatto, non pochi marxisti, sebbene atei, nel momento in cui cercano qualche «principio-speranza» (E. Bloch), vedono nella «prassi» di Gesù, fondata sull'amore fraterno, una via per giungere nella storia a una società nuova, in cui il «comunismo integrale» sarà in grado di esprimere la sua forma perfetta (ad es. M. Machove…).

1.1.9.4. Alcuni lettori dei Vangeli, accettando come principio l'interpretazione dei fenomeni sociali e storici proposta dai seguaci attuali del marxismo, sottopongono ad analisi i testi del Nuovo Testamento secondo i metodi di questa scuola e ne propongono una «lettura materialistica». Ricavano, in tal modo, i princìpi di una «prassi» liberatrice talmente estranea, secondo loro, ad ogni «ideologia ecclesiastica» da poter porre in essa il fondamento della propria attività sociale (ad es. F. Belo). Alcuni gruppi di studiosi, cui appartengono forse anche dei cristiani sinceri, ricorrono a tale metodo in quanto permette di unire l'azione alla teoria senza per questo perseguire i fini teorici del «materialismo dialettico».

1.1.9.5. Questi tipi di «lettura» volgono tutto il loro interesse al «Gesù storico». In realtà,

secondo il loro punto di vista, Gesù, in quanto uomo, diede inizio ad una nuova «prassi» liberatrice; è proprio questa azione che deve essere ripresa nel mondo moderno con mezzi e criteri nuovi. Da un certo punto di vista, queste prospettive di interpretazione prendono il posto assegnato nella teologia classica alla dottrina della redenzione e all'etica sociale.

1.1.9.6. In un'ottica notevolmente diversa, alcune ricerche attuali mirano a fondare una teologia pratica, tramite la quale offrire una speranza concreta e realizzabile agli uomini, soprattutto ai poveri e agli oppressi, tenendo conto dei problemi sociali e politici: tramite la Croce di Cristo, Dio si è reso solidale con le sofferenze dell'umanità per conseguirne la liberazione (cf. J. B. Metz). In tal modo si sbocca nell'ambito dell'etica.

1.1.10. Studi sistematici di nuovo tipo

1.1.10.1. Sotto questo titolo si prendono in esame due sintesi teologiche nelle quali la mitologia viene concepita come rivelazione teologica di Dio stesso: dell'una è sostenitore K. Barth, dell'altra H. Urs von Balthasar. Entrambe non ignorano i più recenti apporti della critica biblica, ma è il loro ricorso a una lettura integrale della Bibbia che rende possibile una sintesi sistematica. Gesù di Nazaret e il Cristo della fede costituiscono due aspetti

intimamente connessi tramite i quali avviene l'autorivelazione di Dio nella storia. Solo per mezzo della fede una simile rivelazione si svela con estrema evidenza; secondo H. Urs von Balthasar, la «kenosi» del Cristo, manifestata con la Sua totale obbedienza, fino alla morte in Croce, rivela un aspetto essenziale della vita trinitaria stessa nello stesso momento in cui Egli consegue la salvezza dei peccatori accettando per loro la morte.

1.1.10.2. Secondo K. Barth, tutta l'esistenza di Cristo acquista significato soltanto nel fatto di essere il Verbo supremo del Padre. Comunicando questo Verbo nella Chiesa, tramite lo Spirito, Dio prospetta un'etica che impone ai credenti un impegno in questo mondo senza escludere l'attività politica. Nel pensiero di H. Urs von Balthasar, che propone la contemplazione di Dio tramite la via «estetica», la riflessione razionale, la ricerca storica e l'impegno della libertà umana nella pratica dell'amore trovano la loro integrazione proprio nel mistero della Pasqua. Si abbozza, così, una teologia della storia che evita le conclusioni riduttive degli idealisti e dei materialisti.

1.1.11. Cristologie «dal basso» e cristologie «dall'alto»

1.1.11.1. Nell'ambito degli studi cristologici sopra citati, quelli che prendono avvio dal «Gesù storico» appaiono, in un certo senso, come «cristologie dal basso». Quelle che, invece, prediligono la relazione filiale di Gesù con Dio Padre possono giustamente essere definite

«cristologie dall'alto». Molti studiosi contemporanei si sono sforzati di unire le due prospettive; partendo, infatti, dallo studio critico dei testi, cercano di dimostrare che la cristologia, implicitamente presente nelle parole di Gesù e nella Sua esperienza umana, presenta una profonda continuità con le diverse cristologie contenute esplicitamente nel Nuovo Testamento. Tale legame può essere individuato seguendo metodi differenti (ad es. L. Bouyer, R. Fuller, C. F. D. Moule, L H. Marshall, B. Rey, Chr. Duquoc, W. Kasper, M. Hengel, J. D. G. Dunn, ecc.).

1.1.11.2. Sebbene gli orientamenti e le conclusioni di questi autori siano ben lontani dal coincidere, tuttavia si possono individuare due motivi fondamentali comuni:

a) Bisogna distinguere, da una parte, il modo con cui Gesù si presentò e fu compreso dai suoi contemporanei (dalla famiglia, degli avversari, dai discepoli), dall'altra, la maniera in cui i credenti interpretarono la Sua vita e la Sua figura dopo che Egli si manifestò come resuscitato. Tra questi momenti non vi fu nessuna interruzione; si rileva, tuttavia, uno sviluppo considerevole, notato fin dall'inizio, che deve essere reputato l'elemento costitutivo della cristologia stessa. Quest'ultima deve rispettare i limiti dell'umanità di «Gesù di Nazaret» e riconoscere al tempo stesso in Lui il «Cristo della fede» pienamente rivelato dalla Sua resurrezione, nella luce dello Spirito Santo.

b) È necessario constatare che anche nei libri del Nuovo Testamento si presentano dei modi diversi di interpretare il mistero del Cristo. Questo avviene tuttavia tramite il costante

riferimento al linguaggio delle Sacre Scritture che trovano il loro «compimento» in Gesù, Salvatore del mondo. Tale compimento implica un «ampliamento di senso», sia che ci si rifaccia al significato originale dei testi biblici, sia a quello che gli Ebrei, contemporanei di Gesù, attribuivano ai testi medesimi, quando li rileggevano. Tale ampliamento di significato non deriva da una semplice speculazione teologica, ma prende origine dalla persona di Gesù stesso, permettendoci di mettere in evidenza le caratteristiche più significative.

1.1.11.3. Partendo da questa ottica, sia gli esegeti, sia i teologi affrontano il problema della personalità individuale di Gesù.

a) Questa personalità si è formata per mezzo dell'educazione ebraica i cui valori positivi Gesù assunse pienamente in sé. Si aggiunse tuttavia un'originale coscienza di sé, sia per quanto riguarda la Sua relazione con Dio, sia a proposito della missione da compiere tra gli uomini. Alcuni testi evangelici (ad es. *Lc* 2,40.52) ci permettono di individuare uno sviluppo di tale coscienza.

b) Esegeti e teologi, tuttavia, si rifiutano di entrare nella «psicologia» di Gesù, sia a causa delle difficoltà critiche dei testi, sia per evitare il rischio di speculazioni inopportune per eccesso o per difetto. Preferiscono porsi con reverenza di fronte al mistero della Sua personalità, che Egli stesso non si curò di definire espressamente, anche se permise, tramite le

Sue parole e le Sue azioni, di addentrarsi alquanto nel segreto della Sua vita intima (H. Schürmann). Le diverse cristologie del Nuovo Testamento come pure le definizioni dei Concili, che ne hanno redatto il contenuto ricorrendo a una «lingua ausiliaria», hanno indicato la direzione che la riflessione teologica può percorrere, senza per questo circoscrivere totalmente il mistero stesso.

1.1.11.4. Gli esegeti e i teologi nei loro studi su Gesù Cristo si trovano d'accordo nell'affermare che la cristologia e la soteriologia non possono affatto essere separate. Il Verbo di Dio si è fatto carne (*Gv* 1,14), per 'realizzare una funzione mediatrice fra Dio e gli uomini. Se Egli ha potuto essere un uomo «pienamente libero» e un «uomo per gli altri», ciò è potuto accadere in quanto questa libertà e questo Suo dono di sé trovavano la loro fonte nell'intimità con Dio, dal momento che Egli poteva rivolgersi a Lui come a un Padre, in senso unico e particolare. Si pongono inevitabilmente le questioni circa la scienza e la preesistenza del Cristo; l'una e l'altra, però, riguardano una fase ulteriore della ricerca cristologica.

Sezione 2.

I pericoli e i limiti di questi diversi metodi di approccio

Ciascuno degli approcci sopra presentati pone i propri fondamenti nei testi biblici e da essi deriva i suoi pregi e la sua fecondità. Molti di questi, però, qualora vengano usati da soli, rischiano di non presentare il messaggio biblico nella sua totalità, e di proporre la figura di

Gesù Cristo in modo inadeguato. Bisogna quindi misurare con precisione i limiti di parecchi di questi metodi.

1.2.1. I metodi della teologia classica si espongono a due scogli:

1.2.1.1. La formulazione delle tesi cristologiche dipende più dal linguaggio dei teologi del tempo patristico o medievale che non da quello del Nuovo Testamento stesso, come se quest'ultima fonte della rivelazione fosse, in se stessa, troppo poco precisa per dare alla dottrina una formulazione ben definita.

1.2.1.2. Il ricorso al Nuovo Testamento, se è affrontato con la volontà di difendere e fondare la cosiddetta dottrina «tradizionale» nella sua formulazione «classica», rischia di non lasciare spazio, come sarebbe invece necessario, ad alcuni problemi critici, inevitabili nel campo dell'esegesi. Può accadere, ad esempio, che venga affermata con eccessiva facilità la storicità di tutti i dettagli di alcune narrazioni evangeliche le quali hanno potuto avere una funzione teologica secondo i canoni letterari del tempo, o che pure venga riconosciuta l'autenticità

verbale di alcuni discorsi attribuiti a Gesù dai Vangeli, sebbene siano riportati in modo differente in questi Vangeli. In seguito a ciò vengono trascurati molti problemi giustamente sollevati nel nostro tempo; si corre il rischio di legare alcune affermazioni dottrinali a soluzioni critiche troppo «conservatrici» che sono oggetto di discussioni.

1.2.2. La riflessione teologica, che si rifà alla critica del linguaggio usato dai teologi e dai Concili, si fonda su di un presupposto corretto. Tuttavia per non fraintendere la testimonianza delle Sacre Scritture, è indispensabile tener presenti due condizioni:

1.2.2.1. I linguaggi «ausiliari» utilizzati dalla Chiesa nel corso dei secoli non godono, per quanto riguarda la fede, di una autorità analoga a quella del «linguaggio referenziale» usato dagli autori ispirati, soprattutto se ci si riferisce al Nuovo Testamento che affonda le sue radici nell'Antico. Per cogliere «l'Assoluto della rivelazione» nella relatività del linguaggio, rispettando la continuità tra l'esperienza fondatrice della Chiesa apostolica e la successiva esperienza ecclesiale, le distinzioni e le analisi necessarie alla ricerca non possono sacrificare le affermazioni formali della Sacra Scrittura.

1.2.2.2. In questa operazione si corre il rischio di attribuire un valore assoluto al modo di pensare e di parlare propri del nostro tempo, al punto di porre in discussione la comprensione di Cristo scaturita dai Vangeli. Questo si verificherebbe sicuramente qualora i testi del Nuovo Testamento fossero selezionati e interpretati secondo le esigenze dei diversi sistemi filosofici. Non è possibile, pertanto, una elaborazione corretta della cristologia se non si rispetta l'equilibrio che deriva dall'insieme della Scrittura e se non se ne assume la varietà dei linguaggi che essa utilizza.

1.2.3. Anche per quanto riguarda Gesù di Nazaret è indispensabile ricorrere alle ricerche storiche, la cui importanza per la comprensione sia dei personaggi sia degli eventi del passato appare chiara a tutti. Non si possono certamente trascurare i dati storici che riguardano l'ambiente in cui queste testimonianze furono raccolte e tramandate (cf. sopra 1.1.3.).

1.2.3.1. Tuttavia la semplice analisi dei testi non basta. Quei testi, infatti, vennero redatti e accolti in una comunità che non viveva di idee astratte ma di fede: di quella fede che era nata e che progressivamente si era sviluppata a partire dalla resurrezione di Gesù, evento di Salvezza per quegli uomini che già avevano condiviso l'esperienza religiosa delle diverse comunità ebraiche.

1.2.3.2. Poiché si riscontra una notevole differenza tra la fede delle comunità ebraiche e quella della Chiesa cristiana, si rischia di trascurare la continuità storica tra la fede originaria degli apostoli, che era fondata sulla «Legge di Mosè, sui Profeti e sui Salmi» (*Lc* 24,44), e la fede che acquisirono nel loro rapporto con il Cristo resuscitato. Ora, tale continuità è anche un

fatto storico: c'è una continuità nel loro comportamento religioso verso il Dio di Abramo e di Mosè prima e dopo l'evento della Pasqua. Essi vissero con il «Gesù storico» prima che con il «Cristo della fede». Pertanto, prescindendo dalle disposizioni soggettive degli studiosi contemporanei, diventa indispensabile per tutti ricercare in che cosa consista quella profonda unità che la cristologia del Nuovo Testamento mostra all'interno del suo stesso sviluppo.

1.2.4. Sebbene si riveli necessario il ricorso alla scienza comparata delle religioni, al fine di indagare l'origine della religione cristiana, esso può implicare due rischi.

1.2.4.1. Tale approccio può essere condizionato da un pregiudizio: la religione di Cristo dovrebbe essere spiegata, come avviene in tutti gli altri casi analoghi, tramite la fusione sincretistica di elementi preesistenti nell'ambiente in cui è nata: elementi giudaici ed elementi provenienti dalle religioni contemporanee, poiché la religione cristiana sarebbe nata dal rapporto di un certo gruppo di credenti di origine ebraica con l'ambiente sociale ellenistico, da cui avrebbe dovuto mutuare parecchi motivi.

Infatti, a partire dal III secolo a.C., l'Ebraismo si era già posto a confronto con l'Ellenismo, sia per respingerne gli aspetti in contrasto con la propria tradizione, sia per assumerne gli aspetti positivi in grado di arricchirlo. Infatti, quando lasciò in eredità ai secoli successivi una Bibbia tradotta in greco, aveva già mostrato il successo della sua inculturazione. Il Cristianesimo delle origini, ricevendo in eredità questa traduzione, seguì un cammino analogo.

1.2.4.2. Al tempo stesso, si rischia di attribuire alle comunità cristiane delle origini una forza creativa priva di qualsiasi controllo interno, come se le singole chiese mancassero di radici e di tradizioni solide. Molti storici giunsero al punto di concepire il Cristo come «un mito», privo di ogni concretezza storica. Una ipotesi così paradossale viene quasi sempre evitata.

Però un certo numero di storici non credenti ritengono che le comunità cristiane di derivazione ellenistica abbiano trasformato il «Salvatore» della tradizione ebraica nell'«eroe» principale di una «religione di salvezza» simile ai cosiddetti «culti misterici». Ma la scienza delle religioni non richiede in nessun modo il postulato evoluzionistico che ispira queste teorie. Essa cerca di delineare le «leggi costanti» nella storia delle religioni, ma non vuole livellare le credenze religiose fino a deformarle. Come lo fa per le altre religioni, questa scienza deve, anche nello studio della religione cristiana, individuare la specificità della religione del Cristo, che è legata alla novità del «Vangelo». In tal modo essa, tramite la fenomenologia, può aprire la strada alla cristologia stessa.

1.2.5. Un'accurata indagine del Giudaismo è estremamente importante per comprendere in modo corretto la persona di Gesù e anche la vita della Chiesa primitiva, con la sua fede specifica.

1.2.5.1. Tuttavia, se gli studi volti alla conoscenza di Gesù procedono unicamente su questa strada, corrono sempre il rischio di mutilarne la figura, proprio nel momento in cui mettono in rilievo il suo carattere giudaico. Egli fu soltanto uno dei tanti dottori, sia pure il più fedele alla tradizione della Legge e dei Profeti? Oppure fu un profeta, vittima di uno sciagurato malinteso? O forse un taumaturgo, simile a parecchi altri, il cui ricordo è conservato dalla letteratura giudaica? O un agitatore politico, finalmente vittima dell'autorità romana, con la complicità dei sommi sacerdoti che non lo avevano compreso?

1.2.5.2. Certo, le tensioni che opposero Gesù alla corrente pietistica dei Farisei rassomigliavano alle discordie tra fratelli che devono dividere un'eredità. Ma la vitalità del movimento nato da Lui dimostra chiaramente che il dissenso fondamentale tra Lui e loro aveva una radice più profonda, anche se si ammette che le narrazioni evangeliche hanno accentuato su questo punto la situazione iniziale. L'oggetto di questo dissenso, infatti, era il modo di concepire la relazione con Dio e il «compimento delle Scritture», che Gesù annunciava agli uomini del suo tempo, per mezzo del Vangelo del Regno di Dio. Un'accurata ricerca sulla giudaicità di Gesù non può trascurare questo aspetto.

1.2.6. L'approccio a Gesù Cristo, partendo dalla nozione di storia della Salvezza, ha dato risultati importanti, anche se l'espressione *Heilsgeschichte* non è priva di ambiguità. I problemi che essa lascia aperti sono diversi a seconda degli autori che seguono tale tipo di approccio.

1.2.6.1. Nelle lingue moderne di origine latina e in inglese il termine «storia» non ha lo stesso significato, allorché si parla di Gesù come persona «storica» e quando si parla di «storia della salvezza». In tedesco si fa una distinzione tra i termini «Historie» e «Geschichte»; ma la terminologia da usare pone una difficile questione. La storia di Gesù, infatti, appartiene

all'ambiente empirico, che si può conoscere con lo studio dei documenti, cosa che non avviene per la «storia della salvezza». Essa si rifà all'esperienza comune; ma suppone una comprensione cui si giunge soltanto per mezzo dell'intelligenza della fede. Bisogna tenere ben presente questa distinzione per collocare la cristologia nel suo posto giusto. Ciò implica sia nello storico, sia nel teologo un'apertura alla vita di fede e alla «decisione di fede», che schiuda la via.

1.2.6.2. Questo atteggiamento deve essere assunto in modo particolare per quanto riguarda la resurrezione di Cristo che, per sua natura, non può essere provata tramite un accertamento puramente empirico. Essa introduce, infatti, Gesù nel «mondo a venire». La realtà di questo fatto può essere dedotta dalle apparizioni del Cristo glorioso ad alcuni testimoni privilegiati, e trova conferma nel fatto del sepolcro di Gesù rinvenuto aperto e vuoto. Ma non si può

semplificare questo problema, come se ogni storico, fondandosi unicamente sulla propria ricerca scientifica, fosse in grado di dimostrare la resurrezione come un fatto accessibile a qualsiasi osservatore: anche qui la «decisione di fede», o meglio l'«apertura del cuore», è necessaria per il consenso della mente.

1.2.6.3. Per quanto riguarda i titoli del Cristo, non è sufficiente distinguere tra quelli che Egli stesso si è attribuito durante la Sua vita terrena e quelli che Gli sono stati conferiti dai teologi dell'epoca apostolica. Conviene piuttosto operare una distinzione tra i titoli funzionali, che definiscono il ruolo di Cristo nella realizzazione della salvezza degli uomini e i titoli relazionali, che riguardano la Sua relazione con Dio, di cui è il Figlio e il Verbo. Per affrontare questo problema bisogna sottoporre a esame i Suoi comportamenti, azioni e discorsi, di importanza non minore rispetto ai titoli, in quanto rivelano ciò che di più profondo vi è in una persona.

1.2.6.4. La tensione della storia della Salvezza verso l'escatologia, e la speranza che ne deriva, implicano delle conseguenze di grande importanza per quanto riguarda la «prassi» cristiana nella società degli uomini. Ma il termine «escatologia» ha da sé delle ambiguità. Forse gli «ultimi tempi» devono considerarsi al di là dell'esperienza storica? Gesù avrebbe annunziato la fine di «questo mondo» prima che venisse meno la generazione del suo tempo? O ha forse voluto, con questo, prospettare un nuovo modo di concepire le condizioni in cui si svolgono le vicende umane? Non si trattava piuttosto dell'ultimo stadio dell'«economia della Salvezza» inaugurato dall'annuncio del Vangelo del Regno di Dio, ma non ancora esaurito, in quanto esso si dispiega in tutto il corso della storia della Chiesa? Una cristologia autentica deve chiarire tutti questi problemi.

1.2.7. Alcuni approcci antropologici, che abbracciano forme di riflessione estremamente diverse fra loro, rischiano di minimizzare molti elementi su cui si struttura la persona umana nella sua esistenza e nella sua storia; da ciò deriva la possibilità di una cristologia incompleta.

1.2.7.1. Nello studio del fenomeno umano, si è posta sufficientemente l'attenzione sul suo

aspetto religioso o sul suo sviluppo storico, così che la persona di Gesù e la fondazione della Chiesa nel contesto ebraico possano trovare una collocazione precisa nel corso dell'evoluzione universale? Un'interpretazione ottimistica di questa evoluzione, in direzione del «punto Omega», lascia uno spazio sufficiente al problema del male e all'azione redentrice della morte di Gesù, anche se, d'altra parte, si tengono in considerazione le crisi che l'evoluzione umana deve attraversare? Le ricerche sulla persona di Gesù e sulle cristologie del Nuovo Testamento offrono in proposito i complementi necessari.

1.2.7.2. I tentativi di riflessione circa l'analisi filosofica dell'esistenza umana corrono il pericolo di essere respinti da coloro che rifiutano questi presupposti filosofici. Certamente i

dati biblici non vengono trascurati; essi devono, però, essere sottoposti spesso a un esame ulteriore e tener conto in modo più adeguato delle esigenze della critica biblica e della pluralità delle cristologie all'interno del Nuovo Testamento. Soltanto così l'antropologia filosofica potrà essere posta correttamente in relazione, da una parte con l'esistenza personale di Gesù in questo mondo, dall'altra con il ruolo che il Cristo glorificato riveste nell'esistenza cristiana.

1.2.7.3. È legittimo partire dalla ricerca storica intorno all'uomo Gesù, nei suoi diversi aspetti: la Sua vita di Ebreo, il Suo comportamento e la Sua predicazione; la coscienza che Egli ebbe di Sé, il modo con cui presentò la Sua missione; le previsioni circa la Sua morte e il significato che le attribuì; l'origine della fede nella Sua resurrezione e il modo in cui la Chiesa primitiva interpretò la Sua morte; l'elaborazione progressiva della cristologia e della soteriologia nel Nuovo Testamento. Rimane, però, il pericolo di far dipendere i risultati acquisiti al livello dottrinale da ipotesi critiche usate in partenza. Se, per rigore metodologico, vengono accettate soltanto le ipotesi più restrittive, la cristologia potrebbe essere vuotata di parte del suo contenuto. Si avverte ciò soprattutto quando si considerano autorevoli solo i testi ritenuti «più antichi», mentre i più recenti vengono attribuiti a riflessioni posteriori, che hanno profondamente trasformato gli elementi «originali» riguardanti il «Gesù storico». Ma questi testi non miravano, forse, a rendere più esplicita tramite una nuova mediazione dell'Antico Testamento e una più approfondita riflessione sulle parole e gli atti di Gesù, la comprensione di fede del Cristo, già globalmente e virtualmente presente fin dalle origini? Il ruolo che deve essere riconosciuto all'Antico Testamento, la cui autorità non è mai stata posta in dubbio né da Gesù né dai Suoi discepoli, rischia di essere qui troppo trascurato: ciò potrebbe falsare l'interpretazione stessa del Nuovo Testamento.

1.2.7.4. Si cerca legittimamente di stabilire una continuità tra l'esperienza di Gesù e quella cristiana. Bisogna poi definire, rifiutando ipotesi troppo restrittive, in quale modo e in quale senso Gesù sia stato riconosciuto nella fede come Figlio di Dio; in quale modo la fede originaria e la speranza dei Suoi discepoli si siano potute trasformare nella solida certezza del Suo trionfo sulla morte; come in mezzo ai conflitti che afflissero le chiese dell'età apostolica, si sia potuta individuare la «vera prassi» voluta dal Cristo, nella quale si fonda l'autentica «sequela di Gesù»; come infine si possa pensare che le diverse interpretazioni riguardanti la Sua persona e la Sua missione di Mediatore tra Dio e gli uomini, così come le troviamo nel Nuovo Testamento, offrano la vera immagine di Lui quale fu in realtà, e della rivelazione

Nuovo Testamento, offrano la vera immagine di Lui quale fu in realtà, e della rivelazione avvenuta in Lui e tramite Lui. Solo a queste condizioni si può evitare di proporre la cristologia in modo ambiguo.

1.2.8. L'approccio fondato sull'analisi esistenziale, che richiede dai credenti un impegno personale nei confronti di Dio, in conformità con l'esempio di obbedienza offerto da Gesù stesso, pone chiaramente in luce lo stretto legame tra l'esegesi, la ricerca teologica, e la viva fede. Poiché esercita un'accurata analisi dei testi, questo tipo di approccio permette spesso di scoprire il ruolo che essi ebbero nell'ambito delle comunità cristiane per le quali furono scritti e, di conseguenza, nella Chiesa odierna. Tuttavia numerosi esegeti e teologi, quale che sia la loro confessione, hanno messo in luce i limiti e le lacune di questo metodo.

1.2.8.1. Il radicalismo critico ha ridotto il risultato dello studio dei Vangeli a un nucleo estremamente esile, tanto più che la conoscenza di Gesù come persona storica viene considerata di scarsissima importanza per la fede. In tal modo Gesù non si trova più alle origini della cristologia: essa trarrebbe origine dal kerygma pasquale, non dall'esistenza di Gesù, uomo ebreo, che compiva in sé la Legge (*Torah*) sotto la quale viveva. Se il ruolo di questa Legge è unicamente quello di mostrare, per mezzo del suo fallimento, che gli uomini sono impotenti a salvare se stessi, non viene forse vanificata tutta la teologia dell'Antico Testamento?

1.2.8.2. Il linguaggio simbolico usato nel Nuovo Testamento per tradurre il kerygma pasquale, dicendo chi è Cristo e quale sia la Sua funzione, è ricondotto qui esclusivamente all'ambito «mitologico»: la relazione tra i due Testamenti viene allora ridotta al minimo. Infine l'interpretazione «esistenziale» proposta per interpretare il linguaggio «mitologico» non rischia forse di ridurre la cristologia all'antropologia?

1.2.8.3. Se la resurrezione del Cristo e la Sua esaltazione non devono essere considerate altro che la traduzione mitologica del kerygma pasquale, non si capisce in quale modo la fede cristiana abbia potuto nascere dalla Croce. Inoltre, se Gesù non è Figlio di Dio in un senso unico, non si comprende perché Dio proprio in Lui ci abbia detto la sua «ultima parola» tramite la Croce. Infine se, per evitare una concezione razionalistica delle «prove» della fede, vengono eliminati anche i «segni» su cui essa si fonda, non si finisce in un invito al fideismo?

1.2.8.4. Nella misura in cui questo approccio a Gesù si fonda esclusivamente sulla decisione di fede personale, non vengono, forse, lasciati da parte gli aspetti sociali dell'esistenza umana? Tanto più che vien fatta un'opposizione radicale tra una «morale dell'amore» definita vagamente, e una «morale della legge», che includerebbe le esigenze positive della giustizia. Per tutti questi motivi i seguaci di Bultmann si sono decisi a porre nuovamente Gesù alle origini della cristologia, senza rinunciare al progetto globale di riflessione fondato sull'analisi «esistenziale».

1.2.9. I fautori della teologia della liberazione hanno giustamente sottolineato che la Salvezza

portata da Cristo non riguarda soltanto l'ambito «spirituale» totalmente estraneo alle vicende del mondo: essa deve, tramite la grazia, liberare gli uomini da ogni tirannide che gravi sulla loro condizione presente. Da questo principio generale, tuttavia, possono derivare conseguenze pericolose, soprattutto se la dottrina della redenzione non viene chiaramente. collegata con un'etica che rispetti pienamente i princìpi del Nuovo Testamento.

1.2.9.1. Alcuni «marxisti», sebbene guardino lateralmente al Vangelo di Gesù, per trovarvi l'ideale di una vita sociale veramente fraterna, non abbandonano tuttavia il loro metodo di analisi dei fatti sociali dal punto di vista economico e politico. Tale analisi è strettamente collegata con una antropologia filosofica, la quale, nella sua teoria, include un ateismo fondamentale. Questo metodo d'indagine, e la «prassi» che ne deriva, usati indiscriminatamente, fino a fare del Dio della Scrittura il fautore di una liberazione così concepita, rischiano di falsare la natura di Dio, la corretta interpretazione del Cristo e la comprensione dell'uomo stesso.

1.2.9.2. Alcuni «teologi della liberazione» ritenevano con fermezza che il «Cristo della fede» deve essere considerato il principio ultimo della speranza. Ma capita anche che si guardi esclusivamente alla «prassi» del «Gesù storico», più o meno arbitrariamente ricostruita con un metodo di lettura che la falsa in parte, in modo che il «Cristo della fede» viene considerato soltanto come un'interpretazione «ideologica», anzi come una «mitologizzazione» della Sua persona storica. In questo caso, la nozione di «potere» nelle comunità cristiane, che erano sottoposte al potere imperiale di Roma e alla sua amministrazione locale, non viene analizzata con precisione, e si rischia di interpretare il concetto stesso di «potere» secondo i canoni del marxismo.

1.2.9.3. Di conseguenza, l'azione di Cristo liberatore, che agisce nella Chiesa tramite lo Spirito Santo, non viene più presa in considerazione: Gesù è soltanto un «modello» storico, la cui «prassi» deve essere perseguita con altri mezzi, più moderni e più efficaci. C'è qui il pericolo di ridurre completamente la cristologia all'antropologia.

1.2.10. Gli studi di teologia speculativa riguardanti il Cristo rifiutano per principio, e non senza motivi, di dipendere da ipotesi critiche che possono costantemente essere sottoposte a revisione. Ma per il desiderio eccessivo di arrivare a una sintesi, si potrebbe presentare il rischio di ridurre la varietà delle cristologie del Nuovo Testamento, che pure hanno un grande valore; o anche di trascurare o di minimizzare le preparazioni dell'Antico Testamento, privando il Nuovo delle sue radici. Bisogna sperare che gli studi esegetici possano trovare una collocazione più determinata e ben definita nelle ricerche sulla rivelazione, la quale, dalle prime origini e in tutto il suo sviluppo, tende al suo compimento nella totalità del mistero del Cristo. C'è qui, in un senso diverso da quello di Paolo (*Gal* 3,24), una «pedagogia»divina che conduce gli uomini a Cristo.

1.2.11. Tutti i tentativi di unire la cristologia «dal basso» alla cristologia «dall'alto» mostrano in quale direzione bisogna certamente incamminarsi. Tuttavia rimangono in sospeso alcune questioni particolari che devono essere risolte.

1.2.11.1. Nell'ambito degli studi esegetici, rimangono ancora aperte molte questioni, e in modo particolare le questioni critiche riguardanti i Vangeli e cioè: la formulazione delle parole di Gesù che sono qui riportate, la storicità più o meno rigorosa delle narrazioni che Lo riguardano; la data di composizione e l'autore di ogni singolo libro; le modalità e le tappe della sua composizione, lo sviluppo dottrinale della cristologia. Vi è qui un ambito di ricerca, non solo legittimo ma anche necessario e fruttuoso per la stessa cristologia sistematica.

1.2.11.2. Per comprendere il valore unico del Cristo nella storia del mondo non si può trascurare un'indagine circa il posto che la Bibbia occupa nello sviluppo delle culture. Poiché essa è apparsa in data relativamente tarda, è necessario studiare in quale modo la Bibbia ha ripreso parecchi elementi di queste culture per porli al servizio della Rivelazione. La giudaicità di Gesù, inserita nelle varie culture, è portatrice della Sua totale umanità. Questo tipo di approccio, stimolato dalle scoperte archeologiche ed etnologiche degli ultimi due secoli, è appena iniziato. Per comprendere correttamente in che modo Gesù sia il salvatore di tutti gli uomini in tutti i tempi, è necessario riflettere sulla questione della Sua preesistenza, riconoscendo in Lui la Sapienza di Dio e la Sua Parola (cf. il prologo di Giovanni), autore e allo stesso tempo modello di tutta la creazione, potenza in opera in tutto il corso della storia.

1.2.11.3. Per capire, poi, in quale modo il Cristo glorificato continui ad agire in questo mondo efficacemente, bisogna promuovere uno studio biblico più preciso riguardante le relazioni tra la Chiesa, che è il Suo Corpo, guidata dallo Spirito Santo, e le società nelle quali essa si sviluppa. In questa ottica, l'ecclesiologia costituisce un aspetto essenziale della cristologia nello stesso momento in cui essa viene incontro alle ricerche sociologiche.

Sezione 3.

Come affrontare questi rischi, limiti e ambiguità?

L'esperienza delineata sopra dimostra che, per rinvenire dei rimedi contro questi rischi, non basta trovare delle formulazioni taglienti che possano prospettare la «verità» definitiva, né elaborare delle trattazioni sistematiche che comprendano tutti i problemi e li risolvano immediatamente.

1.3.1. La comunione di fede con l'insieme della tradizione ecclesiale, che rimanda sempre il

teologo alla Tradizione fondatrice dell'età apostolica (intesa in senso lato, così da comprendere tutto il Nuovo Testamento), non dispensa affatto dalle ricerche sull'insieme della

Sacra Scrittura, sul ruolo che essa ebbe in Israele, sul nuovo ramo che in essa è stato innestato a partire da Gesù, negli scritti del Nuovo Testamento fino alla chiusura della lista dei libri «canonici», quelli cioè che «regolano» la fede e la vita cristiana. Per quanto riguarda questo ultimo argomento, sebbene esista una divergenza di fondo tra Giudei e cristiani, rimane tuttavia saldo per gli uni e gli altri il principio della «canonicità».

1.3.2. Lo sviluppo letterario della Bibbia è lo specchio del dono di Dio che portava agli uomini la Sua rivelazione e la salvezza. Per i cristiani questo dono culmina in quello del Figlio di Dio, vero uomo «nato dalla vergine Maria». L'unità delle Scritture si realizza tramite le promesse ricevute dai Patriarchi e ampliate dai Profeti, e poi attorno all'attesa del regno di Dio e del Messia; ora queste promesse e questa attesa trovano il loro compimento in Gesù, Messia e Figlio di Dio. Il ricorso alle Sacre Scritture nella Cristologia è richiesto dal principio della totalità ben conosciuto dai Padri e dai teologi medievali, quando, con i metodi della cultura contemporanea, leggevano e interpretavano i testi biblici. La nostra cultura ha trovato nuovi metodi; l'orientamento secondo il quale bisogna usarli rimane, però, lo stesso.

1.3.3. Affinché i lettori credenti possano discernere più facilmente nella Bibbia questa cristologia integrale, sarebbe necessario che la scienza biblica, praticata secondo i metodi esegetici del nostro tempo, avesse raggiunto uno sviluppo più grande di quello degli studi e della ricerca attuali. In realtà, molti problemi rimangono ancora aperti per quanto riguarda il processo di composizione che si è concluso con la presentazione attuale dei libri sacri da parte degli autori ispirati. Per questo motivo, coloro che, per evitare una ricerca di tal genere, si limitassero a una lettura superficiale della Bibbia, considerata «teologica», s'incamminerebbero su una via sbagliata: soluzioni troppo facili non possono offrire un fondamento solido a una ricerca effettuata con pienezza di fede. La Pontificia Commissione Biblica ritiene che se si lasciano da parte le discussioni di minore importanza, gli studi siano avanzati in modo sufficiente, perché ogni lettore animato dalla fede possa trovare nelle loro conclusioni un solido fondamento per la sua ricerca intorno a Gesù Cristo. Questo verrà presentato nella trattazione seguente, divisa in due sezioni:

1. Le promesse e l'attesa della salvezza e del Salvatore nell'Antico Testamento;

2. Il compimento di queste promesse e dell'attesa nella persona di Gesù di Nazaret.

PARTE SECONDA

LA TESTIMONIANZA GLOBALE DELLA SACRA SCRITTURA SUL CRISTO

Sezione 1.

Le azioni salvifiche di Dio e la speranza messianica di Israele

Si sa che Gesù e la comunità cristiana primitiva riconobbero l'autorità divina delle Scritture, che noi chiamiamo Primo o Antico Testamento. In realtà, in base alla testimonianza degli autori sacri, Israele poté credere alla volontà di salvezza del proprio Dio e riconoscerne le vie. Questa prima esperienza delle relazioni tra Dio e il suo popolo possiede già la sua consistenza propria e, per la sua importanza, merita di essere tenuta nel giusto conto.

In questi scritti si possono così prendere in esame tre tipi di realtà, di cui i cristiani troveranno il perfetto compimento in Gesù Cristo: a) la conoscenza del vero Dio, che si distingue dagli altri dèi e su cui si fonda la speranza di Israele; b) l'esperienza della volontà salvifica di Dio, che Israele ebbe nel corso della storia vissuta in mezzo agli altri popoli; c) le diverse forme di mediazione, tramite le quali si sono rese possibili la realizzazione dell'Alleanza e la comunione tra Dio e gli uomini. Qui non si tratta di delineare le diverse tappe della rivelazione di Dio a Israele, ma di ricordare i testimoni più importanti dell'Antico Testamento, quelli che la comunità cristiana primitiva ha udito e compreso alla luce del Cristo ormai venuto.

2.1.1. Dio e la sua rivelazione nell'Antico Testamento

2.1.1.1. Tutti i popoli dell'Antico Oriente cercavano Dio «come a tentoni» (*At* 17,27); secondo il libro della Sapienza, essi in questa ricerca spesso caddero nell'errore, poiché, presi dalla bellezza delle cose, ritennero che le Potenze di questo mondo fossero dèi, ignorando quanto fosse superiore il loro Creatore (*Sap* 13,3). Ora, il Dio di Israele si manifesta agli uomini come se personalmente li cercasse: chiama Abramo (*Gen* 12,1-3) e stabilisce per lui una discendenza destinata a divenire suo popolo tra tutti i popoli della terra (*Es* 19,5 -6; *Dt* 7,6) e in modo assolutamente gratuito (*Dt* 7,8). In Abramo e nei suoi discendenti le nazioni riceveranno la benedizione (*Gen* 12,3; 22,18; 26,4); è in questo Dio soltanto che troveranno la salvezza (*Is* 45,22-25) e in Lui dovranno cercare il fondamento della loro speranza (51,4-5).

2.1.1.2. Dio, Creatore dell'universo (*Gen* 1,1-24), si manifesta a Israele come Signore e Reggitore della storia (*Am* 1,3-2,16; *Is* 10,5 ss); Egli è il «Primo e l'Ultimo», e al di fuori di

Lui non c'è altro Dio che possa agire come Lui (*Is* 44,6; 45,5-6); non c'è Dio se non in Israele

(*Is* 45,15), Egli è il solo (*Is* 4,5). Egli si presenta agli uomini in modo particolare come Re: anche se ha già rivelato questa potestà regale tramite la Sua forza creatrice (*Sal* 93,1-2; 95,3-5), la manifesta ancor più prendendosi cura della sorte di Israele (*Es* 15,18; *Is* 52,7), e del suo regno futuro (*Sal* 98). Questa potestà regia assumerà un posto importante al centro del culto attribuito a Dio nella città di Gerusalemme (*Is* 6,1-5; Sal 122). Quando Israele si dà dei capi di sua volontà (*1 Sam* 8,1-9) e soffre sotto il giogo di questi re (*1 Sam* 8,10-20), trova nel suo Dio il buon Pastore (*Sal* 23; *Ez* 34), poiché Egli è sempre «fedele, ... giusto e retto» (*Dt* 32,4), «misericorde e clemente, ... lento all'ira e verace» (*Es* 34,6).

Pertanto un Dio vicino agli uomini costituisce il centro stesso della fede di Israele; il suo nome proprio, reso tramite il tetragramma JHWH, vuole essere la confessione di tale fede (cf. *Es* 3,12-15) e definisce, al tempo stesso, il tipo di relazione che intende stabilire con il Suo popolo, chiamandolo alla fedeltà.

2.1.2. Dio e gli uomini: promessa e alleanza

2.1.2.1. In virtù di una volontà indistruttibile (*Ger* 31,35 -3 7), che Egli esprime per mezzo di un giuramento per se stesso» (*Gen* 22,16-18), questo Dio si impegna in un patto con gli uomini organizzati in un popolo. Egli fornisce loro un capo responsabile della realizzazione dei Suoi disegni: Abramo (*Gen* 18,19), Mosè (Es 3,7-15), dei «giudici» (*Gdc* 2,16-18) e dei re (*2 Sam* 7,8-16). Attraverso la loro opera Dio avrebbe liberato il suo popolo da ogni servitù e dominazione straniera (*Es* 3,8; Gs 24,10; 2Sam 7,9-11), avrebbe concesso la Terra Promessa (*Gen* 15,18; 22,17; *Gs* 24,8-13; *2 Sam* 7,10) e infine avrebbe procurato la salvezza (*Es* 15, 2; *Gdc* 2,16.18). Tramite la loro opera Dio avrebbe trasmesso a questo popolo i suoi precetti e le sue leggi (*Gen* 18,19; *Es* 15,25; 21,1; *Dt* 5,1; 12,1; *Gs* 24,25-27; *1 Re* 2,3). Per mezzo della loro osservanza Israele avrebbe confessato il suo Dio, mediante il rispetto del prossimo nella sua persona e nei suoi beni (*Es* 20,13-17; *Dt* 5,6-21; *Es* 21,2ss; *Lv* 19). Il rapporto tra il dono della terra e l'obbedienza alla Legge nella Sacra Scrittura è presentato con il concetto giuridico di «Alleanza» (*berit*) che definisce i nuovi legami che Dio intende stabilire tra Sé e gli uomini.

È chiaro che il popolo e i suoi capi si impegnano liberamente in questo patto (*Es* 24,3-8; *Dt* 29,9-14; *Gs* 24,14-24); essi erano sempre tentati di introdurre altri dèi accanto a JHWH (Es 32,1-6; *Nm* 25,1-18; *Gdc* 2,11-13), di opprimere il prossimo con ogni tipo di ingiustizia (*Am* 2,6-8; *Os* 4,1-2; *Is* 1,22-23; *Ger* 5,lss), infrangendo quindi, l'«Alleanza» conclusa con il loro Dio (*Dt* 31,16.20; *Ger* 11,10; 32,32; *Ez* 44,7). Alcuni re si mostrarono particolarmente colpevoli compiendo ingiustizie di tal genere (Ger 22,13-17) e infrangendo l'Alleanza (*Ez* 17,11-21). Nonostante ciò la fedeltà di Dio supererà l'infedeltà degli uomini (*Os* 2,20-22) stipulando una nuova Alleanza (*Ger* 31,31-34), Alleanza perpetua e indistruttibile (*Ger* 32,40; *Ez* 37,26-27). Essa non si estenderà soltanto alla discendenza di Abramo, contrassegnata dalla circoncisione (*Gen* 17,9-13), ma anche a tutti gli uomini, col segno dell'arcobaleno (*Gen* 9,12-17; cf. *Is* 25,6; 66,18).

2.1.2.2. I profeti denunciarono lo scandalo della continua violazione di questa Alleanza, di cui

erano testimoni, e che era la causa per cui il popolo eletto veniva condannato da Dio (*2 Re* 17,7 -23). Ma essi sono soprattutto i testimoni privilegiati della fedeltà di Dio stesso al di là di tutte le infedeltà degli uomini. Egli trasformerà radicalmente il cuore degli uomini, conferendogli la capacità di soddisfare le sue richieste tramite l'obbedienza alla Legge (*Ger* 31,33-34; *Ez* 36,26-28). Sebbene l'Alleanza venga violata più volte da parte di Israele, i profeti non cessarono mai di sperare che Dio avrebbe concesso al popolo la salvezza, a causa del suo immenso amore e della sua indulgenza (*Am* 7,1-6; *Os* 11,1-9; *Ger* 31,1-9), e questo anche nei momenti più terribili della storia (*Ez* 37,1-14).

Dio, infatti, per mezzo di Davide ha realizzato le sue promesse di fare delle tribù di Israele un popolo libero (*2 Sam* 7,9-11). Nonostante che i successori di Davide non abbiano seguito le sue orme, i profeti attesero quel re che, come Davide (*2 Sam* 8,15), avrebbe instaurato il diritto e la giustizia, soprattutto nei confronti dei più poveri e dei più deboli del regno (*Is* 9,5-6; *Ger* 23,5-6; 33,15 -16). Un simile re rivelerà lo «zelo» di Dio verso il suo popolo (*Is* 9,6) e porterà la pace promessa nn dalle origini (*Am* 9,11-12; *Ez* 34,23-31; 37,24-27).

I profeti inoltre annunciano la purificazione e il ripristino di Gerusalemme, luogo in cui Dio dimorerà nel suo tempio, a cui saranno attribuiti nomi simbolici come «Città della Giustizia» (*Is* 1,26), «il Signore nostra giustizia» (*Ger* 33,16), «il Signore è qui» (*Ez* 48,35); le sue mura saranno chiamate «Salvezza» e le sue porte «Lode» (*Is* 60,18). Tutte le nazioni parteciperanno all'Alleanza eterna di Davide (*Is* 55,3-5), e saranno chiamate a partecipare della salvezza del Dio di Israele nella Città santa ripristinata (*Is* 62,10-12), poiché da Sion verranno la legge e la giustizia e si diffonderanno fino ai confini del mondo (*Is* 2,1-5; *Mi* 4,1-4), e solo in JHWH troveranno salvezza (*Is* 51,4-8).

2.1.3. Le mediazioni di salvezza

2.1.3.1. Senza dubbio Dio stesso salva il suo popolo e tutta l'umanità, per fare ciò, però, ricorre a diverse mediazioni.

a) Il re occupa un posto particolare in questa storia della Salvezza. Adottandolo come suo Figlio (*2 Sam* 7,14; *Sal*. 2,7; 110,3 LXX; 89,27-28), Dio gli dà la forza di vincere i nemici del suo popolo (2Sam 7,9-11; Sal 2,8-9; 110,lss; 89,23-24), come già avevano fatto i giudici salvatori (*Gdc* 2,16). Dotato di sapienza divina (*1 Re* 3,4-15.28), è necessario che il re sia fedele al Dio dell'Alleanza (*1 Re* 11,11; 2Re 22,2) e vigili perché il diritto e la giustizia siano osservati in tutto il regno, soprattutto nei confronti dei poveri, delle vedove e degli orfani (*Is* 11,3-5; *Ger* 22,15-16; *Sal* 72,1-4.12-14). Giustamente il Deuteronomio insiste continuamente

su questa sottomissione del re a tutti i doveri dell'Alleanza (*Dt* 17,16-20). Del resto, è per mezzo della sua fedeltà alla giustizia ch'egli può assicurare pace e libertà al suo popolo (*Sal* 72,7-11; *Ger* 23,6; *Is* 11,5-9). Se, invece, come di fatto avviene, il re si sarà fatto trovare infedele nei confronti degli impegni riguardanti l'Alleanza, trascinerà nella sua rovina il suo popolo (*Ger* 21,12; 22,13-19). Le nazioni stesse vengono dappertutto invitate a partecipare

alle benedizioni di questo dono che Dio fa agli uomini (*Sal* 72,17).

b) Sebbene i re abbiano esercitato anche delle funzioni sacerdotali (*2 Sam* 6,13.17 -18; *1 Re* 8,63ss ecc.), tuttavia l'esercizio di questa funzione spetta al sacerdote levita (*Dt* 18,1-8). Bisogna, poi, considerare che tale esercizio viene definito in relazione alla Legge (*Ger* 18,18); il sacerdote ne è il custode (*Os* 4,6; *Dt* 31,9) e insegna i diversi precetti che la costituiscono (Dt 33,10). Tramite questa funzione cultuale il sacerdote santifica se stesso e nel contempo l'intera comunità di Israele, per rendere accettabile a Dio l'offerta del sacrificio (*Dt* 33,10). Poiché il culto celebrava gli antichi eventi della Salvezza (*Sal* 132; 136...) e richiamava alla memoria gli impegni di Israele nei confronti del proprio Dio (*Is* 1,10-20; *Os* 8,11-13; *Am* 5,21-25; *Mi* 6,6-8), ne deriva che, secondo l'inequivocabile testimonianza dei profeti, il ruolo cultuale del sacerdote sarà condizionato dal modo in cui compie la sua funzione di ministro della Legge (*Os* 4,6-10).

c) Il profeta ha svolto un ruolo di particolare importanza nell'esperienza di Israele per quanto riguarda la storia della Salvezza. Pervaso dalla «Parola di Dio» (*Ger* 18,18), egli è presente nei momenti più difficili di questa storia (*Ger* 1,10). Deve, innanzitutto, denunciare le infedeltà del popolo e dei suoi capi, in questioni di carattere sia politico che religioso (*1 Re* 18). Per l'onore del suo Dio, egli esige che si rispetti l'uomo nella sua persona e nei suoi beni, in virtù dell'alleanza sinaitica (*1 Re* 21; *Am* 2,6-8; 5,7-13; *Os* 4,1-2; *Mi* 3,1-4; *Ger* 7,9). Ogni trasgressione della Legge provoca il giudizio di Dio sul popolo peccatore, giudizio che neppure l'intercessione del profeta può allontanare (*Am* 7,7-9; 8,1-3). Soltanto una conversione sincera del popolo infedele potrà fare in modo che Dio manifesti di nuovo la sua Salvezza (*Am* 5,4-6; *Ger* 4,12; *Ez* 18,21-23; *Gl* 2,12-17). Poiché questa conversione si è rivelata effimera (*Os* 6,4), se non impossibile (*Ger* 13,23), solo Dio può realizzarla (*Ger* 31,18; *Ez* 36,22). Per questo motivo il profeta può annunciare un avvenire migliore anche quando la crisi è gravissima (*Os* 2,20-25; *Is* 46,8-13; *Ger* 31,31-34; *Ez* 37). Questa pedagogia prepara la vittoria dell'amore divino sulla condizione peccatrice degli uomini (*Os* 11,1-9; *Is* 54,4-10).

d) È proprio del Sapiente (di colui che insegna la sapienza) comprendere il significato di questo universo che Dio gli ha affidato (*Sir* 16,24-17,14), al tempo stesso dono di Dio e segno della sua benevolenza (*Gn* 1,1-2,4; *Sal* 8). Il Sapiente deve anche raccogliere e valutare correttamente, alla luce della rivelazione, le diverse esperienze dell'uomo, in quanto essere sociale e responsabile, per trasmetterle ai posteri - sotto forma di detti sapienziali - come meta da desiderare e conseguire (*Pr* 1,7), o come un mistero da rispettare (*Pr* 30,18-19). Tuttavia può accadere che il Sapiente stimi eccessivamente il valore dei suoi consigli (*Is* 5,21; 29,13-14), e, attenendosi a questi, violi persino la Legge di Dio (*Ger* 8,8-9). È molto importante per lui valutare bene i limiti di tale sapienza per procurare agli uomini felicità e prosperità (*Qo* 1,12-2,26).

2.1.3.2. La storia ha mostrato che queste diverse forme di mediazione non sono state in grado

di stabilire una solida comunione dell'uomo con Dio. Dopo le sventure che si verificavano frequentemente, Dio suscitava nella coscienza religiosa del Suo popolo la speranza di nuovi mediatori che potessero per sempre instaurare il Suo regno.

a) Sebbene il Re Messia, in paragone con i re davidici, si mostri umile, egli tuttavia porrà fine a tutte le guerre e porterà la pace a tutte le nazioni (*Zc* 9,9-10; cf. *Sal* 2,10-12). L'instaurazione definitiva di questo regno messianico è senza dubbio opera di Dio stesso (*Dn* 2,44-45), tuttavia Egli vuole realizzarla tramite la mediazione del Suo popolo santo (*Dn* 7,27), al momento della venuta della «giustizia eterna» e dell'«unzione del Santo dei Santi» (*Dn* 9,24).

b) Un «Servo di Dio», ancora velato nel suo mistero profondo, suggellerà l'Alleanza universale, rivelerà al mondo intero l'unico vero Dio Salvatore e instaurerà l'ordine voluto da Dio (*Is* 42,1-4; 49,1-6). Partecipe delle sofferenze del suo popolo errante, porterà il peso di tutti i peccati, per giustificare le moltitudini (*Is* 52,13-53,12).

c) Infine, quando i tempi saranno compiuti, si presenterà come un Figlio d'uomo (interpretato allora come «il popolo dei Santi dell'Altissimo», *Dn* 7,18), «che viene davanti a Dio con le nubi del cielo» (*Dn* 7,13-14), per assumere il dominio eterno su tutti i popoli della terra, che obbediranno a Lui (*Dn* 7,27).

2.1.3.3. Per rappresentare questa azione di Dio nel mondo e nella storia, la fede d'Israele ha anche fatto ricorso alle immagini di alcune potenze che le religioni pagane consideravano talvolta come delle divinità, ma essa le ha sottomesse al Dio di Abramo, per evocarne la presenza creatrice e salvatrice.

a) Lo Spirito è una forza di Dio che presiede alla creazione di tutte le cose e le rinnova senza posa (*Sal* 104,29-30). Egli opera soprattutto nella storia: in quanto Potenza divina conferisce agli uomini la capacità di assolvere a certe missioni. Egli è colui che si serve dei «Giudici» per liberare Israele (*Gdc* 3,10; 6,34; 11,29); egli discende su Davide (*1 Sam* 16,13), sul re ideale (*Is* 11,2) e sul Servo del Signore (*Is* 42,1-4), per renderli autentici mediatori del Regno di Dio nel mondo. Egli è colui che conferisce ai profeti la capacità di comprendere il loro tempo (*Ez* 2,1-7; *Mi* 3,8) e la speranza della salvezza che verrà (*Is* 61,1-3). Negli ultimi tempi lo Spirito stesso creerà un popolo nuovo che risorgerà dai morti (*Ez* 37,1-14), per serbare i

precetti del Signore (*Ez* 36,26-28). Infine l'uomo sarà abitato da questo Spirito, che gli aprirà la via della Salvezza (*Gl* 3,1-5).

b) La Parola di Dio non consiste soltanto nel messaggio rivolto agli uomini (cf. *Dt* 4,13 e 10,4: le «dieci parole»), ma soprattutto nella forza attiva in grado di rivelare ogni cosa. Tramite la Sua Parola, infatti «Egli disse, e tutto fu fatto» (*Sal* 33,6-9; cf. *Gn* 1,3ss). Questa creazione è, insieme, opera della Sua parola e dello Spirito (Sal 33,6). Le parole di Dio, messe in bocca ai profeti (*Ger* 1,9), costituirono per loro talvolta un motivo di gioia (*Ger* 15,16), talvolta come un fuoco nelle ossa (*Ger* 20,9; cf. 23,29). La Parola, infine, come anche lo

Spirito, a poco a poco viene ad assumere connotazioni personali: prende posto nella bocca e nel cuore di Israele (*Dt* 30,14); «è stabile come il cielo» (*Sal* 119,89); è pronunciata finché compie la sua missione (*Sap* 18,15-16), non torna mai senza aver conseguito un risultato (*Is* 55,11). La tradizione rabbinica accentuerà fortemente questa immagine: allora la Parola del Signore (*Memra*) manifesterà l'azione di Dio stesso nei suoi rapporti con il mondo.

c) Nel libro dei Proverbi, la Sapienza non è più soltanto l'attributo dei re o l'arte di agire positivamente nella vita; ma si presenta anche come Sapienza divina creatrice (*Pr* 3,19-20; cf. 8,22ss). Tramite il suo intervento i re sono in grado di governare (8,15-16); essa invita gli uomini a seguire le sue vie perché possano trovare la vita (8,32-35). Creata prima di tutte le cose, presiede all'apparizione dell'universo e trova la sua gioia nell'abitare tra gli uomini (8,22-31). In seguito, si definisce «uscita dalla bocca dell'Altissimo» (*Sir* 24,3), per identificarsi poi con il libro dell'Alleanza e la Legge di Mosè (*Sir* 24,23; Bar 4,1). Il libro della Sapienza di Salomone le attribuirà il possesso dello Spirito che penetra ogni cosa (*Sap*. 7,22) e non vede in essa altro se non «un riflesso della luce perenne, uno specchio senza macchia dell'attività di Dio, e un'immagine della sua bontà» (7,26).

2.1.4. Bilancio di una esperienza religiosa privilegiata

2.1.4.1. I libri dell'Antico Testamento, costantemente riletti e reinterpretati, restano i testimoni legittimi di quelle esperienze e di quella speranza di cui abbiamo appena parlato brevemente. Ai tempi di Gesù, la speranza degli Ebrei aveva assunto forme diverse, a seconda delle opinioni prevalenti nei vari gruppi e partiti politici. Mentre la sua realizzazione finale era considerata come certa, le modalità con cui si sarebbe compiuta rimanevano indeterminate. Per fare un esempio, i Farisei ritenevano che il Messia sarebbe venuto dalla stirpe di Davide; gli Esseni, invece, attendevano oltre a questo Messia (Unto) regale, munito di potere politico, anche un Messia sacerdotale (cf. *Zc* 4,14; cf. *Lv* 4,3), che prevalesse sul primo, e un Profeta che precedesse entrambi (cf. *Dt* 18,18; *1 Mac* 4,46; 14,41).

2.1.4.2. L'attesa del Regno di Dio, destinato a portare la salvezza a tutti gli uomini e a mutare radicalmente la loro condizione, costituisce in ogni caso il fulcro della fede e della speranza di Israele. La sua venuta, oggetto di una Buona novella (cioè del «Vangelo»), farà risorgere Gerusalemme e illuminerà il mondo intero (*Is* 52,7-10). Il suo Regno, fondato sul diritto e la giustizia, mostrerà a tutti gli uomini la vera dimensione della santità di Dio, che vuole la salvezza di tutti (*Sal* 93; 96-99). Le potenze di questo mondo che hanno usurpato la regalità di Dio saranno private delle loro inconsistenti pretese (*Dn* 2,31-45). Una delle grandi manifestazioni del Regno di Dio tra gli uomini sarà la vittoria sulla morte tramite la promessa della resurrezione (*Is* 26,19; *Dn* 12,2-3; *2 Mac* 7,9.14; 12,43-46).

Sarà compito di Giovanni Battista annunciare la venuta imminente di questo regno definitivo,

instaurato da uno «che sarà più forte di lui» (*Mt* 3,11-12 e par.). I tempi sono ormai compiuti: ogni uomo che si sarà pentito dei suoi peccati potrà godere della vera Salvezza (*Mc* 1,1-8; *Mt* 3,1-12; *Lc* 3,1~18).

Sezione 2.

Il compimento delle promesse di salvezza in Gesù Cristo

2.2.1. LA PERSONA E LA MISSIONE DI GESÙ CRISTO

2.2.1.1. La testimonianza evangelica

Gesù di Nazaret, «nato da donna, nato sotto la Legge», è venuto «nella pienezza dei tempi» (*Gal* 4,4) per compiere la speranza di Israele. Come Egli diceva nella sua predicazione del Vangelo, «il tempo è compiuto e il Regno di Dio si è avvicinato» (*Mc* 1,15). Nella Sua persona, questo Regno è già presente e opera (cf. *Lc* 17 ,21 e le parabole del Regno). I miracoli e le opere di potenza che egli compie, tramite lo Spirito di Dio, dimostrano che il Regno di Dio è giunto (*Mt* 12,28). Gesù viene, «non per abolire la Legge e i Profeti, ma per compierli» (*Mt* 5,17).

Tuttavia questo «compimento» non può essere identificato con quello che gli uomini del tempo avevano derivato dalla lettura delle Sacre Scritture. Per cogliere la differenza tra le due interpretazioni, bisogna esaminare con cura la testimonianza dei Vangeli. Essi presero origine dai discepoli, che avevano vissuto l'esperienza delle parole e delle azioni di Gesù (*At* 1,1) e li tramandarono a noi con l'ispirazione dello Spirito Santo (*2 Tm* 3,16; cf. *Gv* 16,13). L'azione di quest'ultimo non si è limitata certamente a fare in modo di assicurare una trasmissione

materialmente fedele. Essa, piuttosto, ha promosso una riflessione che, con il passare del tempo, ha realizzato un'espressione sempre più ricca ed evoluta della storia e dei fatti riguardanti Gesù. In questo contesto si spiegano le diversità di tono, di lessico, di concezione rilevabili, ad esempio, tra i Vangeli sin ottici e il quarto Vangelo. Ma, siccome il ricordo e la comprensione delle parole e delle azioni di Gesù sono maturati nel seno della prima comunità apostolica, sotto la guida dello Spirito di Dio, i cristiani hanno accolto a buon diritto queste differenti presentazioni di Gesù e del suo messaggio, nei loro diversi livelli di sviluppo, con fede salda, come autentica parola di Dio, garantita dall'autorità della Chiesa.

2.2.1.2. Gesù e la tradizione dell'Antico Testamento

Il modo con cui Gesù si pone in rapporto non solo con la Legge, ma anche con i titoli attribuiti dalle Scritture ai vari mediatori della salvezza, dipende essenzialmente dalla Sua relazione con Dio: che è la relazione del Figlio con il Padre (infra, 2.2.1.3.).

a) Non c'è da meravigliarsi che Egli abbia accettato i nomi di «maestro» (*Mc* 1,38 ecc.), e di «profeta» (*Mt* 16,14; *Mc* 6,15; *Gv* 4,19); anzi è Lui che si attribuisce quest'ultimo (*Mt* 13,57; Lc 13,33). Sebbene egli abbia rifiutato di essere considerato «re» e «messia» in un senso puramente terreno (cf. *Lc* 4,5-7; *Gv* 6,15), non respinse tuttavia il nome di «figlio di Davide» (es. *Mc* 10,47 ecc.). Anzi, Egli assunse l'atteggiamento di un re davidico nel giorno in cui, acclamato dalla folla, entrò in Gerusalemme, «per compiere le Scritture» (*Mt* 21,1-11; cf. *Zc* 9,9-10). Nel tempio, poi, si comportò «come colui che ha autorità», ma non volle dire ai sacerdoti in virtù di quale autorità egli facesse queste cose (*Mc* 11,15-16.28). In realtà, in questo contesto la sua missione ha una connotazione più profetica che regale (cf. *Mc* 11,17, là dove viene citato *Is* 65,7 e *Ger* 7,11).

b) Gesù permette a Pietro di proclamare, a nome dei dodici apostoli, che Egli è il Cristo (vale a dire il Messia); ma subito proibisce di parlarne con alcuno (*Mc* 8,31 ecc.) poiché quella professione di fede era ancora imperfetta ed Egli pensava già al fallimento finale e alla sua morte (*Mc* 8,31 ecc.). Infatti il suo modo di concepire il Messia figlio di Davide era diverso dall'interpretazione che ne davano gli Scribi. Ciò si evidenzia soprattutto quando Egli mostra loro che, secondo il Salmo 110,1, il figlio di Davide è il Signore di Davide (*Mt* 22,41-47 e par.). Nei Vangeli sinottici, quando il sommo sacerdote lo interroga per sapere se Egli sia il Cristo (Messia) Figlio di Dio (ovvero del Benedetto) [cf. *2 Sam* 7,14; *Sal* 2,7], Gesù dà una risposta il cui tenore è diverso nei singoli evangelisti (Mc 14,62; *Mt* 26,64; *Lc* 22,69-70, in cui la stessa questione è divisa in due parti); tuttavia, in questi tre casi Egli dice chiaramente che ormai il Figlio dell'uomo (cf. *Dn* 7,13-14) siederà alla destra di Dio (ovvero della Potenza) come un re nella gloria divina. Nel Vangelo secondo Giovanni, quando Ponzio Pilato lo interroga per sapere se Egli sia «il re dei Giudei», Gesù risponde che il suo regno «non è di (*ek*) questo mondo», e che è venuto «per rendere testimonianza alla Verità» (*Gv* 18,36-37). In realtà, Egli non si comporta mai come padrone, ma come servo, anzi come schiavo (*Mc* 10,45; *Lc* 22-27; *Gv* 13,13-16).

c) La denominazione di «Figlio dell'uomo», che Gesù solo si attribuì nei testi evangelici, riveste una grande importanza quando lo designa come mediatore della Salvezza, secondo il libro di Daniele (cf. *Dn* 7,13). Ma, fino al momento della Passione, questa denominazione comporta una certa ambiguità, poiché talvolta, secondo un uso abbastanza diffuso nella lingua aramaica, potrebbe indicare la persona che parla di sé. In sintesi, Gesù si comporta e parla in modo tale da dare l'impressione di non voler svelare esplicitamente il segreto - o meglio il mistero - della sua persona, poiché gli uomini non erano ancora in grado di capirlo: secondo il quarto Vangelo, Gesù dice soltanto quelle cose di cui i discepoli possono «portare il peso» (*Gv* 16,12).

d) Nel medesimo tempo, però, Gesù insinua molte cose, che poi, con l'aiuto dello Spirito Santo (*Gv* 16,13), appariranno chiare. Così nell'ultima Cena, mentre pronuncia le parole sul

calice (Mc 14,24 e par.), sembra richiamare alla memoria la missione del Servo sofferente che offre la sua vita per la moltitudine (*Is* 53,12), suggellando nel suo sangue la Nuova Alleanza (cf. *Is* 42,6; *Ger* 31,31). Si può pensare che Egli si riferisse già a questo, quando affermò che il Figlio dell'uomo non era venuto «per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti» (*Mc* 10,45).

e) Altri aspetti devono essere messi in evidenza. Dio, infatti, non ha soltanto annunciato la sua venuta per mezzo di alcuni uomini, ma anche tramite la mediazione di attributi divini: la sua Parola, il suo Spirito, la sua Sapienza (cf. supra 2.1.3.3). In realtà, Gesù si presenta come colui che parla in nome del Padre e con la sua autorità, sia nel quarto Vangelo (cf. *Gv* 3,34; 7,16; 8,26; 12,49; 14,24 e il Prologo in cui lo definisce Logos, «Parola»), sia nei Sinottici: «Avete udito che fu detto...; ma io vi dico...» (*Mt* 5,21ss; cf. 7,24.29). In un altro passo dichiara di parlare e agire per virtù dello Spirito di Dio (*Mt* 12,28), di possedere questa divina Virtù, e promette di conferirla ai suoi discepoli (*Lc* 24,49; At 1,8; *Gv* 16,7). Infine lascia intendere che la Sapienza di Dio è presente e agisce in Lui (*Mt* 11,29; cf. *Lc* 11,31).

Così si incontrano in Gesù Cristo due vie, una dall'alto, l'altra dal basso, tramite le quali Dio nell'Antico Testamento aveva preparato la sua venuta tra gli uomini (supra 1.1.11.1): dall'alto ci sono gli inviti sempre più vicini della sua Parola, del suo Spirito e della sua Saggezza, che discendono nel nostro mondo; dal basso le immagini sempre meglio delineate del Messia come re di giustizia e pace, umile Servo sofferente e misterioso Figlio dell'uomo, si elevano e fanno in modo che, con esse, gli uomini possano ascendere a Dio. Da ciò si prospettano due strade per la cristologia: scoprire in Gesù Cristo, da una parte, Dio che viene tra gli uomini per salvarli, rendendoli partecipi della sua vita; dall'altra, l'umanità che trova nel nuovo Adamo la vocazione primitiva di figli adottivi di Dio.

2.2.1.3. Il rapporto tra Gesù e Dio

a) Il segreto ultimo - o piuttosto il mistero - di Gesù consiste essenzialmente nel suo rapporto con Dio. Nella sua preghiera Egli lo chiama «Abba»: parola che in aramaico significa «Padre» con una sfumatura di familiarità (cf. *Mc* 11,36 ecc.). Nella medesima frase Egli si attribuisce il nome di «Figlio» in cui afferma che solo il Padre conosce il giorno del Giudizio, escludendo gli Angeli e il Figlio stesso (*Mc* 13,32). Inoltre, questo modo di comportarsi come «Figlio» di fronte al «Padre» si può trovare più volte, sia nel quarto Vangelo (es. *Gv* 17,1: «Padre, è giunta l'ora, glorifica il Figlio tuo, perché il Figlio glorifichi te»; cf. anche *Gv* 3,35-36; 5,19-23), sia anche nel «logion» di Matteo e di Luca detto «giovanneo» (*Mt* 11,25-27 = *Lc* 10,20-21). La relazione con Dio sembra tanto intima che Gesù stesso può affermare: «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* 11,27 = *Lc* 10,22).

b) Questo è il segreto intimo in cui trovano la loro origine tutti i comportamenti di Gesù, oppure, per esprimersi in altri termini, la sua autentica filialità (o condizione filiale). Egli ha coscienza di ciò fin dalla fanciullezza (*Lc* 2,49) e lo manifesta con la sua perfetta obbedienza

alla volontà del Padre (*Mc* 14,36 e par.). Questa condizione di Figlio non gli impedisce di essere un uomo in modo perfetto, che «cresceva in sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini» (*Lc* 2,52). Così egli cresce acquisendo una coscienza sempre più precisa della missione affidata a Lui dal Padre, dall'infanzia fino alla morte in croce. Infine, fa l'esperienza atroce della morte come ogni altro uomo (cf. *Mt* 26,39; 27,46 e par.) e, come si dice nella lettera agli Ebrei, «pur essendo Figlio imparò tuttavia l'obbedienza dalle cose che patì» (*Eb* 5,8).

2.2.1.4. Gesù alle origini della Cristologia

Così tutti i titoli, tutte le funzioni e mediazioni riguardanti la salvezza che erano presenti nella Scrittura vengono assunti e riuniti nella persona di Gesù. Ma fu necessario che coloro che credettero in lui li interpretassero in modo nuovo. Paradossalmente avvenne che il Regno del Messia (del Cristo) si presentasse tramite lo scandalo della Croce, dopo che Gesù affrontò la morte come il Servo sofferente di Dio (*1 Pt* 2,21-25, seguendo *Is* 53) ed entrò nella gloria del Figlio dell'uomo (*At* 7,56; *Ap* 1,13; cf. Dn 7,13ss), tramite la sua resurrezione. Egli poté, in tal modo, essere riconosciuto nella fede come «Cristo Figlio di Davide» e anche come «Figlio di Dio in potenza» (*Rm* 1,3-4), «Signore» (*At* 2,36; *Fil* 2,11; ecc.) e Sapienza di Dio (*1 Cor* 1,15; cf. *Col* 1,15-16; *Eb* 1,3), Parola (o Verbo) di Dio (*Ap* 19,13; *1 Gv* 1,1; Gv 1,1-14), «Agnello di Dio» immolato e glorificato (*Ap* 5,6ss; *Gv* 1,29; *1 Pt* 1,19), Testimone fedele (*Ap* 1,5) e vero Pastore (*Gv* 10,1ss; cf. *Ez* 34), Mediatore della Nuova Alleanza dotato del Sacerdozio regale (*Eb* 8,1-10,18), infine come «Primo e Ultimo» (*Ap* 1,17), titolo che nell'Antico Testamento era attribuito soltanto a Dio (*Is* 41,8; 44,6). In Gesù, così, le Sacre Scritture trovano il loro compimento in modo diverso e migliore rispetto alle aspettative di Israele. Ma questo può essere riconosciuto soltanto nell'atto di fede che ci permette di proclamarlo come Messia, Signore, Figlio di Dio (*Rm* 8,29; *Gv* 20,31).

2.2.2. L'ORIGINE DELLA FEDE IN GESÙ CRISTO

2.2.2.1. La luce della Pasqua

a) La fede dei discepoli di Gesù, sebbene essi da tempo «avessero creduto in Lui» (*Gv* 2,11), rimase molto imperfetta, per tutto il corso della Sua vita. Anzi, fu fortemente scossa dalla Sua morte, come testimoniano tutti i Vangeli. Essa, però, divenne più completa e più chiara, dopo che Dio fece in modo che il Resuscitato si svelasse ai suoi discepoli (*At* 10,41ss; cf. 1,3; *Gv* 20,19-29). Le apparizioni, mediante le quali Gesù «si mostrò ad essi vivo, dopo la sua passione, con molte prove» (*At* 1,3), non erano attese per nulla dai discepoli, a tal punto che «non accettarono senza esitazione la verità della sua resurrezione» (San Leone M., *Discorso* 61,4; cf. *Mt* 28,27; *Lc* 24,11). Tuttavia queste manifestazioni permisero loro di riconoscere che «il Signore era veramente risorto» (*Lc* 24,34).

b) Alla luce della Pasqua molte parole, che all'inizio erano sembrate piuttosto oscure, si fecero chiare nel loro significato (cf. *Gv* 2,22), e lo stesso avvenne per alcune Sue azioni (*Gv* 12,16). Ma, soprattutto, la Sua Passione e la Sua Morte assunsero significato dopo che Egli «aprì loro la mente all'intelligenza della Scrittura» (*Lc* 24,32.45). In tal modo si costituirono i testimoni (*Lc* 24,48; *At* 1,8; cf. *1 Cor* 15,4-8), sulle cui parole si fondò la fede della comunità primitiva. La loro testimonianza, infatti, rese possibile la comprensione di tutto ciò che era stato scritto intorno a Gesù «nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi» (*Lc* 24,44), e al tempo stesso si poté comprendere in che modo le promesse si fossero compiute in Lui.

c) Tali «manifestazioni» (*At* 10,40ss; *Mc* 16,12-14) chiarivano nel contempo il significato di quegli eventi che apparivano come conseguenze della Sua resurrezione: il dono dello Spirito, conferito fin dalla sera della Pasqua secondo il quarto Vangelo (*Gv* 20,22), la venuta dello Spirito medesimo sugli apostoli nel giorno della Pentecoste (*At* 2,16-21.33), le guarigioni operate «nel nome di Gesù» (*At* 3,6 ecc.). Da questo momento il fulcro della fede apostolica non fu solo il Regno di Dio, di cui Gesù aveva annunciato la venuta (*Mc* 1,15), ma anche la persona stessa del Salvatore in cui questo Regno aveva avuto inizio (cf. *At* 8,12; 19.8, ecc.), così come era stato conosciuto dagli apostoli prima della Sua morte, e che, tramite la resurrezione dai morti, era entrato nella Sua gloria.

2.2.2.2. Lo sviluppo della Cristologia

a) Secondo la promessa, di Gesù (*Lc* 24,49; At 1,8), i suoi discepoli «furono tutti pieni di Spirito Santo», quando «il giorno di Pentecoste stava per finire» (*At* 2,1-4; cf. 10,44). Questo fu il dono particolare della Nuova Alleanza: infatti nella prima Alleanza la Legge era stata data al popolo di Dio, nella nuova lo Spirito di Dio si diffuse sopra ogni carne, secondo la promessa profetica (*At* 2,16-21; cf. *Gl* 3,1-5 LXX). Per mezzo di questo battesimo «nello Spirito Santo» (*At* 11,16; cf. *Mt* 11 e par.), gli apostoli ricevettero coraggio e forza per rendere testimonianza a Cristo (*At* 2,23-26; 10,39 ecc.), per annunciare la parola di Dio con fiducia (*parrhesia*) (*At* 4,29.31) e compiere miracoli in nome del Signore Gesù (*At* 3,6 ecc.). Così fu instaurata la comunità dei credenti in Gesù Cristo. Poi la Chiesa, costruita «nello Spirito Santo» (*At* 9,31; *Rm* 15,16-19; *Ef* 2,20-22) crebbe in tal misura, in mezzo agli Ebrei e alle nazioni, che fu resa testimonianza a Cristo, e il Regno di Dio fu propagato «fino agli estremi confini della terra» (*At* 1,8).

b) Le tradizioni evangeliche furono raccolte e, a poco a poco, trascritte in questa luce pasquale, finché, alla fine, trovarono la loro forma definitiva in quattro libri. Essi non sono delle semplici raccolte di «tutto quello che Gesù fece e insegnò» (*At* 1,1), ma lasciano spazio anche a interpretazioni teologiche (cf. Istruzione della Pontificia Commissione Biblica in data 14 maggio 1964, AAS, LVI-III, vol. VI, 1964, pp. 712-718). Si deve perciò cercare in essi la cristologia di ciascun evangelista. Questo vale soprattutto per quanto riguarda Giovanni, che, nell'epoca patristica, riceverà il nome di «teologo». Al tempo stesso, tutti gli autori di cui il Nuovo Testamento conserva gli scritti, hanno interpretato in modo diverso le azioni e le

parole di Gesù, e ancor più la Sua morte e la Sua resurrezione. A questo punto possiamo parlare della cristologia dell'apostolo Paolo, la quale si sviluppa e si modifica dalle prime lettere fino alla tradizione che da lui deriva. Altre cristologie si trovano nella lettera agli Ebrei, nella prima lettera di Pietro, nell'Apocalisse di Giovanni, nelle lettere di Giacomo e di Giuda, nella seconda lettera di Pietro, anche se esse non hanno uno sviluppo uguale negli scritti citati.

Queste cristologie non soltanto differiscono tra loro per la diversa luce che proiettano sulla persona di Cristo, che compie in sé l'Antico Testamento; ma, ora l'una, ora l'altra, introducono anche nuovi elementi, soprattutto nei «Vangeli dell'infanzia» secondo Matteo e Luca, che fanno conoscere la concezione verginale di Gesù, mentre gli scritti di Paolo e di Giovanni svelano il mistero della Sua preesistenza. In nessuno tuttavia è proposta una trattazione completa del «Cristo Signore, mediatore e redentore». Gli autori del Nuovo Testamento, in quanto pastori e dottori, in realtà testimoniano del medesimo Cristo, con voci diverse nella sinfonia di un canto unico.

c) Queste testimonianze devono essere accolte nella loro totalità, affinché la cristologia, nella sua verità e autenticità, in quanto conoscenza di Gesù fondata e radicata nella fede, possa avere uno spazio tra i cristiani credenti. E certamente legittimo a ciascuno di essere più sensibile all'una o all'altra, nella misura in cui sembra trattare meglio di Cristo, secondo le affinità degli spiriti o delle culture diverse. Ma, per i fedeli, è l'insieme di queste testimonianze che costituisce l'unico Vangelo, che fu annunciato da Cristo e che è relativo a Cristo. Nessuna può essere respinta come se, proveniente da uno sviluppo secondario, non presentasse un'immagine vera di Cristo, o come se avesse perduto il suo valore, in quanto segnata da un contesto culturale antico. L'interpretazione dei testi, senz'altro necessaria, non deve affatto giungere fino a svuotarli del loro contenuto.

d) Per quanto riguarda le espressioni usate dagli autori per presentare la propria cristologia, è necessario fare un attento esame. Come è già stato detto (cf. supra 2.2.1.4.), queste espressioni sono state prese per la maggior parte dalla Sacra Scrittura. Tuttavia, dopo che la predicazione evangelica venne in contatto con le filosofie e le religioni ellenistiche, i pastori e i dottori dell'epoca apostolica furono indotti, a poco a poco, ad assumere con prudenza vocaboli e immagini appartenenti al linguaggio dei Gentili, reinterpretandoli secondo le esigenze della fede. Esempi del genere, del resto, non sono molto frequenti (es. il termine *pléroma*, in Col 1,9). In tal caso non possono essere attribuiti a un falso sincretismo: infatti, in questo modo gli autori ispirati volevano descrivere quel medesimo Cristo che altri presenteranno ricorrendo ad altre formulazioni, derivate più direttamente dalla Sacra Scrittura. Essi aprirono così la via ai teologi di tutti i tempi, che hanno avvertito e ancora oggi avvertono la necessità di ricorrere a linguaggi «ausiliari», per rendere in modo più chiaro ai loro contemporanei il linguaggio peculiare e fondamentale della Sacra Scrittura, al fine di annunciare in modo corretto e integrale il Vangelo agli uomini di tutti i tempi.

2.2.3. CRISTO MEDIATORE DI SALVEZZA

2.2.3.1. La presenza di Cristo nella sua Chiesa

a) Cristo rimane con i suoi sino alla fine del mondo (*Mt* 28,20). La Chiesa, la cui vita proviene totalmente da Cristo Signore, ha come missione quella di scrutare il Suo mistero e di farlo conoscere agli uomini. Ora questo non sarebbe possibile se non nella fede e sotto la guida dello Spirito (*1 Cor* 2,10-11). In realtà, questi distribuisce i suoi doni, così come vuole (cf. 12,11), «in vista della costruzione del corpo di Cristo, fin tanto che giungiamo tutti all'unità della fede e alla conoscenza del Figlio di Dio, a costituire l'uomo perfetto, nella forza dell'età, che realizza la pienezza del Cristo» (*Ef* 4,12-13). Così, inserita nel mondo, la Chiesa nella sua fede sperimenta la presenza del Cristo nel suo interno (cf. *Mt* 18,20). Per questo, con salda speranza, essa è tesa verso la gloriosa venuta del suo Signore. È questo il desiderio che esprime nella preghiera, soprattutto quando celebra la memoria della sua Passione e Resurrezione (*1 Cor* 11,26), invocando insistentemente il suo ritorno: «Vieni Signore Gesù» (*1 Cor* 16,22; cf. *Ap* 22,20).

b) Nelle diverse situazioni della storia, il ruolo specifico della Chiesa consiste nel riconoscere in modo autentico la presenza e l'azione di Cristo. Per questo motivo ad essa spetta il compito di scrutare i «segni dei tempi» e di interpretarli alla luce del Vangelo (cf. *Gaudium et spes*, n. 4). Per fare ciò i ministri del Vangelo e i fedeli, ciascuno secondo il proprio ruolo, devono conservare la dottrina di Dio, nostro Salvatore (*Tt* 2,10), «custodire il deposito» (*1 Tm* 6,20), perché i credenti non «siano portati qua e là da ogni vento di dottrina» (*Ef* 4,14). Perciò la vera fede nel Cristo, l'azione autentica dello Spirito Santo e la «prassi» corretta dei cristiani fedeli devono sempre essere oggetto di «discernimento» (*1 Cor* 12,10) e di «vaglio»(*1Gv* 4,1). La vera fede è quella in Gesù Cristo, Figlio di Dio, che è venuto «nella carne» (*1 Gv* 4,2), il quale ha rivelato agli uomini il nome del Padre (*Gv* 17,6), «ha dato se stesso in riscatto per tutti» (*1 Tm* 2,6; cf. *Mc* 10,45 e par.), è risorto il terzo giorno (*1 Cor* 15,4), è stato assunto nella gloria (1Tm 3,16), che siede alla destra del Padre (*1 Pt* 3,22) e la cui manifestazione gloriosa è attesa alla fine dei tempi (*Tt* 2,13). Una cristologia che non riconoscesse queste verità si scosterebbe dalla testimonianza della tradizione apostolica, regola ultima della fede secondo sant'Ireneo (*Dimostrazione apostolica*, n. 3), «regola di verità», custodita in tutte le Chiese tramite la successione degli apostoli (*Adversus haereses*, III, I, 2), e accolta da ogni cristiano nel Vangelo (ibid. I, IX, 4).

c) Così pure deve essere riconosciuta l'azione dello Spirito Santo per mezzo di segni sicuri. La Chiesa nel suo cammino è condotta dallo Spirito di Dio ma, come avviene per ogni cristiano (*Rm* 8,14), non può «credere a ogni spirito» (*1 Gv* 4,1). Lo Spirito di Dio, infatti, è soltanto «lo Spirito di Gesù» (*At* 16,7), è quello senza il quale nessuno può dire «Gesù è il Signore» (*1 Cor* 12,3). Questo stesso Spirito fa ricordare ai discepoli tutto ciò che Gesù ha detto (*Gv* 14,26) e li introduce in tutta la verità (*Gv* 16,13), finché nella Chiesa «vengano a compimento le parole di Dio» (*Dei Verbum*, n. 8).

Tramite questo Spirito il Padre ha resuscitato Gesù dai morti (*Rm* 8,11), per creare in Lui un

uomo nuovo «nella giustizia e nella santità della verità» (*Ef* 4,24); per mezzo dello stesso Spirito risusciterà tutti coloro che credono in Cristo (*Rm* 8,11; *1 Cor* 6,14). Con la fede e il battesimo i cristiani diventano membri del Cristo (*1 Cor* 6,13), uniti a Lui anche nei loro corpi che ricevono la Sua vita e divengono tempio dello Spirito Santo (*1 Cor* 6,19). Così tutti costituiscono un solo Corpo, che è il corpo di Cristo stesso, crocifisso e resuscitato. Questo Corpo, animato da un solo Spirito (*1 Cor* 12,12ss; *Ef* 4,4), assume tutti i battezzati come sue membra: questa è la Chiesa (*Col* 1,24; *Ef* 1,22). Cristo è il Capo di questo Corpo: lo vivifica e lo fa crescere per mezzo della forza del suo Spirito (*Col* 2,19). Questa è la «nuova creazione» (*2 Cor* 5,17; *Gal* 6,15), nella quale Cristo riconcilia tutto ciò che il peccato aveva diviso: gli uomini tra di loro (*Ef* 2,11-18), i peccatori con Dio, del quale si erano fatti nemici con la loro disobbedienza (*2 Cor* 5,18-20; *Rm* 5,10; *Col* 1,21), e anche il mondo intero, in cui Cristo ha vinto le potenze del Male, che opprimevano il genere umano (*Col* 1,20; 2,15; *Ef* 1,10.20-22).

2.2.3.2. Verso il Cristo totale

a) La salvezza portata dal Cristo, pertanto, è totale; raggiunge, infatti, gli uomini fino nel loro corpo tramite la grazia del battesimo (*Rm* 6,3-4; *Col* 2,11-12), dell'Eucarestia (cf. *1 Cor* 10,16-17) e degli altri sacramenti (cf. *Rm* 12,1). La santità del Cristo, comunicata alla Chiesa, si diffonde anche nella vita concreta dei cristiani in modo tale che, attraverso di loro, raggiunge il mondo in cui vivono. Così come avviene per il loro Fratello «Primogenito», essi ,partecipano alla costruzione del Regno di Dio, per la cui edificazione Cristo stesso era venuto tra gli uomini, portando il suo messaggio di amore, di giustizia e di pace (*Gal* 5,22-23; *Fil* 4,8; *Col* 3,12-15). Secondo l'esempio offerto dal Maestro, anch'essi devono «dare la vita per i fratelli» (*1 Gv* 3,16).

Poiché Gesù è stato inviato per annunciare il Vangelo ai poveri, liberare i prigionieri, alleviare le sofferenze degli oppressi (*Lc* 4,18-21), è necessario che i suoi discepoli continuino la sua opera di liberazione. In tal modo la sua Chiesa prepara la venuta definitiva del Regno di Cristo, nel quale Egli, dopo aver sottomesso tutte le cose, si sottometterà al Padre suo, «affinché Dio sia tutto in tutti» (*1 Cor* 15,28). Per conseguire questo fine, la Chiesa, fin da ora, si inserisce, tramite le sue membra, nel mondo presente. Lungi dall'estraniarli dal mondo, essa opera per mezzo di loro per far penetrare lo spirito del Vangelo in tutte le sue strutture, familiari, sociali e politiche. Così il Cristo, presente nel mondo, vi diffonde la grazia della sua salvezza: «Colui che è disceso nelle regioni inferiori della terra» è «anche asceso al di sopra di tutti i cieli, per riempire l'universo» (*Ef* 4,9-10).

b) Tutto ciò non può avvenire senza fatica e dolore (*Mt* 5,11; *Gv* 15,20; 16,33; *Col* 1,24). Il peccato, che è entrato in questo mondo fin dall'inizio (*Rm* 5,12), continua a portarvi i suoi danni. Il regno di Dio, già iniziato, non si è ancora pienamente manifestato. Si sviluppa a poco a poco attraverso una sofferenza simile a quella della donna che partorisce (*Mt* 24,8; *Gv* 16,21-22). La creazione stessa, sottoposta alla vanità, attende la liberazione dalla schiavitù della corruzione (*Rm* 8,20-30). Cristo poi, per mezzo della sua morte e resurrezione, ha vinto

il peccato, sconfiggendo il «Principe di questo mondo» (*Gv* 12,31; 16,11.-33). Pertanto i cristiani, prendendo esempio da Lui e con l'aiuto della Sua grazia, devono lottare e soffrire, qualora fosse necessario, fino al martirio e alla morte (*Mt* 24,9-13 e par.; *Gv* 16,2; *Ap* 6,9-11), affinché il bene trionfi sul male, nell'attesa che giungano «nuovi cieli e una terra nuova, nei quali avrà stabile dimora la giustizia» (*2 Pt* 3,13).

Allora, Colui che per primo ci ha amati (*1 Gv* 4,19) sarà riconosciuto, amato e adorato, servito da tutti gli uomini, divenuti suoi figli per adozione (*Ef* 1,5). In tal modo nell'eternità felice si compirà l'opera di salvezza che Egli stesso ha perseguito per mezzo della Sua misericordia, fedeltà e inesauribile pazienza (cf. *Rm* 2,4-5; 3,25-26; 9,22), dalla prima chiamata cui il genere umano si era sottratto, fino al giorno in cui tutti lo acclameranno, in una felicità senza fine. «A Colui che siede sul trono, e all'Agnello, lode, onore, gloria e potenza, nei secoli dei secoli» (*Ap* 5,13).