**Genesi e sviluppo della Cristologia nel NT**

Abbiamo visto come Gesù da una parte fa silenzio della sua identità dall’altra la sua predicazione del *Regno* lascia trasparire una rivendicazione d’autorità molto netta.

**Gesù e il *Figlio dell’uomo***

Trattandosi della sua identità, la quasi totalità delle dichiarazioni di Gesù su sé stesso provengono dalla comunità cristiana. I sinottici hanno rispettato questa discrezione del Nazareno sulla sua identità: né il titolo di *Figlio di Dio*, né quello di *Figlio di Davide*, né quello di *Messia* o *Cristo* (salvo in Marco 12,35 ss.) sono mai posti sulle sue labbra. In compenso, *Figlio dell’uomo* ritorna frequentemente nei suoi discorsi.

L’espressione *Figlio dell’uomo* designava, a partire dalle parabole di Enoch (1 Enoch 37-71), una figura celeste legata al giudizio escatologico. Gesù associa a più riprese la sua persona al *Figlio dell’uomo* (Marco 2,10; Luca 7,34 s.; 9,58; 12,8 s.; 17,26-30; Matteo 19,28), anche se la locuzione aramaica di cui egli si serve, *bar nasha*, è anche suscettibile di essere compresa banalmente come l’equivalente di “io”. Gesù si appoggiano al titolo *Figlio dell’uomo* per rivendicare il potere di perdonare i peccati (Marco 2,10), rendendo di colpo obsoleta la mediazione rappresentata dal culto sacrificale. Egli stabilisce che l’atteggiamento adottato nei suoi confronti sarà fissato nel *Regno* del *Figlio dell’uomo* (Luca 12,8 s.). Egli contrappone la dignità del *Figlio dell’uomo* alla fragilità della sua esistenza nomade (Luca 9,58).

Le opinioni degli esegeti sono molto divise su questo punto: gli uni negano ogni autenticità dei detti sul *Figlio dell’uomo*, altri pensano che Gesù si sia dichiarato *Figlio dell’uomo*. Da segnalare:

1. Mai Gesù si identifica esplicitamente con il *Figlio dell’uomo*
2. La profusione dei detti sul *Figlio dell’uomo* impedisce di attribuirli a priori alla Chiesa primitiva.

 A conclusione possiamo dire che il Gesù storico si è compreso come colui che, con i suoi gesti e le sue parole, introduce il *Regno di Dio* nella storia. Si è visto come l’iniziatore della fine, ma senza identificarsi con l’agente principale della fine. Tuttavia era convinto che la posizione adottata nei suoi confronti sarebbe stata un criterio decisivo al momento del giudizio da parte del *Figlio dell’uomo*.

**Messia**

Gesù si è dichiarato messia oppure no? Quando gli viene posta la domanda, i Vangeli gli attribuiscono una risposta riportata (Matteo 11,2-5), salvo nella ricomposizione cristiana di Marco 14,62. Questa sfocatura sull’identità è la firma di un uomo che si nasconde dietro l’evento che fa nascere: Gesù non si pone come il Messia, ma come il dito di Dio (Luca 11,20). Gesù aveva certamente coscienza di oltrepassare i profeti. Afferma categoricamente che lui è più di Giona e più di Salomone, ma si percepisce a quel punto la formula si sottragga a ogni fissazione netta di identità. L’annuncio dell’irruzione del *Regno* ha la precedenza in lui su ogni forma di presenza messianica. La sua predicazione non è l’arringa di un pretendente al titolo. Su questo gioco sottile si può mettere l’etichetta di *cristologia implicita*.

Il rifiuto di indossare qualsiasi titolo messianico potrebbe ben tradurre il suo rifiuto davanti all’ideologia nazionalista cui attingevano tutti messianismi giudaici, sia di tipo profetico, che regale o sacerdotale. Ma scompigliando in questo modo le carte delle aspirazioni messianiche, rivendicando le prerogative del *Figlio dell’uomo* senza confondersi con lui, rinviando ai segni messianici senza dichiararsi esplicitamente, Gesù annuncia e prepara il superamento delle categorie messianiche cui metterà mano la fede dei primi cristiani. Rimane tuttavia il fatto che Gesù fu condannato dai romani come pretendente messianico (Marco 15,18. 26; Giovanni 19,19). Questo conferma fino a che punto i gesti e i discorsi di Gesù abbiano dato corda alle aspirazioni messianiche popolari, malgrado il riserbo di cui egli dava prova (Marco 6,30-44; 8,27-30; 11,1-10).

**Genesi e sviluppo della cristologia del NT**

Tra Gesù e Cristo c’è tutto lo scarto della confessione di fede: “Gesù è il Cristo”. Il Verbo è stato presto sostituito dalla giustapposizione del soggetto e dell’attributo o dal trattino d’unione. Questa confessione è per i discepoli di Gesù il frutto del mistero pasquale: “questo Gesù Dio lo ha risuscitato in noi tutti ne siamo testimoni. […] Dio ha costituito Signore Cristo Gesù che avete crocifisso” (atti 2,32-36). La proclamazione della resurrezione stata chiamata la culla della cristologia. Ai discepoli, però, si presenta la fine di una familiarità con Gesù e inaugura un grande movimento di riflessione che ne esplicita l’identità.

Da Gesù alla confessione di Cristo

I vangeli ci raccontano il divenire della sede dei discepoli lungo tutto il corso del ministero prepasquali di Gesù. Nonostante un evidente intento teologico consentono di attingere dati concreti della storia che non dipendono dalla cristallizzazione della fede che risale alla resurrezione. Gesù ha incontrato uomini che ha chiamati, chiedendo loro di seguirlo e di vivere con lui. Tutto si è svolto nella cornice di una convivenza. Identità umana di Gesù è un’evidenza che non si presta ad alcun dubbio: egli è un essere fatta di carne e sangue, che mangia e beve, capaci di gioia di tristezza, di tenerezza e di collera. Sono le sue parole e gli atteggiamenti che spingono i discepoli a riconoscere che in lui c’era più di Giona o Salomone (Luca 11,31), più di un uomo. Finalmente, quest’uomo parla un’autorità unica e non come chi scrive (Marco 1,21-27). Proclama che il *Regno di Dio* è vicino, perché lui in persona d’essere presente. Parla con parabole che sono sempre espressioni figurate dell’evento inaugura la sua presenza. Il comportamento è in pieno accordo con la sua parola: dice quello che fa e fa quello che dice. Proclama la misericordia di Dio verificatori e condivide la loro mensa. Traduce concretamente la salvezza che porta in miracoli, segno anticipato della saldezza dei corpi. La sua parola è presente una inaudita pretesa: perdonare peccati (Matteo 9,1-nove; Luca 7,36-50), completare e anche correggere la legge di Mosé con il proprio insegnamento (Matteo 5,21-48; 19,8). Rivendica una relazione unica con Dio (Matteo 11,27; Luca 10,22; arco 13,32), che chiama Padre (Abba, Marco 14,36) con parole che nessun giudeo prima di lui aveva osato adoperare.

Nella scena chiamata “la svolta di Cesarea”, Gesù interroga i suoi discepoli sulla sua identità: “Voi chi dite che io sia?” (Matteo 16,15). Pietro, a nome degli atti discepoli, risponde esprimendo la sua fede che comincia: “Tu sei il Cristo”. Matteo completa questa prima confessione aggiungendo “il *Figlio* del Dio vivente”, confessione di fede pasquale della Chiesa primitiva veniva esplicitare l’atto di fede messianico Di Pietro. Gesù autentica questa parola di fede come parola di rivelazione.

Con il suo ministero Gesù ha accumulato su di sé l’opposizione minaccia. Sale a Gerusalemme dove sa che l’aspetta la morte, sorte di molti profeti. La minaccia, e poi la prova ultima, non lo fanno deviare dalla sua missione. La sua vita un’esistenza per il Padre tre fratelli, una “pro-resistenza”; lo stesso sarà della sua morte, di cui lui stesso dà il senso istituendo la cima dell’eucaristia. La morte in croce per lo scandalo per eccellenza, scandalo che disperde il gruppo dei dodici. Apparentemente tutto congiura contro Gesù: i VI si sono alleati per toglierlo di mezzo; anche Dio non risponde al suo grido di abbandono (Matteo 27,46). Che ne della sua pretesa di essere il Figlio? Tuttavia, il centurione che comanda il plotone di esecuzione confessa: “Veramente quest’uomo era *Figlio* di Dio” (Marco 15,39), o “era un giusto” (Luca 23,47). Con il suo modo di morire giorno ha mostrato un segno della sua identità. Sarà necessario tuttavia la resurrezione tutta riflessione che ne scaturiva a sorpassare questo scandalo e far motivo di gloria.

Oggi, in genere, c’è consenso sull’idea che non bisogna cercare nella storia di Gesù l’uso di appellativi che indicano esplicitamente la sua identità. Il ministero del Gesù prepasquali fu il tempo della cristologia implicita. Gesù perciò già rivela la sua identità con la parole l’atteggiamento. I discepoli si terranno nell’esprimere la, servendosi di vari termini presi dall’antico testamento che adattano al caso di Gesù in modo da far loro dire l’eccesso di senso che acquistano in lui. Senza dubbio essi l’hanno compreso in un primo tempo come il profeta escatologico, cioè non soltanto l’ultimo dei profeti, ma un profeta che non è come gli altri, il profeta definitivo o assoluto. Il termine Messia e il titolo di *Figlio* di Davide sono stati usati in questo senso, come attesta l’iscrizione sulla croce. I Vangeli, però, non pongono mai questo termine sulla bocca di Gesù, il quale su questo mantiene una certa reticenza per via dell’ambiguità politica e temporale che poteva generare. Gesù lo accetta pienamente soltanto sulla scena del suo processo davanti a casa (Marco 14,61 s.), quando questa ambiguità viene definitivamente superata. D’altra parte, ponendo sempre l’espressione *Figlio dell’uomo* sulle labbra di Gesù per definirsi, la comunità cristiana di lingua aramaica ricorda in maniera sorprendente brillio di Gesù e con tale frequenza non si può spiegare altrimenti se non con lo shock provocato sugli stessi discepoli di Gesù. Quanto al titolo di *Figlio* di Dio nella misura in cui il suo uso risale una prassi prepasquale, rimane molto ampio alla luce dell’antico, perché è stato applicato al popolo d’Israele. Paradossalmente, visti gli sviluppi futuri, in un primo tempo dice meno dell’espressione *Figlio dell’uomo*. La pretesa di dirsi *Figlio* è più importante del titolo stesso (W. Kasper)

**Dalla cristologia della resurrezione alla cristologia dell’incarnazione**

Il punto di partenza della cristologia esplicita del NT per resurrezione di Gesù che segna in modo divino il suo itinerario prepasquale e conferma tutte le sue pretese. Lo scandalo della croce trova senso. I discepoli possono annunciare fieramente la resurrezione del crocifisso: “Cristo morì per i nostri peccati secondo le scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno, secondo le scritture” (1 Corinzi 15,3 s.).

Questo avvenimento riceve subito una tripla interpretazione:

1. Gesù è stato esaltato (Atti 2,33) e siede ormai con la sua umanità alla destra di Dio nella sua gloria e questo vuol dire che sta su un piede di uguaglianza con lui;
2. La resurrezione conferma la pretesa della filiazione divina da parte di Gesù (Salmo 2,7, citato in questo contesto da Atti 13,33 ed Ebrei 1,5). Il termine Figlio di Dio acquistò ormai il senso forte che la dogmatica cristiana gli riconoscerà;
3. Infine la resurrezione inaugura il tempo dell’escatologia: “se Gesù è risuscitato è già la fine del mondo” (Pannenberg).

La dimensione soteriologica della resurrezione verrà ugualmente sottolineata: è risuscitato “per tutti” (2 Corinzi 5,15), “per la nostra giustificazione” (Romani 4,25); risuscitato, ha diffuso lo Spirito Santo. La scena dell’ascensione ricapitola con il suo simbolismo queste affermazioni “ascendenti”: di Gesù di Nazaret si dice che è stato “costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante la resurrezione dei morti” (romani 1,3 s.). Il soggetto è Gesù considerato nella sua umanità; l’appellativo di vino viene come attributo o complemento d’oggetto. I titoli altri conferiti a Gesù sono altrettanti atti di interpretazione della sua divinità. Colui che si definiva “il Figlio” in senso assoluto e che si è comportato idealmente fino alla morte, la comunità cristiana lo confessa come “Figlio di Dio”. La teologia contemporanea ha volgarizzato con l’espressione “cristologia dal basso” una cristologia già completa e che non può essere soppressa dagli sviluppi successivi. Non si tratta di una cristologia di adozione (adozionismo) dell’uomo Gesù come Figlio di Dio, dal momento che colui che è stato stabilito con potenza da Dio era già “Figlio suo” (Romani 1,3).

A partire da questo fondamento, che contiene in sé tutto il programma a venire degli sviluppi della cristologia, la riflessione di fede dei discepoli, come è attestata nel NT, opererà un movimento che va dalla fine dell’itinerario di Gesù all’inizio. “Figlio” in sé è un termine di origine. Il Risorto, esaltato alla destra del Padre, che era rispetto a Dio “prima” della manifestazione nella nostra storia? Che senso dare a questo titolo di “Figlio” rivendicato per sé con forza? Questo conduceva due tipi di riflessione:

1. Da una parte, la rilettura del ministero e della morte di Gesù alla luce definitiva della sua risurrezione. Sul piano redazionale, gli evangelisti intendono testimoniare che il Gesù con cui hanno vissuto era già quello che aveva la pretesa di essere e che la sua resurrezione ha pienamente svelato il Figlio di Dio: “Inizio del Vangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio” (Marco 1,1). Molte scene evangeliche sono costruite come proclamazione (kerygma) che fanno nascere la confessione esplicita della fede. Le scene di rivelazione come il battesimo e la trasfigurazione hanno qui un ruolo importante. Le manifestazioni di potenza di Gesù sono ugualmente sottolineate che si trovano in tensione con la sua condizione di “Servo”. Nella stessa prospettiva, i racconti dell’infanzia di Gesù in Matteo e in Lucca, prefazioni aggiunte racconti che cominciavano con la vita pubblica, segnalano la sua origine divina convergendo verso la stessa affermazione della sua concezione verginale.
2. D’altra parte, lo sguardo della fede cerca di immergersi nell’origine di Gesù prima della manifestazione del mondo. Dal suo canto la cristologia Paolina descrive questo vasto movimento che comincia con l’esperienza del Risorto sulla strada di Damasco, poi si concentra sul mistero della croce, per aprirsi una cristologia dimensione: “Dio mandò il suo Figlio” (Galati 4,4); “ha mandato il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato” (Romani 8,3). Poi, con una serie di inni, di cui l’uno o l’altro può essere di matrice liturgica, Paolo inserisce l’avvento di Gesù in una grande parabola che viene da Dio e ritorna a Dio. L’inno di Filippesi 2,6-11 descrive così l’itinerario di abbassamento (kenosi) e di glorificazione di colui che all’inizio era “di natura divina”. La preesistenza di Cristo viene qui data per scontata. L’inno di Colossesi 1,15-20 allarga il tema mostrando che il primato di Cristo nell’ordine della redenzione e della riconciliazione a come corrispondente il fondamento il suo primato nell’ordine della creazione: “tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose” (1,16 s.). Paolo applica la persona di Cristo quanto l’antico testamento diceva della Sapienza presente con Dio alla creazione del mondo e misteriosamente personificata in alcuni testi (Proverbi 8,22-31; Giobbe 28; Baruc 3,9-4,6; Siracide 24; Sapienza 7). L’identificazione tuttavia, non è totale, giacché la realtà divina presente nel Cristo va oltre quella della Sapienza. L’inno di Efesini 1,3-14 risale ancora più dietro per descrivere il disegno che Dio ha progettato in Cristo prima della creazione del mondo. Il Cristo, nel quale tutto l’universo deve essere “ricapitolato” (1,10) è già, nel primo misterioso della vita divina, il cuore del progetto del Padre. La stessa lettera contiene un testo che rivela l’inversione tra il movimento della scoperta e quello dell’esposizione che conduce la cristologia dal basso verso quella dall’alto: “Che significa la parola *ascese*  se non che prima era disceso quaggiù sulla terra? Colui che discese per lo stesso che anche ascese al di sopra di tutti i cieli, per riempire tutte le cose” (4,9 s.). La salita, che era prima nell’ordine della manifestazione, di fatto si rivela seconda nell’ordine completo della situazione. La ricerca della fede è partita dalla salita per interrogarsi sulla discesa; l’esposizione normale del mistero parte dell’origine per arrivare alla fine. La lettera agli ebrei – tenuto conto del suo statuto particolare nel corpus paulinum – presenta il Figlio, per mezzo del quale Dio ci ha parlato in questi ultimi giorni e che ha stabilito “erede di tutte le cose”, oppure come colui “per mezzo del quale ha fatto anche il mondo”, “l’irradiazione della sua gloria e l’impronta della sua sostanza” (1,2 s.). Anche in questo caso “la sua glorificazione rivela l’essere profondo di Gesù, porta a riconoscere la sua filiazione preesistente” ( Vanhoye).

Il Vangelo di Giovanni è percorso dalla domanda sull’identità di Gesù: “Chi sei tu?” (4,10; 5,12 s.; 8,25; 12,34); “da dove vieni?” (3,8; 7,27 s.); “Dove vai?” (8,14-22; 13,26; 14,5; 16,5). Gesù “sa da dove viene e dove va” (8,14). Tuttavia il movimento della sua esistenza di compiere questa rivelazione; perché “nessuno è mai salito al cielo, fuorché il Figlio dell’uomo che è disceso dal cielo” (3,13); o ancora: “e se vedesse il Figlio dell’uomo salire là dov’era prima?” (6,62); “e ora, Padre, glorificami davanti a tutti, con quella gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse” (17,5). “Il ritorno rivela l’origine, la salita, la discesa, la gloria, il Figlio dell’uomo e la fondazione del Regno, il ritorno in patria, la patria di origine” (van den Bussche). Il prologo di Giovanni all’ultima parola della cristologia del NT. Si fa risalire il pendio fino al cominciamento assoluto di colui che era presso Dio e Dio egli stesso, Verbo divino il creatore che si è fatto carne. Questa formula definitiva riassume in movimento della cristologia discendente.

A proposito di questo movimento qualcuno ha parlato di proiezione della fine sull’inizio. Questa proiezione non è psicologica, bensì illogica e di necessità intrinseca e anche ontologica, in virtù di questo principio biblico: “Quanto vale per la fine deve valere anche per l’inizio” (Pannenberg – giacché quel che concerne Dio vale per sempre. A rigore, non si diventa Dio: Gesù è stato manifestato secondo quel che era da sempre. L’idea di preesistenza era richiesta delle stesse affermazioni escatologiche: l’Omega e l’Alfa coincidono.

**Lo sviluppo del dogma cristologico**

La confessione neotestamentaria di Gesù come Cristo, Signore e Figlio di Dio, è stata ripresa con fermezza nelle prime confessioni di fede già dall’epoca dei Padri apostolici. Diverse formule hanno convissuto, anzitutto formule di autori, poi formule di chiese. I simboli ecclesiali sono il frutto dell’incontro articolato fra due tipi di confessione di fede: *la confessione trinitaria e la confessione propriamente cristologica* che riprende il contenuto dei discorsi *kerygmatici degli Atti* (cf Atti 2):

* da una parte, il secondo articolo trinitario si è sviluppato menzionando gli appellativi cristologici di Gesù;
* d’altra parte, la sequenza cristologica si è unita al secondo articolo:
	+ In un primo tempo, da Clemente di Roma a Giustino, la cristologia dei Padri ricapitola il movimento della cristologia neotestamentaria.
	+ Molto presto, però, il punto di vista discendente viene a dominare su quello ascendente, che rimane sempre presente. In un certo senso, l’ultima parola del NT: “Il Verbo si è fatto carne” è diventato la prima parola della cristologia patristica, in collegamento con un altro testo, Filippesi 2,6-11.

***La cristologia prenicena***

La confessione di Christopher volte provocatorio riguardo al mondo giudaico e al mondo pagano dell’epoca: proclamava la divinità di un uomo, e questo sembrava mettere in dubbio il monoteismo; affermava che la salvezza veniva da un uomo che aveva subito il supplizio più degradante; parlava infine di concezione verginale, che faceva venire in mente, agli uni e agli altri, racconti mitologici più o meno licenziosi. Perciò fu subito contestata dai giudei e dai pagani (Giustino). La prima contestazione venuta dagli ambienti cristiani mise in dubbio, per vari motivi, l’umanità di Cristo: proveniva soprattutto dalla gnosi e dal docetismo. La glorificazione del Risorto nella sfera divina rendeva incredibile che il Verbo di Dio abbia condiviso una condizione umana tanto umiliata. Il docetismo riduce allora la manifestazione di Gesù a una semplice apparizione: la sua carne è apparente; non ha ricevuto nulla dalla vergine; non è lui che ha sofferto sulla croce. Davanti a questa gravissima contestazione dell’umanità di Gesù, la reazione ecclesiale si delineò in maniera molto precisa. Fin dalle prime manifestazioni del docetismo, Ignazio di Antiochia insiste sulla confessione di “Gesù Cristo, della discendenza di Davide, (Figlio) di Maria, che è realmente nato, che ha mangiato e bevuto, che ha realmente patito sotto Ponzio Pilato, che è stato realmente crocifisso ed è morto […], Che è realmente risuscitato dai morti”. La lotta contro la gnosi docetismo verrà instancabilmente ripresa da Ireneo, Tertulliano, Clemente di Alessandria e Origene. Nella polemica Ireneo fu il primo ad articolare grande realismo una cristologia del vero Dio divenuto per uomo (Adversus haereses), “ricapitolando” in lui tutta la storia della salvezza, dagli inizi fino alla fine, per portarla a compimento. In particolare sottolinea il parallelo simbolico tra la creazione di Adamo, creato da terra vergine grazie alle mani di Dio, e la generazione di Gesù, formato nel seno di una vergine collazione di Dio. Tertulliano a sua volta sarà un difensore accanito della verità della carne di Cristo, carne che “cardo salutis” (il cardine della salvezza. La difesa della generazione di Gesù secondo la carne intende salvaguardare la dignità umana di tutto il suo itinerario in particolare la realtà della sua morte risurrezione. Ma, per converso, un’altra tentazione tentava di ridurre il mistero di Cristo facendo di Gesù un uomo adottato fu per questo che Paolo di Samosata venne condannato (adozionismo).

***La cristologia dei grandi concili***

A partire dall’inizio del IV sec. La reflessologia entra in una fase, la fase propriamente conciliare che si situa tra Nicea I (325) e Nicea II (787: è il settimo concilio ecumenico che affermò la propria perfetta fedeltà all’insegnamento dei concili ecumenici che l’avevano preceduto. È a partire da questa fedeltà che esso volle garantire la legittimità del culto e delle immagini. Gli storici danno delle interpretazioni divergenti riguardo alla controversia iconoclasta e alle sue cause, tanto è difficile valutare la parte che si deve attribuire rispettivamente alla pressione dell’Islam conquistatore, ad una crisi interna dell’impero bizantino o ancora, dopo Nicea II, allo scontro latente fra due teologia. È pure con Nicea II e con la sua ricezione che si precisò la progressiva separazione dell’oriente e dell’Occidente cristiani).

Ario metteva in forze l’autentica divinità della persona di Gesù di Nazaret, in nome della sua concezione di un Dio che è e che non può essere sottomesso a cambiamenti o a sofferenze. Concilio di Nicea afferma allora la filiazione divina, eterna e con sostanziale dell’uomo Gesù. Il movimento della risposta, sposando quello della domanda, va dall’umano al divino in una prospettiva ascendente. La confessione della divinità di Cristo è a Nicea oggetto di un discernimento che, da una parte, la traduce nei termini del pensiero greco e, d’altra parte, ne raddoppia la radicalità. Questa definizione, legata alla novità dell’ingresso del vocabolario concettuale della filosofia greca nel testo del simbolo di fede, provocò in oriente molti dubbi che trovarono pace veramente soltanto al I concilio di Costantinopoli.

Nel frattempo, però, Apollinare (tra cui: apollinarismo), niceno convinto della divinità di Cristo, rifiutava il possesso di una vera anima umana. Lo schema di riferimento per il suo pensiero lo schema Verbo-carne (logos-sarx), proprio di Alessandria in un senso escludeva l’anima: il Verbo aveva nel Cristo il posto dello Spirito umano, della volontà e della libertà. La motivazione era tanto religiosa (il Verbo divino non può coesistere con uno Spirito umano veramente responsabile e libero) quanto speculativa (due realtà complete, la divinità e l’umanità, non possono formare un’unità reale). Ma Cristo diventa allora una specie di mostro teologico, perché una carne umana separata da uno Spirito umano non fa un uomo. L’argomentazione scritta turistica irrazionale dei Padri obietterà che l’unico mediatore deve essere anche perfettamente uomo oltre ad essere perfettamente Dio. Fino ad allora, le tentazioni di riduzione del mistero di Cristo avevano fatto nascere chiarimenti capitali a riguardo dell’integrità della sua umanità (carne, anima e Spirito) e della piena verità della sua divinità. Essendo ormai questi punti fuori dal dibattito, la discussione si porta sul modo di unione tra il Verbo di Dio e la sua umanità.

Nel V sec., in reazione alla definizione di Nicea, la problematica parte, non più dall’uomo Gesù, ma dal Verbo di Dio e si interroga sulla modalità dell’incarnazione dell’umanizzazione del Figlio eterno, in quanto essa condiziona una costituzione ontologica che risulta dal suo essere divino e umano. Con il suo approccio alla “congiunzione” tra la divinità e l’umanità di Cristo Nestorio (da cui: nestorianesimo) pone una distanza tra le due, fino a rifiutare la tradizionale comunicazione degli idiomi: se il Verbo ha conosciuto una seconda generazione secondo la carne, Maria è in senso vero “madre di Dio”; il Verbo è stato il soggetto della passione e del morto realmente. Anche il concilio di Efeso (431), carbonizzando una lettera di Cirillo di Alessandria aveva mandato a Nestorio afferma, seguendo la regola di fede di Nicea, che lo stesso Figlio eterno di Dio è stato generato secondo la carne, per via del suo atto di sussistenza secondo l’ipostasi (unione ipostatica), cioè non con una realtà esterna lui, ma come ciò che riguarda la sua stessa persona. Quanto viene prodotto in questo momento coinvolge l’unità concreta del Verbo e della sua umanità per tutta l’esistenza. Sotto il dibattito dogmatico di Efeso è presente una tensione tra le due scuole di Alessandria e di Antiochia: la prima pensava all’interno dello schema Verbo-carne, la seconda con lo schema Verbo-uomo. Bisognava aspettare l’atto di unione del 433 per vedere le due scuole riconciliarsi in un testo di confessione cristologico di tipo più antico che non, che servirà da base alla definizione di Calcedonia

***Dal kerigma al dogma: la fede cristologica della Chiesa***

Il Cristo del kerigma è il Cristo del dogma? Il Cristo del NT è il Cristo della Chiesa? È una domanda di importanza decisiva: a seconda della risposta che si dà sta oca della pretesa della comunità cristiana di essere la chiesa del Signore Gesù. Se il Cristo dell’annuncio originario fosse altro dal Cristo della fede ecclesiale, secoli del cristianesimo si punterebbero su una invenzione umana e non sulla rivelazione personale di Dio che i cristiani credono definitivamente data nelle parole e negli eventi del NT. La posta in gioco è allora l’identità stessa della Chiesa e di conseguenza, poiché è attraverso di essa che risuona nel tempo l’annuncio cristiano, l’identità di coloro che a questo annuncio hanno prestato fede.

Per impostare correttamente la risposta, è necessario tenere presenti chiaramente i termini cui si riferisce la domanda:

* da una parte il kerigma, l’annuncio cioè della comunità delle origini;
* dall’altra, il dogma cristologico e cioè la formulazione matura della fede cristiana su Cristo nel concilio di Calcedonia (451) che ancora oggi è recepito come compendio di quanto la Chiesa crede riguardo al Signore Gesù, oltre ad essere legame fondamentale fra le chiese d’Oriente ed Occidente.

Tra questi due termini si svolge il processo storico della verità cristiana, la storia di Gesù Cristo nella fede della sua chiesa: questo sviluppo dogmatico è stato descritto più volte, con risultati spesso differenti. Più che una descrizione particolareggiata, è necessario offrire una interpretazione attraverso la rilettura di alcuni dati fondamentali per cercare di cogliere le linee costanti che percorrono l’intera storia della cristologia patristica e che permettono di comprendere l’intima struttura, il divenire e il significato profondo. Il dato fondamentale è il “credo”, il luogo di condensazione di codificazione dei risultati raggiunti dalla teologia, lo specchio più fedele e, per il suo significato ecclesiale, anche il più autorevole della fede in Cristo.

Questa rilettura si svilupperà in tre stadi: all’inizio, a metà e al termine del processo di formulazione. Il confronto tra essi consentirà di cogliere alcune linee di tendenza dello sviluppo e anche di determinare il significato e i limiti che il dogma cristologico ha per la fede e la ricerca cristiana oggi.

***Dal kerigma al dogma***

Al punto di partenza dello sviluppo dogmatico abbiamo già dedicato alcuni spunti di riflessione. Qui basterà ricordare che il credo cristologico della comunità delle origini si riassume nelle formule, che veicolano l’evento centrale e determinante della resurrezione del Crocifisso. La confessione *“Gesù è il Signore”* testimonia l’inaudita identità nella contraddizione che è stata sperimentata quando nel Risorto si è riconosciuto l’umile Nazareno e che è alla base della rilettura pasquale della sua vita e morte, della storia d’Israele prima di lui e della vicenda della Chiesa e del mondo. A partire dalla resurrezione, il *primitivo credo cristologico* abbraccia la storia della passione, la sepoltura, le apparizioni e traduce il significato teologico di questi eventi in un linguaggio narrativo-concreto: il significato *escatologico* di quanto è avvenuto nel Crocifisso-Risorto viene reso con l’idea di risuscitamento al terzo giorno (1 Cor 15,4), con quella della discesa agli inferi (cf 1 Pietro 3,19), con quella dell’ascesa al cielo (cf Atti 1,9; 2,33; 1 Pietro 3,22…).

Storia e significato vengono confessati insieme, mediante uno stesso strumento espressivo, quello della narrazione degli eventi, conforme alla sensibilità storico-salvifica e alla mentalità pratico-concreta della comunità delle origini. Il primato della prospettiva storica su quella concettuale-metafisica, degli eventi sull’essere è evidente: la struttura portante del “credo” originario - l’identità nella contraddizione fra il Gesù terreno e il Cristo dell’esperienza pasquale - viene espressa nella narrazione di una storia che è la storia di Pasqua e delle meraviglie in essa compiute dal Dio della promessa nel suo servo - e Figlio - Gesù. Come per Israele, così per la Chiesa nascente confessare il proprio Signore significa narrarne le gesta (cf La confessione di fede del popolo dell’antica alleanza: *“Ascolta Israele…”* in Deuteronomio 5,1 ss.).

Questo “credo” si viene consolidando nell’età sub-apostolica in un modello ben definito che riunisce i principali eventi menzionati nelle formule bibliche:

*“questi è colui che si incarnò nella vergine, che fu appeso al legno, che fu sepolto in terra, che risorse dai morti e fu assunto nelle altezze del cielo”* (Melitone di Sardi, Ignazio di Antiochia e Giustino).

La struttura e la forma espressiva della primitiva fede pasquale rimangono inalterate, con l’unica eccezione di una maggiore accentuazione dell’ “incarnazione dalla vergine”, indizio che l’attenzione va spostandosi verso la vicenda terrena di Gesù e i suoi inizi, secondo un orientamento sempre più marcato che alla fine culminerà nella dilatata attenzione delle formule posteriori alla nascita eterna dal Padre. Caratteri analoghi si riscontrano nella sezione cristologica della professione trinitaria di fede, adoperata nel rito battesimale e conosciuta con il nome di *“Simbolo apostolico”*:

*“credi in Cristo Gesù, Figlio di Dio, che è nato di Spirito Santo da Maria vergine, e fu crocifisso sotto Ponzio Pilato e morì e fu sepolto, risorse il terzo giorno vivo dai morti, e accese nei cieli e siede alla destra del Padre, (e) verrà a giudicare i vivi e morti?”* (Ippolito Romano, Tradizione Apostolica).

Lo sviluppo di questo testo è chiaramente storico-narrativo: dalla preesistenza (indicata mediante il titolo Figlio di Dio) si passa all’incarnazione, alla passione, alla morte e resurrezione, allo stato glorioso del Risorto e al suo ritorno definitivo. Il procedere narrativo è evidenziato dall’uso abbondante della congiunzione coordinante, dal rilievo che hanno le forme verbali e dalla terminologia, che è ancora quella concreta delle formule bibliche. Anche qui si narra una storia che, perfettamente umana (storia di nascita, dolore e morte, in un tempo e luogo determinato: “sotto Ponzio Pilato”), è insieme la storia del Figlio di Dio. L’identità nella contraddizione, propria dell’annuncio pasquale, è fedelmente veicolato attraverso la narrazione degli eventi, in cui si sviluppa la vicenda del Crocifisso-Risorto. Il significato salvifico del Cristo per noi è parimenti evidenziato attraverso le espressioni concrete del “siede alla destra del Padre” e del “verrà a giudicare i vivi e i morti” che, mentre dicono una presenza sempre viva e potente del Risorto presso il Padre per noi, sottolineano il fatto che egli è il Signore della promessa e del futuro ultimo e definitivo.

Per avvertire la risonanza che queste formule “tradizionali” avevano nella chiesa del II sec*.*, di cui possono considerarsi espressione (la *Traditio Apostolica* di Ippolito è dell’inizio del III sec*.*), è necessario accennare al contesto teologico in cui venivano professate: non pochi erano stati i tentativi di vanificare lo scandalo contenuto nell’incredibile identità nella contraddizione proclamata Pasqua. *Docetisti* ed *Ebioniti*, pur procedendo in direzione opposta, partivano dalla medesima esigenza: salvaguardare la divinità di Dio, sfera incontaminata dalla materia per il dualismo degli uni, eredità preziosa d’Israele per gli altri:

* a tal fine, gli uni negavano la vera umanità di Gesù Cristo (docetisti),
* gli altri si diminuivano la sua condizione divina (Ebioniti).

Queste due tendenze si esprimono anche nelle cristologica “adozioniste” e gnostiche del II sec.:

* le prime, sotto l’influsso del rigido monoteismo ebraico, vedono nel Nazareno un semplice uomo, che ha ricevuto da Dio una vocazione del tutto particolare ed è stato da lui assunto, “adottato” come Figlio;
* le seconde risentono dell’impatto con la *gnosi*, che esercita uno straordinario fascino in questo tempo: connessa con lo Spirito della “paideia” greca, la gnosi è un’offerta di salvezza attraverso la via di una conoscenza superiore che libera dalla schiavitù della materia e riporta lo spirito umano verso la sua origine divina. Si tratta dunque di una “antropologia soteriologica” a marcato carattere realistico che, in ambiente cristiano, riconoscerà in Cristo il redentore, inteso però come portatore di salvezza che proviene dall’alto e deve contaminarsi il meno possibile con la negatività della materia. Di conseguenza, si tende a sminuire o a negare del tutto la vera umanità di Gesù.

Fra questi opposti riduzionismi, si comprende come la semplicità narrativa degli antichi simboli suonasse scandalosa e critica: il racconto della storia umana del Figlio di Dio, se da una parte è il rifiuto ad eliminare l’uno o l’altro dei due poli della contraddizione pasquale, dall’altra ribadiva l’identità inaudita fra Crocifisso e Risorto, senza svuotare la parola della croce, ma anche senza vanificare la novità e la forza della resurrezione. Il mantenimento dell’identità nella contraddizione della storia di Gesù Cristo è il grande merito dei pastori e maestri della chiesa del II sec.: da *Ignazio di Antiochia* a *Ireneo di Lione* la profondità dell’antitesi e la potenza della sintesi fra umano e divino nell’umiliato-esaltato vengono affermati con vigore e, specialmente da Ireneo, estesi a comprendere l’intera storia umana.

Il III sec. porta con sé un nuovo, diverso sviluppo delle tendenze che cercano di ridurre la totalità complessa del mistero di Cristo.

A Roma, dapprima *Prassea*, poi *Sabellio*, sviluppano un’interpretazione che si collega a quella doceta, il *“modalismo”*. La storia umana di Gesù viene interpretata come una teofania della divinità, ovvero come il “modo” secondo cui l’unico Dio appare in mezzo agli uomini. Così sembra salvaguardato il monoteismo (inteso come “*monarchianismo*”, cioè come unicità del principio divino, che si manifesta in modi diversi) e risolto il problema dell’unità di Cristo. Ancora una volta, però, il risultato ottenuto, se appare coerente con una logica razionale, vanifica il paradosso della fede cristiana.

Lo stesso può dirsi di quella che si direbbe essere la forma opposta del “modalismo”: l’*“adozionismo”* maturo del III sec., che ha in *Paolo di Samosata* il suo assertore più lucido. Non si negare che Cristo sia Dio: si afferma solo che lo è divenuto, allorché il Padre ha colmato con il suo Spirito quest’uomo unico e esemplare. Anche qui ci si trova di fronte ad una forma di monarchianismo che, però, non pensa nel senso di un manifestarsi divino fra gli uomini, ma in quello di un divenire Dio dell’uomo Gesù (*monarchianismo dinamico*).

A Paolo di Samosata si collega nel IV sec. ***Ario***: egli riconosce in Cristo non semplicemente un uomo “adottato da Dio”, ma il Figlio *creato* dal Padre *prima della creazione del mondo*. Chiamato all’esistenza prima di tutte le cose, egli svolge il ruolo di mediatore e strumento nell’opera creatrice. In quanto creatura, egli è essenzialmente diverso dal Padre e gli è dato di poter divenire, e perciò incarnarsi e patire. In quanto prima ed eccelsa fra le creature, egli può assumere la carne, prendendo il posto dell’anima umana nell’uomo Gesù e offrirsi così come redentore e modello per tutti gli uomini. Ponendo il Figlio dalla parte delle creature, sebbene in posizione di priorità rispetto ad esse e di mediazione fra Dio e il mondo, Ario soddisfa le esigenze del pensiero medio-platonico, ma dissolve lo scandalo cristiano dell’identità nella contraddizione tra il Nazareno crocifisso e il Figlio di Dio.

A queste diverse tendenze riduzionista della fede della Chiesa risponde attraverso l’opera dei Padri del III-IV sec. che confluisce nel solenne “credo” del *concilio di Nicea* (325). Sono queste le affermazioni riguardanti il Cristo:

*“Crediamo… in un solo Signore Gesù Cristo, il Figlio di Dio,*

*generato come unigenito dal Padre,*

*cioè dalla sostanza del Padre,*

*Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero,*

*generato non creato, consostanziale (omoùsion) al Padre,*

*per mezzo del quale tutte le cose furono create,*

*quelle nel cielo e quelle sulla terra,*

*il quale per noi uomini e per la nostra salvezza*

*è disceso e si è incarnato, si è fatto uomo,*

*ha patito, ed è risorto al terzo giorno,*

*è asceso nei cieli,*

*(e) verrà a giudicare vivi e morti”.*

Il testo è articolato in due sezioni:

* la prima confessa la preesistenza del Signore Gesù, la sua uguaglianza con il Padre il suo ruolo nella creazione;
* la seconda riprende la storia dell’Incarnato, crocifisso e risorto, che costituiva la materia esclusiva dei simboli più antichi;
	+ la prima sezione caratterizzata da un linguaggio astratto, da enunciati sull’essenza; la seconda è un linguaggio concreto, che narra gli eventi;
	+ la prospettiva della prima parte è essenzialista, concettuale; quella della seconda è storica, dinamica;
	+ conferma queste osservazioni una diversa distribuzione dei verbi, che, con loro numero preponderante e la loro successione serrata, caratterizzano la seconda sezione rispetto alla prima come narrazione di un divenire, di una storia.

La prima sezione - che è l’innovazione di Nicea nei confronti dei simboli più antichi, benché certamente non sia una formula redatta ex novo - si può comprendere nei contenuti e nel linguaggio solo in rapporto agli interrogativi aperti dalla crisi ariana: l’intenzione che guida i Padri niceni consiste nel fare luce sul modo di intendere i rapporti tra il Padre e Figlio.

Condannando apertamente gli errori di Ario e proclamando in maniera positiva la vera e stretta filiazione divina del Verbo generato dalla sostanza del Padre, così come la sua assoluta identità d’essenza con l’unico vero Dio, il simbolo di Nicea ha proclamato la divinità di Gesù Cristo e nello stesso tempo ha preso le distanze dall’ellenizzazione della fede cristiana, rappresentata dalla tesi ariana di un Figlio creato, intermediario tra Dio e il mondo. Il significato del termine *omoùsios*, che caratterizzerà nei secoli la confessione nicena, va allora determinato in tale contesto: assente nella Scrittura, passato dal mondo gnostico a quello teologico cristiano, specialmente alessandrino, il termine sta a significare semplicemente contro la riduzione ariana che il Figlio stava sul grado di essere del Dio trascendente. Ora, questo Figlio, che sta dalla parte di Dio, *“Dio vero da Dio vero”*, è il soggetto anche della seconda sezione, dove è ripreso lo schema orizzontale storico dei simboli più antichi. Questo collegamento ha un duplice valore: da una parte, evidenzia come i nuovi enunciati ontologici non hanno lo scopo di svuotare gli asserti salvifici, ma al contrario vogliono confermarli. L’istanza di fondo è di tipo soteriologica:

* anche se il *“propter nos”* interviene soltanto a metà e riguarda una parte solamente della vicenda cristologica (quella che inizia con l’incarnazione), l’interesse salvifico tocca anche gli enunciati ontologici;
* d’altra parte, però, il collegamento delle tre sezioni nell’unico soggetto di entrambe modifica profondamente la struttura della confessione di fede tradizionale: la narrazione degli eventi diviene un piano, collegato verticalmente all’altro piano, quello della preesistenza:
	+ allo schema storico-orizzontale, caratteristico degli antichi simboli, succede uno schema metafisico-verticale che, pur conglobando la sezione narrativa, ne riduce il peso a favore di un’attenzione più concettuale, ontologica;
	+ in altre parole, a Nicea il Cristo in sé, colto nella consostanzialità con il Padre, viene a sovrapporsi al Cristo morto e risorto “per noi”, anche se questo non viene escluso, come attesta - insieme alla presenza della sezione narrativa - il fatto stesso che il simbolo è una confessione liturgica della fede ecclesiale;
	+ pertanto, contro gli opposti riduzionismi (modalismo, adozionismo, arianesimo), Nicea conserva nel loro rapporto d’identità i due poli della contraddizione Pasquale: il Figlio consostanziale al Padre è colui che ha vissuto la vera storia che va dall’incarnazione all’ascensione e che in certo modo è ancora in via di compimento, fino a quando egli stesso “verrà a giudicare vivi e morti”.

Contro Ario, anche se nell’ambito dello stesso schema Verbo-carne, si muove *Apollinare di Laodicea*, il quale sottolinea come il Figlio sia *altro dal Padre ed insieme eterno come lui*. Diversamente però dalla fede espressa nel credo niceno, Apollinare *sminuisce la vera umanità del Cristo*, perché ritiene che con l’incarnazione il *Verbo abbia preso il posto dell’anima umana* (o perlomeno del *nous*, sede della coscienza e del libero volere), in modo da abitare nella carne. L’*apollinarismo* viene rifiutato dalla fede ecclesiale in nome del principio dello “*scambio*” - centrale ad esempio nel pensiero del grande paladino di Nicea, Atanasio - secondo il quale se il Verbo non avesse assunto una natura umana completa non avrebbe neanche salvato completamente l’uomo, perché “ciò che non è assunto, non è salvato”.

Il primo concilio di Costantinopoli (381), il cui simbolo riprende quello niceno e da la forma definitiva con il quale è ancora oggi professato dalla fede della Chiesa (*simbolo niceno-costantinopolitano*), nomina esplicitamente gli apollinaristi fra gli eretici condannati.

Così la fede di Nicea-Costantinopoli, pur in una accentuazione della struttura ontologica del Cristo, non riduce il paradosso cristiano, non svuota la parola della croce né l’inaudita forza della resurrezione, ma le mantiene unite nello scandalo dell’identità nella contraddizione proclamata a Pasqua.

Il V sec. conosce i frutti estremi delle due scuole che caratterizzano il pensiero cristologico dell’età patristica - *Alessandria* ed *Antiochia* - e la presa di posizione decisiva della fede ecclesiale a *Calcedonia*.

* La scuola antiochena, sviluppatasi particolarmente all’insegna della difesa entusiasta del simbolo niceno, risente dell’influsso della filosofia aristotelica e di un’esegesi attenta alla concretezza del dato biblico: essa *accentua di conseguenza la distinzione della divinità dalla concreta umanità del Signore Gesù*. Dio viene distinto dall’uomo, la Parola dal tempio in cui essa abita: su questa linea, *Nestorio*, patriarca di Costantinopoli, affermando secondo la fede nicena la piena e vera divinità di Cristo, vuole al contempo prendere sul serio la sua piena e vera umanità. Allo schema Verbo-carne, rivelatosi riduttivo nella soluzione ariana e in quella apollinarista, egli contrappone lo *schema Verbo-uomo*, costruito simmetricamente sulla autonomia dei due poli, l’umano e il divino. Così *l’uomo Gesù viene riconosciuto in tutta la concretezza con cui rappresentano i Vangeli*, senza per questo rinnegare il fatto che Cristo sia Dio. La contraddizione Pasquale è mantenuta: quello che fa problema è però *l’unità-identità* del Cristo. Nestorio propone in proposito *un’unità morale*, fondata sulla totale armonia di volontà e di azione delle due componenti, o *un’unità di inabitazione*, per cui l’uomo Gesù ospiterebbe il Verbo come un tempio: la sua però resta una cristologia della separazione, che perciò non può accettare per Maria il titolo di *“madre di Dio”* (theotòkos), ma al massimo quello di *“madre di Cristo”*. È a partire dalla controversia su questo titolo che si sviluppa l’opposizione a Nestorio soprattutto da parte di *Cirillo di Alessandria* esponente dell’altra grande scuola teologica dell’antichità cristiana.
* Gli alessandrini, influenzati filosoficamente dal *platonismo* e, sulla scia di Origene, impegnati in un’esegesi che vuole incessantemente cogliere con la lettera lo spirito delle Scritture, *accentuano l’unità del divino e dell’umano in Gesù Cristo*. Il Nazareno è la vivente rivelazione di Dio: *“Come ferro nel fuoco così è quest’anima… sempre nel Verbo, sempre nella sapienza, sempre in Dio. Anche ciò che essa fa, sente, pensa, è Dio”*. Partendo da queste prospettive, non appare strano che Nestorio sia visto come il dissolutore più completo della fede cristiana e la sua condanna nel concilio di *Efeso del 431* come il trionfo della cristologia alessandrina dell’unione.
* L’estrema espressione della tendenza che trionfa ad Efeso si rivela tuttavia nel “*monofisismo*”: *Eutiche*, favorevole alle tesi di Cirillo contro il nestorianesimo, appellandosi a testi indubbiamente equivoci del patriarca di Alessandria, sottolinea a tal punto l’unità di Cristo da parlare di “una sola natura” (*mìa fùsis*, donde il nome di questa dottrina) che si darebbe in lui dopo l’unione. Di conseguenza, il termine di *theotòkos*, attribuito a Maria, diviene il cavallo di battaglia dei monofisiti. L’unità del Signore Gesù è così senza dubbio affermata: ma la contraddizione Pasquale dissolta in una confusione-assimilazione di umano e divino.

A questi diversi riduzionismi la fede della Chiesa risponde solennemente nel *concilio di Calcedonia* (451), attraverso una definizione che, sebbene più d’ogni altra abbia avuto influenza nella storia della cristologia, non è mai stata una professione di fede liturgica:

*“Seguendo i santi Padri, tutti unanimemente insegniamo*

*che sia confessato un solo e medesimo Figlio,*

*il Signore nostro Gesù Cristo,*

*lo stesso perfetto in divinità,*

*e lo stesso perfetto in umanità,*

*lo stesso veramente Dio, e veramente uomo*

*di anima razionale e di corpo,*

*lo stesso consostanziale al Padre secondo la divinità,*

*consostanziale a noi secondo l’umanità,*

*in tutto simile a noi eccetto il peccato;*

*lo stesso generato dal Padre prima dei secoli*

*secondo la divinità, (generato) negli ultimi giorni per noi e per la nostra salvezza*

*da Maria la Vergine, la Madre di Dio, secondo l’umanità;*

*un solo e medesimo Cristo Figlio, Signore, Unigenito,*

*riconosciuto in due nature senza mescolanza né trasformazione,*

*senza divisione né separazione,*

*senza che per l’unione la differenza delle nature sia tolta,*

*salva anzi la proprietà di ciascuno natura,*

*e concorrendo (ciascuna) in un’unica persona (*prosopon*)*

*in una sola ipostasi,*

*non separato o diviso in due persone,*

*ma l’unico e medesimo Figlio Unigenito Dio Verbo,*

*il Signore Gesù Cristo,*

*secondo quanto un tempo i profeti insegnarono di lui*

*e lo stesso Gesù Cristo ci insegnò,*

*e il simbolo dei Padri ci trasmise”.*

Questo testo appare subito caratterizzato da un *orientamento speculativo-ontologico*:

* manca del tutto la sezione storico-narrativa, presente ancora a Nicea-Costantinopoli. Alla narrazione degli eventi è sostituita completamente l’enunciazione della struttura metafisica del Cristo;
* al linguaggio concreto dei primi simboli e della seconda parte della professione nicena, succede un linguaggio concettuale; alla prospettiva storico-dinamica degli stadi o tempi della vicenda del Crocifisso-Risorto, una prospettiva essenzialista-statica, che guarda le due nature nell’unità del soggetto;
* è una conferma di questo orientamento ontologico-speculativo la carenza di verbi nel testo e l’abbondanza di sostantivi, dei quali pochissimi sono termini concreti, mentre numerosi sono desunti dal linguaggio tecnico, elaborato nelle scuole teologiche e filosofiche;
* lo stesso andamento complicato del periodare lascia intravedere la preoccupazione di precisare ripetutamente e sotto vari aspetti il concetto e conferma così come i termini usati avessero perlopiù un significato indeterminato per gli stessi Padri del concilio;
* la prima parte (che va fino alla generazione da Maria) presenta un marcato parallelismo simmetrico di quattro elementi, evidenziato dalla ripetizione del pronome *tòn autòn* (lo stesso) che esprime con efficacia in termini concettuali la struttura delle primitive formule di fede storico-narrative: l’unico e medesimo Gesù Cristo è affermato come soggetto dei predicati divini e umani;
* la stessa identità nella contraddizione soggiace alla struttura della seconda parte, dove, con un movimento di affermazioni e negazioni successive, si afferma l’unicità di persona del “solo e medesimo Cristo” e la dualità delle nature - divina e umana -, fra le quali non c’è mescolanza né mutua trasformazione (contro la confusione monofisita) e nemmeno divisione o separazione (contro il dualismo nestoriano);
* in questo modo Calcedonia ha raccolto i risultati dell’elaborazione cristologica dei primi secoli e ha unito ciò che le due cristologie avversarie, quella di Antiochia e quella di Alessandria, avevano di valido, indicando che questi due punti di vista dovevano essere mantenuti contemporaneamente e in armonia: unità di persona, dualità di nature;
* il Concilio non ha voluto determinare più da vicino il significato di queste espressioni, il cui indirizzo generale di significato era sufficientemente noto dalla dottrina trnitaria: persona indica *chi* egli è, cioè il Figlio eterno; le nature indicano *che cosa* egli è, cioè uguale per natura con il Padre fin dall’eternità e per l’evento salvifico uguale per natura a noi.

Affermando in Cristo l’unità (personale) nella dualità (di nature) Calcedonia non ha fatto altro allora che tradurre in categorie statico-concettuali l’identità nella contraddizione, espressa in maniera storico-dinamica nelle formule pasquali. Il paradosso cristiano non è stato dissolto: il Cristo in sé presentato ormai esclusivamente nella sua struttura metafisica, non si oppone al Cristo nato, morto, risorto e asceso per noi. Se è vero che la dimensione soteriologica è accennata ormai solo nella formula stereotipa del “per noi e per la nostra salvezza”, bisogna anche osservare che la definizione conciliare si ricollega esplicitamente alla tradizione delle Scritture e dei Padri, nei quali l’interesse a Cristo ha sempre una pregnante motivazione soteriologica.

Tuttavia non si può negare che la formula di Calcedonia porta i segni di un compromesso:

* ha espresso giustamente gli aspetti di verità di tutt’e due gli indirizzi della cristologia della Chiesa antica per cui non si deve trascurare né unità tra Dio e l’uomo in Gesù, né la verità della sua umanità e del suo essere-Dio;
* ma, con queste precisazioni e delimitazioni, non si offre una soluzione teologica alle precedenti controversie. In altre parole, il concilio di Calcedonia ha riunito i dati principali del problema o almeno alcuni fra i più importanti, ma non è riuscito a proporre una sintesi né a indicare chiaramente la via che ad essa potesse condurre.

Si pone allora la questione di determinare il significato dei limiti del dogma cristologico di Calcedonia per la fede e per la riflessione cristiana. E questo richiede che al movimento storico descritto che va dal kerigma al dogma è necessario far succedere un movimento di verifica critica che vada dal dogma al kerigma.

***Dal dogma al kerigma: un confronto***

Gli stadi iniziale e terminale del processo descritto, il kerigma e il dogma, possono apparire contrapposti se presi isolatamente: il primo confessa una cristologia storico-dinamica, il secondo definisce una cristologia statico-concettuale.

Se li consideriamo però all’interno dell’intero processo di sviluppo dogmatico, appare come essi veicolino in un linguaggio diverso e con diverso orizzonte di pensiero una stessa fondamentale struttura: l’identità nella contraddizione proclamata a Pasqua fra il Crocifisso e il Risorto, divenuta a Calcedonia l’unità (personale) nella dualità (di nature). Fra il kerigma ed il dogma esiste una continuità “strutturale”, che contro tutti i riduzionismi proposti nella tormentata vicenda storica della fede cristiana, ha saputo custodire il paradosso proprio del cristianesimo, senza svuotarlo nell’una o nell’altra forma di “sapienza” di questo mondo.

Affermata la continuità, è necessario però rilevare la discontinuità. Essa si lascia individuare secondo tre direttrici fondamentali, che si riassumono nell’idea di “de-storicizzazione” del kerigma e cioè della perdita di prospettiva storico-dinamica dell’elaborazione della fede cristiana. Le tre direttrici si lasciano cogliere quando il dogma viene situato in rapporto al passato, al presente e al futuro.

* *Rispetto al passato fontale*, che è la storia di Gesù di Nazaret risuscitato da Dio, l’evoluzione dogmatica opera un progressivo spostamento di attenzione dagli eventi all’essere, con la conseguente perdita di carica dinamico-narrativa: dal racconto delle varie fasi della storia del Signore Gesù, si passa alla cristologia delle due nature. Spirito e carne non sono più visti come due stadi della vicenda del Salvatore, ma come due sostanze, due entità. Gli eventi dei due stadi di umiliazione di esaltazione vengono “riletti” in chiave ontologica, e rapportati all’unico soggetto come proprietà che qualificano le nature: così, il Cristo soffre e muore “in quanto uomo” e opera miracoli e risorge “in quanto Dio”. Questa attribuzione rispettiva delle azioni ai due principi qualificanti, l’umano e il divino, detta anche “reduplicazione degli idiomi” è tipica della cristologia analitica degli antiocheni: ad essa la prospettiva sintetica degli alessandrini contrappone la “comunicazione degli idiomi” che, in forza dell’unicità del soggetto, attribuisce al Figlio di Dio proprietà umane e all’uomo Gesù attributi divini. Nonostante la diversità, non è difficile riconoscere come queste due soluzioni si muovano nell’ambito dello stesso orizzonte di “de-storicizzazione” dell’annuncio originario, del primato, cioè, dell’essere sugli eventi. Questo primato non significa però che il dogma crei ciò che nel kerigma era assente: come mostra la stessa gradualità del processo descritto e il mantenimento della struttura di fondo, si deve parlare piuttosto di una diversa accentuazione o di un diverso orizzonte di comprensione. Come già nel NT il primato degli eventi sull’essere non esclude l’attenzione all’altro aspetto (si pensi solo ai titoli di più marcata “apertura ontologica” come ad esempio *Logos*), così nello sviluppo dogmatico il primato complessivo dell’essere sugli eventi non fa dimenticare la concreta storia del Crocifisso-Risorto, come attesta chiaramente ad esempio la sezione seconda del simbolo niceno-costantinopolitano.
* *Rispetto al presente* della comunità che confessa il Cristo, la storia del dogma è segnata da una progressiva perdita di carica esistenziale-soteriologica: certamente, nella fede e nella riflessione patristica cristologia e soteriologia sono sempre talmente connesse da convergere l’una nell’altra. Tutti i problemi cristologici sollevati dall’eresia si muovono e trovano risposta nell’ambito di un orizzonte soteriologico: così, alla luce del principio dello scambio, presente già nel II sec., per cui “ciò che non è assunto, non è salvato”, si afferma contro gli gnostici l’assunzione reale della carne da parte del Verbo, contro Ario la vera e piena divinità di Colui che si fa uomo, contro Nestorio il valore salvifico dell’unità di persona in Cristo, contro il monofisismo la duplice, inconfusa consostanzialità di Gesù al Padre e a noi. Tuttavia, a Calcedonia e nelle controversie ad essa connesse si assiste ad una contrazione o riduzione dogmatica del kerigma, per cui gli eventi del Cristo “per noi” non sono più menzionati nella definizione conciliare, mentre emerge una tendenza formalistica che, frutto della reciproca provocazione e dell’intolleranza reciproca fra gli autori del conflitto cristologico, cerca di fissare la fede in una formula compendiosa e concettualmente precisa. Avviene così che la riflessione teologica e il dogma si estraniano sempre più dalla massa dei fedeli e perdono la loro carica esistenziale. Ne è una conferma il fatto che il dogma cristologico, nella formulazione matura data a Calcedonia, non è mai entrato nella prassi della chiesa come formula liturgica di professione di fede.
* *Rispetto al futuro*, lo sviluppo dogmatico segna una progressiva perdita di carica profetico-escatologica: c’è un progressivo spostamento all’indietro del baricentro della cristologia. Alle formule neotestamentarie, centrate sulla resurrezione e aperte all’orizzonte della parusia, seguono i simboli subapostolici che presentano un’attenzione nuova alla nascita da Maria e quindi il simbolo niceno che ulteriormente sposta l’attenzione verso la nascita eterna del Padre, fino alla formula calcedonese, tutta articolata sulla struttura intemporale e metafisica del Cristo. Dallo schema storico-orizzontale degli stadi: *carne - (resurrezione) - spirito* si passa allo schema ontologico-verticale: *spirito - (incarnazione) - carne*. Questo cambiamento di prospettiva è connesso alla minore attenzione prestata alla resurrezione e all’escatologia: Cristo è visto molto di più come colui che è venuto e non come colui che deve venire (in questo contesto sorgono le feste del Natale e dell’Epifania e assumono un valore enorme nel culto e nella pietà cristiana a scapito della stessa Pasqua). Si attenua contemporaneamente nella chiesa il senso di estraneità rispetto al mondo e la forza critica della speranza escatologica che, se ha sostenuto la confessione dei martiri, tende a scomparire nell’incontro sempre più stretto fra istituzione ecclesiastica e sistema socio-politico nell’età costantiniana.

Questo processo di de-storicizzazione del kerigma, con la sua triplice perdita di carica dinamico-narrativa, esistenziale-soteriologica e profetico-escatologica non è, naturalmente, casuale: esso corrisponde al differente clima culturale e alla diversa situazione sociale e politica in cui è venuta trovarsi la chiesa.

*Sul piano ideologico-culturale*, l’impatto col mondo greco produce un indubbio *processo di ellenizzazione* del cristianesimo: il messaggio neotestamentario viene ripensato nelle categorie statico-ontologiche dei greci. Il cristianesimo nella formulazione della sua fede si fa “greco con i greci”. Tuttavia non bisogna interpretare questo processo come una radicale perdita di identità dell’originario messaggio cristiano quasi che il dogma non sia altro che un frutto dello spirito greco maturato sul terreno del Vangelo. Insieme alla ellenizzazione, innegabilmente presente nel processo di de-storicizzazione, c’è una de-ellenizzazione e cioè un’azione critica e sovversiva esercitata soprattutto dall’ortodossia cristiana nei confronti della cultura greca. Gli esempi sono numerosi: così, il concetto patristico di Dio infrange il concetto ellenistico di Dio innestandolo nell’antica tradizione giudeo cristiana. Egli è un Dio di uomini, rivolto a noi in Gesù Cristo. Nello stesso tempo, se la patristica adotta l’ideale greco della *paideia*, l’educazione vista come raggiungimento della vera umanità e libertà, essa lo verifica in base al cristianesimo e lo cristianizza grazie alla propria concezione personalistica di Dio e alla conseguente enfasi sulla libertà di Dio. L’uomo non si divinizza da sé, ma in quanto Dio ha scelto nella libertà del suo amore di umanizzarsi. Anche a Nicea, che con l’*omoùsios* segna l’ingresso di una terminologia concettuale-ontologica nella confessione di fede cristiana, si assiste in realtà ad una crisi del pensiero greco: contro una concezione estetizzante del Figlio come intermediario tra Dio e il mondo, situato anche ontologicamente su un piano inferiore rispetto al Padre, ma superiore rispetto alle creature, la salvezza in Gesù da parte di Dio fu interpretata, per la prassi credente della preghiera rivolta a Gesù, nella prospettiva della vera divinità di Gesù. A tale prassi cristiana di pietà i padri conciliari diedero maggior peso che al pensiero filosofico e proprio per questo la chiesa riuscì a rompere col medio-platonismo che per due secoli aveva dominato il pensiero teologico. Così, ancora, avvalendosi di terminologia ellenistica, il cristianesimo introduce nel mondo del pensiero greco idee fondamentali ad esso completamente estranee quali il concetto di *persona*, utilizzato a Calcedonia per indicare l’unico soggetto in Cristo, o l’idea della *storia* *come sviluppo lineare e non ciclico*, presente nella fede in colui, che *verrà a giudicare i vivi e i morti*.

Se dunque la destoricizzazione è il frutto dell’impatto del cristianesimo con il mondo culturale greco ellenistico, essa non significa assolutamente perdita di identità della fede cristiana: il paradosso pasquale, custodito nonostante tutto nella struttura del dogma contro tutti gli opposti riduzionismi ereticali, produce i suoi frutti critici nello stesso orizzonte culturale in cui entra. In questo senso l’ortodossia ha avuto spesso nella chiesa antica una libertà e una funzione critico-profetica che nessuna proposta ereticale, apparentemente innovatrice e moderna, ha saputo eguagliare.

Sul piano socio-politico, la destoricizzazione della fede cristologica è certamente anche connessa con la pace costantiniana, col divenire “sistema” della Chiesa, e con la conseguente perdita della forza dirompente e critica delle origini. Prassi ecclesiale e cristologia si condizionano reciprocamente: la Chiesa in situazione di “cristianità” avverte naturalmente molto meno l’attenzione escatologica, la centralità della resurrezione, il valore esistenziale provocatorio degli eventi salvifici, l’estraneità critica conseguente all’essere nel mondo ma non del mondo. Peraltro, un certo entusiasmo apocalittico nell’adempimento delle promesse, presente fin dalle origini cristiane, si prestava a incontrarsi con l’idea greca della presenza dell’eterno, caratteristica del esempio dei culti misterici. Il futuro promesso, nell’estasi dell’adempimento, viene così riconosciuto già presente nell’esperienza del culto e in spirito. La storia perde il suo orientamento escatologico.

Non è più la sfera in cui gli uomini soffrono e sperano, gemendo e affaticandosi, nell’aspettazione del futuro di Cristo per il mondo, ma diventa l’ambito nel quale la signoria celeste di Cristo si svela nella chiesa e nel sacramento. Parallelamente a questa perdita di mordente profetico-escatologico, la riflessione teologica perde anche in interesse esistenziale e diviene sempre più teologia delle scuole, strumentalizzata spesso a fini politici e lontana dalla fede del popolo. Va sottolineato, tuttavia, che anche sotto questo profilo non si può parlare di una radicale dissoluzione del messaggio evangelico nelle condizioni storiche. Questo perché la vivente trasmissione della fede ecclesiale, proclamata nell’annuncio, creduta nella fede e celebrata nel culto, resta l’orizzonte ultimo di comprensione del dogma, che, anche nella sua forma più concettuale e astratta, si richiama alla tradizione viva dei profeti, dei Vangeli, dei padri. Questo rapporto sempre vivo con le sorgenti e l’esperienza del Cristo vivente, fatta nella comunità annunciante e celebrante e ricca di imprevedibili risorse, se da una parte impediscono, anche nella Chiesa fortemente politicizzata e fatta sistema dell’era costantiniana, la riduzione del paradosso cristiano a uno degli orizzonti di pensiero e di azione del mondo, dall’altra sapranno suscitare in ogni tempo fermenti di rinnovamento e di riforma nella Chiesa e nella società.

È nel mantenimento dello scandalo Pasquale, nel proclamare ancora l’inaudita identità nella contraddizione del Signore con il Servo - o unità nella dualità, come si esprime Calcedonia - che il dogma non tradisce il kerigma, anche se lo traspone e lo reinterpreta nell’orizzonte di un universo culturale, sociale e politico diverso.

***Il kerigma e il dogma: un progetto***

Alla luce del processo descritto - *dal kerigma al dogma* - e dal confronto operato - *dal dogma al kerigma* - è ora possibile domandarsi: che valore presenta il dogma cristologico di Calcedonia per l’odierna fede e riflessione cristiana? Si può e si deve recepire Calcedonia ancora oggi? Se sì, come?

L’evoluzione dal kerigma al dogma ha mostrato come la definizione cristologica del 451 sia il frutto di un cammino laborioso della ricerca credente e si offra contemporaneamente come un modello di incarnazione del messaggio cristiano in un mondo diverso da quello biblico e come uno strumento, preciso e denso, per esprimere in categorie concettuali-ontologiche l’identità nella contraddizione veicolata nelle primitive formule pasquali.

In questo senso Calcedonia va accettata anzitutto come una sorta di “tipo” metodologico, da imitare nello sforzo creativo di tradurre il messaggio cristiano nei diversi contesti di pensiero e di prassi in cui esso viene a trovarsi. Poi, più profondamente, il dogma cristologico va recepito nella sua “intenzione” ultima, che riprende la struttura del kerigma attraverso la negazione di opposti tentativi di vanificarne il paradosso: a Calcedonia la fede della Chiesa, dicendo no agli opposti riduzionismi, *nestoriano* e *monofisita*, che svuotavano il mistero dell’unità inseparabile e indivisa delle due solidarietà essenziali e distinte del Cristo alla condizione divina e a quella umana, ha detto sì all’inaudito annuncio di Pasqua, confessandone il valore per ogni luogo e ogni tempo.

L’opera del concilio non è stata allora solamente negativa: i no pronunciati, proprio in quanto negazione di negazione, hanno un valore positivo, pongono come un livello di guardia, un argine, nel quale è necessario procedere verso una comprensione più piena, verso equilibri più avanzati. L’aspetto positivo delle definizioni cristologiche antiche va ricercato all’interno della loro intenzione antieretica. È lo stesso genere di positività della teologia negativa; come il linguaggio apofatico, infatti, anche la definizione dogmatica afferma negando il limite, che è costituito dall’eresia. Il dogma, in altre parole, è anch’esso *apofatico*, almeno il dogma trinitario e cristologico dell’antichità. Attraverso questo negare, che è un affermare nel rispetto adorante dell’insondabilità del mistero (apofasi), attraverso questa *cristologia negativa,* la definizione dogmatica appare in tutto il suo significato irrinunciabile di baluardo non contro il progresso, ma contro il regresso della teologia cristiana: definendo dei no, essa dice un sì che non cattura l’inesauribile ricchezza del dato rivelato ma, sforzandosi di de-finirlo, di de-limitarlo in un suo aspetto fondamentale, non lo esaurisce e provoca a crescere verso una comprensione più grande.

Il dogma si offre allora come un’apertura sull’infinito, un inizio dell’illimitato: in quanto mediazione storica di trasmissione della Parola di Dio, esso è uno strumento che esige di essere verificato sotto il giudizio di quella stessa Parola e di essere superato. Una cristologia che pretendesse di fermarsi ad esso, sarebbe una riflessione senza vita, una cristologia della morte, non la confessione del Vivente che è oggi e sempre presente per l’uomo. Una cristologia della morte, chiusa a nuovi sviluppi e a nuove questioni, nell’intento di una malintesa fedeltà alla tradizione, segnerebbe inevitabilmente la morte della cristologia.

Calcedonia è dunque termine e inizio.

 *Abbiamo non solo il diritto ma anche il dovere di considerare Calcedonia come termine e inizio. Noi ci allontaneremo da essa non per abbandonarla, ma per intenderla con spirito e cuore, per accostarci per suo mezzo all’Inafferrabile e Irraggiungibile, al Dio senza nome, che ha voluto farsi cercare e trovare da noi in Gesù, il Cristo. Ritorneremo sempre di nuovo a questa formula di Calcedonia, perché dovremmo sempre far ricorso alla sua chiarezza modesta e sobria, se vogliamo esprimere in poche parole ciò che riscontriamo nell’ineffabile conoscenza, che è a fondamento della nostra salvezza. Senza ripeterla ritorneremo ad essa veramente se è per noi punto non solo di arrivo ma anche di partenza* (Karl Rahner).

Si tratta, ancora una volta, di prendere sul serio la storia: *“Chi prende sul serio la storicità… comprende che non si può da qui giustificare né il superamento, per annullamento, di una formula, né la conservazione pietrificata”* (*Idem*).

Come recepire allora la formula di Calcedonia? Solo il confronto condotto fra essa e il kerigma può indicare la via, mostrando ciò che è vivo e ciò che è morto nella definizione dogmatica. Il problema non è infatti quello di tradurre in categorie moderne il linguaggio del dogma, ma di rileggere il dogma sotto la Parola di Dio, per coglierne il significato irrinunciabile e gli elementi caduchi. In questo modo, mentre il passato viene assunto nella sua vitalità, si crea spazio per il futuro e la memoria efficace del passato fontale diviene suscitatrice di avvenire. Nel confronto-giudizio con il kerigma, il dogma rivela il suo contenuto irrinunciabile nel mantenimento del paradosso cristiano originario in un differente contesto storico: il *vere Deus,* *vere homo* nell’unità del soggetto divino, in quanto traduzione dell’identità nella contraddizione proclamata a Pasqua fra Crocifisso e Risorto è un’asserzione incrollabile della teologia cristiana. Contemporaneamente, il triplice aspetto del processo di de-storicizzazione che è emerso dal confronto fra dogma e kerigma denuncia la triplice carenza del dogma e consente di delineare la triplice direzione in cui esso va superato.

1. In rapporto alla *carenza dinamico-narrativa* della formula dogmatica di Calcedonia, il superamento dovrà avvenire attraverso una riflessione che colga anzitutto nei “misteri” della vita veramente umana di Gesù l’apparizione di Dio nella storia del mondo. Dovrà trattarsi contemporaneamente di una *cristologia dal basso*, che muova dalla concreta vicenda dell’uomo di Nazaret e di una *cristologia dall’alto* che lega questa vicenda alla luce pasquale, come di fatto avviene nella testimonianza del NT. Si delinea qui il compito di una *cristologia biblico-narrativa*.
2. In rapporto alla sua *carenza esistenziale-soteriologica* il dogma dovrà essere superato attraverso una riflessione che recuperi sotto ogni aspetto e in tutti i suoi momenti la dimensione esistenziale-salvifica della storia di Gesù Cristo. Cristologia e soteriologia, come non sono separate nell’annuncio pasquale, non devono essere separate nell’approfondimento della fede ecclesiale (come invece è spesso avvenuto nella teologia delle scuole, tanto applicata la scomposizione metafisica del Cristo quanto poco di fronte alle reali attese di salvezza degli uomini). Nel Signore Gesù tutto è opera di Dio per noi e per la nostra salvezza. Si delinea qui il progetto di *una cristologia esistenziale-soteriologica*.

In rapporto alla sua *carenza profetico-escatologica*, la formula di Calcedonia andrà superata attraverso una riflessione centrata, come quella neotestamentaria, sulla resurrezione e aperta, a partire da essa, a reinterpretare il passato, a suscitare il futuro inquietando le sicurezze del presente, a ricordare incessantemente la patria promessa ma non ancora posseduta. Si prospetta il compito di *una cristologia profetico-escatologica*, in cui riviva la forza contagiosa e critica dello spirito dei profeti, del tutto assente dalle aride ripetizioni manualistiche del dogma calcedonese.

La recezione nel superamento della fede di Calcedonia, la sua assunzione nella prassi e nella riflessione cristiana attuali, si configurano allora come progetto, per ripensare storicamente l’intera fede cristologica, al fine di superare le carenze prodotte dal processo di de-storicizzazione del kerigma originario. Una cristologia come storia, narrativa degli eventi nel ricordo attualizzante del passato, significativa per l’attuale attesa di liberazione e di salvezza, aperta al futuro e sovversiva delle miopie del presente, si offre pertanto insieme come la più fedele traduzione del kerigma nel tempo di oggi è come la custode più autentica della vitalità del dogma.

**La cristologia odierna e l’impostazione del problema**

**Il luogo della cristologia oggi**

Il dibattito teologico in questi ultimi decenni ha avuto per oggetto, almeno in campo cattolico, soprattutto il tema di rinnovamento della Chiesa proposto dal concilio Vaticano II. Al centro dell’interesse troviamo le questioni che riguardano appunto la Chiesa, la sua natura, l’unità e le strutture come anche il problema del rapporto tra Chiesa e società contemporanea. La discussione verte sulla teologia ecumenica, della secolarizzazione, dello sviluppo, della rivoluzione, della liberazione.

Sono problemi aperti. Certamente non possono trovare la loro soluzione soltanto sul piano ecclesiologico. Per superare le difficoltà che riscontriamo in questa riflessione occorre un’approfondita riflessione sulla ragione e sul senso della Chiesa e dei compiti che è chiamata a svolgere nel mondo. Ma questa ragione, questo senso non è una qualche idea, un principio, un programma. Nemmeno i singoli dogmi e precetti morali, come neppure determinate strutture ecclesiastiche o sociali. Tutto questo, se inserito nel suo giusto contesto, ha la sua legittimazione e il suo significato. Ma la ragione e il senso della Chiesa è una persona, che ha un nome ben preciso e concreto: Gesù Cristo.

L’interrogativo suona quindi: chi è Gesù Cristo? Chi è Gesù Cristo per noi oggi? Gesù Cristo non è un nome-cognome ma una confessione nella quale si attesta che “Gesù è il Cristo”. *La confessione “Gesù è il Cristo” è una formula abbreviata per esprimere la fede cristiana e la cristologia non è altro che l’interpretazione rigorosa di questa confessione.* Ciò che si confessa è che questo Gesù di Nazaret, nella sua unità, inconfondibilità, è al tempo stesso il Cristo inviato da Dio, cioè il Messia unto dallo Spirito, la salvezza del mondo, la pienezza escatologica della storia. Da una parte questa confessione fonda sia la determinatezza, l’inconfondibilità e la differenziazione del dato cristiano, sia la sua apertura universale e la responsabilità nei confronti del mondo intero. I problemi ecclesiologici ancora aperti non potranno quindi venir risolti se non nel contesto di una cristologia rinnovata. Solo quest’ultima sarà in grado di aiutare la Chiesa a recuperare la sua universalità e cattolicità senza per questo rinnegare la follia della croce e rinunciare al carattere provocatorio del messaggio cristiano.

Occorre tener presente che la chiesa dei nostri giorni deve fare i conti con quella spaccatura che si è verificata tra fede e vita. Il soggetto si è emancipato e il mondo esteriore è diventato sempre più oggetto, materiale inerte del dominio che l’uomo esercita sul mondo in modo sempre più pieno, con l’aiuto della scienza e della tecnica moderne. La realtà esteriore è stata quindi sempre più de-sacralizzata e la religione si è ristretta sempre più nella sfera del soggetto fino a diventare una inconsistente vuota nostalgia dell’infinito. Il mondo esteriore diventa piatto e banale, quello interiore diventa vuoto. *La crisi di identità che travaglia la Chiesa si delinea sullo sfondo della crisi di senso che travaglia la società moderna e che vede prevalere una sorta di nichilismo generale che mina alla base il discorso sui valori e quindi sulla possibilità di costruire una storia autenticamente umana nel dialogo e nella condivisione.*

È questo il luogo in cui la cristologia assume una rilevanza che va oltre il più ristretto contesto teologico. La dottrina dell’incarnazione tratta infatti della riconciliazione del mondo con Dio. Dal momento che l’unità tra Dio e il mondo, come essa si verifica in Gesù Cristo, non elimina la distinzione tra i due e non sopprime l’autonomia dell’uomo ma al contrario le fa valere, la riconciliazione in Gesù Cristo è al contempo anche liberazione. Qui Dio non si pone, come vorrebbe l’umanesimo ateo dell’era moderna, quale limite ma piuttosto come condizione e fondamento della libertà umana. La cristologia è dunque in grado di riprendere l’istanza dell’età moderna e risolvere l’aporia che in essa si cela. Questo riesce possibile soltanto quando ci si fonda su una scelta che esprime la distinzione fondamentale tra fede e incredulità. Quella riconciliazione liberante che si verifica in Gesù Cristo e per mezzo di lui è, in prima linea, dono di Dio e soltanto in seconda istanza compito dell’uomo. Questa la precisa linea di demarcazione tra cristologia cristiana da una parte e ideologia ed utopia dall’altra, che tutt’al più possono fregiarsi della qualifica di “cristiane”. Il problema decisivo suona: o la spada o la grazia.

*Riflettere sulla cristologia significa prestare proprio quel servizio che oggi ci si attende, quel servizio che la teologia può oggi offrire alla società e alla Chiesa, alla ricerca della loro identità.*

**Le tendenze di fondo della cristologia contemporanea**

*La prima ondata* della nuova riflessione cristologica, nella seconda metà del sec. scorso, si verificò nell’anno della commemorazione del 15º centenario del concilio calcedonese (451-1951). È caratterizzata dall’articolo programmatico di Karl Rahner: “Calcedonia: fine o inizio?”. L’autore spiegava come ogni definizione conciliare segni la vittoria della verità, della sua chiara formulazione, ma allo stesso tempo anche il manifestarsi di nuovi problemi e di più profonde intuizioni. Rahner parlava del carattere di autotrascendenza insito in ogni formula: “non perché sarebbe falsa, ma proprio perché è vera” essa deve venire continuamente sottoposta alla riflessione. Conserva la sua vitalità proprio perché viene chiarita. In quegli anni si avanzarono delle significative reinterpretazioni del dogma di Calcedonia. L’esigenza di fondo che anima i vari tentativi sta nel mostrare come oggi si possa comprendere per fede il dogma del “vero Dio e vero uomo in una persona” e come lo si possa interpretare e adattare servendosi di metodi e categorie filosofici correnti (motivati soprattutto dalla filosofia esistenziale). Il problema che ci si pone quindi quello di spiegare come un uomo possa essere Dio, arrogarsi un significato universale, assoluto, insuperabile.

Diversi sono i modi in cui un simile tentativo si traduce. Schematizzando possiamo distinguere tre grandi abbozzi cristologici.

1. Il primo, il più antico e continuamente riproposto fino ai nostri giorni, consiste nell’osservare la fede in Cristo dentro un orizzonte cosmologico. Lo ritroviamo presente già nella cristologia del *Logos* degli apologisti del sec. II. Questi pensatori rilevavano ovunque nel mondo, sia nella natura che nella storia, tanto nella filosofia come nelle religioni pagane, la presenza attiva dei *logoi spermatikoi,* frammenti dell’unico *Logos* apparso nella sua pienezza in Gesù Cristo. Questa interpretazione cosmologica della fede in Cristo è stata riproposta, in modo geniale, soprattutto da Tehilard de Chardin. Lui parte, ovviamente, da un’immagine dinamica e non più statica del mondo; cerca di dimostrare come sia la cosmogenesi che l’antropogenesi trovano il loro pieno compimento nella cristogenesi. In questo quadro Cristo è l’evoluzione giunta a se stessa.
2. Il secondo tentativo si evolve su una base *antropologica*. Accetta la sfida dell’umanesimo ateo dell’età moderna, secondo il quale perché l’uomo possa essere libero è necessario che Dio sia morto. Cerca di mostrare invece che l’uomo è un essere aperto alla realtà nel suo insieme, un misero rimando al mistero della pienezza. Partendo da questa impostazione, soprattutto Karl Rahner, vuole interpretare l’incarnazione di Dio come il caso singolare e supremo di attualizzazione ontologica della realtà umana e la cristologia come la realizzazione più radicale dell’antropologia. Rahner sottolinea decisamente il carattere singolare e assoluto dell’evento Cristo. In altri autori, invece, questa interpretazione antropologica sfocia in una riduzione antropologica: Gesù Cristo qui diventa la cifra e il modello di un essere umano autentico e la cristologia la variabile dell’antropologia.
3. Un terzo tentativo parte dal fatto che non esiste *l’uomo,* dal fatto che l’essere umano noi lo incontriamo sul terreno ben concreto, solo all’interno di un complesso di condizioni fisiologiche, biologiche, economiche, sociali e morali, dove l’individuo si trova solidalmente inserito nell’insieme storico dell’umanità. Il problema del senso della salvezza dell’uomo qui si tramuta nel problema del senso della salvezza della storia nel suo complesso. È un’istanza che troviamo presente soprattutto in Pannenberg, che interpreta Gesù Cristo come la fine anticipata della storia. Anche Jurgen Moltmann ha ripreso questi concetti, accentuando però l’idea di giustizia che in essi è insita. Secondo lui, ciò che propriamente emerge dalla storia della sofferenza del genere umano è il problema della giustizia. La cristologia viene vagliata nel contesto della problematica della teodicea. Questa impostazione storica può richiamarsi alla mentalità storico-salvifica della Scrittura e alla tradizione di tutta una teologia evoluta entro quest’ottica. Ma può e deve riannodarsi anche alla filosofia della storia così come l’ha concepita Hegel e come l’ha interpretata il marxismo.

È stato soprattutto H.U. von Balthasar a richiamare l’attenzione sul pericolo immanente a tutti questi tentativi. Il rischio è che Gesù venga inserito in uno schema di riferimento prefissato e che la fede, ridotta al piano della cosmologia, dell’antropologia o della storia universale, sfoci in una filosofia o in una ideologia. Contro una simile tendenza va un’altra grande corrente dell’attuale reinterpretazione cristologica.

*La seconda ondata* della riflessione cristologica si muove sotto il segno della *riscoperta del problema del Gesù storico*. Si riconobbe che una cristologia rinnovata non può esaurirsi nella interpretazione e reinterpretazione delle formule confessionali tramandate, siano esse kerigmatiche o dogmatiche. Questo significherebbe muoversi ancora dentro gli schemi della Scolastica. Il linguaggio delle confessioni, come del resto ogni linguaggio umano, è un linguaggio significativo e non una ideologia solo se e fino a quando esso esprime la realtà in parole e alla realtà si attiene. Le formule cristologiche delle confessioni non mirano ad altro che ad esprimere l’essere e il significato della persona e dell’opera di Gesù. Hanno quindi in Gesù il loro criterio oggettivo. Se la riflessione cristologica non poggiasse minimamente sul Gesù storico, la stessa fede in Cristo diventerebbe pura ideologia, una concezione generale del mondo e delle cose priva di qualsiasi fondamento storico.

Il rischio corso in questo nuovo tipo di approfondimento è quello di ridurre Gesù a uno dei tanti intercambiabili simboli e modelli di determinate idee o di una determinata prassi, cui si potrà concedere soltanto un significato relativo.

Tenuto conto di quanto detto a proposito del fatto che si sono rivelate inadeguate tanto la via battuta da una cristologia unilaterale del kerigma e del dogma, quanto quella seguita da una riflessione cristologica orientata esclusivamente verso il Gesù storico, occorre battere un’altra strada alla ricerca di una fondazione della cristologia che prenda in considerazione entrambi gli elementi della confessione cristiana e che si interroghi sul come, perché e con quale diritto il Gesù che predicava è diventato il Cristo annunciato e creduto e come questo Gesù di Nazaret, individuo storico ed unico, entra in relazione con la pretesa universalistica della fede in Cristo.

***I compiti che oggi si impongono alla cristologia***

Se si analizza la confessione di fede “Gesù è il Cristo” e si colgono i termini dell’attuale dibattito cristologico, si conclude che la cristologia odierna è chiamata ad assolvere tre grandi compiti.

1. ***Deve essere una cristologia storicamente determinata***. Si fonda infatti sulla confessione di fede “Gesù è il Cristo” e quindi è riferita ad una storia assolutamente determinata e ad un destino del tutto singolare. Non può venire ricavata dai bisogni dell’uomo o della società. Non è deducibile dai dati antropologici o da quelli sociologici. Deve mantenere vivo un ricordo concreto ed unico per attualizzarlo. Deve narrare e testimoniare una storia concreta. Si porrà quindi questi interrogativi: chi è stato questo Gesù di Nazaret? Che cosa voleva? Quale fu il suo messaggio, il suo comportamento, il suo destino? Qual è stata la sua “causa”? Come avvenne che questo Gesù, il quale non voleva annunciare se stesso bensì il regno imminente di Dio, divenne il Cristo annunciato e creduto?

Questo tipo di cristologia, evoluta in chiave storica, conta una lunga tradizione. Ha giocato un ruolo importante fino al periodo della Scolastica barocca, nella cristologia dei misteri di Gesù. Se vogliamo approfondire e risolvere tali questioni rimanendo nel contesto della problematica attuale, dovremo confrontarci con i problemi, molto complessi, spinosi e per molti cristiani anche scioccanti, della ricerca storica moderna: i problemi del Gesù storico, dell’origine della fede pasquale, del modo in cui comincia a delinearsi la prima confessione cristologica. Queste questioni non sono scappatoie escogitate dagli increduli e non rivestono nemmeno un significato del tutto secondario e irrilevante per la fede in Gesù Cristo e per la cristologia sistematica. Le questioni storiche si impongono inevitabilmente quando si prende sul serio la concretezza irritante della fede in Cristo. In questo caso non si dà alcuna zona di fede che possa considerarsi pura, alcun settore immune da qualsiasi attacco. Queste questioni non dovranno essere trattate secondo un’angolatura puramente storica, ma le si dovranno analizzare nella loro rilevanza teologica.

1. ***Deve essere una cristologia universalmente responsabile***. La cristologia non è deducibile dai bisogni dell’uomo o della società. Tuttavia la sua pretesa universalistica esige che si renda cosciente e responsabile delle difficoltà e delle esigenze che angustiano gli uomini e si evolva in corrispondenza ai problemi del tempo. Il ricordo di Gesù e la tradizione cristologica devono essere compresi come tradizione vitale e conservati con fedeltà creativa. Solo così potrà svilupparsi una fede vitale. Il Cristo deve dare ragione della speranza (1 Pietro 3,15). Per questo motivo non è nemmeno lecito contrapporre una cristologia narrativa ad una cristologia che procede secondo schemi argomentativi. La pretesa universalistica della confessione cristologica può venire giustificata soltanto dentro l’orizzonte universale, il più dilatato che si possa concepire. Questa esigenza pone la cristologia a contatto e a confronto con la filosofia, più precisamente con la metafisica. Essa non si interroga, infatti su questo o quell’esistente, bensì sull’essere in assoluto. Il cristiano viene quindi, per così dire, costretto dalla sua stessa fede a pensare in modo metafisico e non può sottrarsi a tale obbligo cercando un confronto con le scienze umane, ad esempio con la sociologia. Questo non significa che egli debba attenersi ad una ben determinata impostazione metafisica. Un pluralismo di teologia e di filosofia non solo è legittimo ma anche necessario. Per principio la cristologia non può adattarsi ad alcun sistema filosofico preesistente. Né mirerà quindi ad applicare delle categorie filosofiche prestabilite. Al contrario, la fede in Gesù Cristo è una problematizzazione radicale di ogni pensiero chiuso in se stesso; è ispirata da un motivo di critica ad ogni ideologia dal momento che pretende che il senso ultimo e definitivo di ogni realtà si sia reso manifesto, in modo singolare e allo stesso tempo definitivo, in Gesù Cristo. Il senso dell’essere si decide qui, sul terreno di una storia singolare e concreta. Questo implica in modo del tutto peculiare di comprendere la realtà, una concezione che manifestamente non si trova sotto il primato di un pensiero ontologico determinato da certi schemi naturali, ma sotto quello di un’ontologia determinata da elementi storici personali. Su questo punto la cristologia viene oggi chiamata a confrontarsi criticamente con la sua stessa tradizione. L’attuale controversia sull’ellenizzazione e de-ellenizzazione della fede non deve essere ovviamente permeata da uno spirito fondamentalmente antimetafisico come spesso succede. *Non si tratta di contrapporre una cristologia di tipo ontologico, quella della tradizione, ad una cristologia non ontologica, generalmente qualificata come funzionale. Si tratta piuttosto di elaborare un’ontologia di tipo storico e personale.* Il compito che qui si impone è ancora più ampio. È il problema del modo di concepire fondamentalmente il rapporto tra cristologia e filosofia. Assieme a indicazioni nuove, riemergono certe vecchie questioni di controversia confessionale, che hanno per oggetto il rapporto tra natura e grazia, o legge e Vangelo.
2. *Deve essere una cristologia di tipo soteriologico*. La persona e la storia di Gesù sono indissociabili dal loro significato universale. Il significato di Gesù, d’altra parte, è indissociabile dalla sua persona e dalla sua storia. Cristologia e soteriologia, cioè il significato salvifico di Gesù Cristo, costituiscono una unità. Quest’unità può venir compromessa in due modi.
	1. La scolastica medievale aveva separato la dottrina della persona di Gesù Cristo, della sua divinità e umanità, come pure dell’unità di entrambe, dalla dottrina dell’opera e dei misteri di Cristo. La cristologia si trasformò in una dottrina isolata ed astratta della costituzione umano-divina di Cristo. L’attenzione della teologia era continuamente rivolta all’essere-in-sé della vera divinità e umanità di Gesù, mentre ai fedeli non risultava affatto chiaro il significato che tutto questo veniva ad assumere per la loro persona e per la vita. L’indifferenza che tanti individui hanno dimostrato nei confronti del cristianesimo va interpretata anche come una reazione ad un simile tipo di sviluppo, che peraltro non trovava una diretta conferma nel dato della tradizione della Chiesa antica. È possibile infatti constatare che tutti gli enunciati cristologici della Chiesa antica celino dei motivi soteriologici. La difesa della vera divinità e della vera umanità dovrebbe avere come obiettivo la legittimazione dell’opera redentiva. Questo ragionamento di carattere più storico è frutto di un’ottica ben determinata. Noi conosciamo l’essenza di una cosa soltanto procedendo oltre la sua manifestazione, la ricaviamo cioè dal suo essere per gli altri quindi dal significato e dall’efficacia che essa dimostra per qualcos’altro da se. Il significato concreto della confessione di Gesù Cristo e del dogma cristologico lo possiamo cogliere soltanto quando ci interroghiamo sul significato liberante e redentivo di Gesù. *È su questa base che la dissociazione scolastica tra cristologia e soteriologia deve essere superata.*
	2. Sul versante opposto troviamo invece una riduzione della cristologia alla soteriologia. Reagendo contro la dottrina scolastica dell’essere in sé di Cristo, Lutero sottolineava il *pro me* del suo atto redentivo. Ma non si deve mai dimenticare che nella confessione “Gesù è il Cristo” essere e significato sono inscindibilmente tra loro congiunti. Non è possibile conoscere il contenuto di fede se non come atto di fede; ma l’atto di fede perde ogni suo senso quando non è orientato verso un contenuto di fede. *Il dilemma tra una cristologia ontologica e una cristologia funzionale è quindi, dal punto di vista teologico, un problema fittizio, un’alternativa che la teologia dovrebbe energicamente respingere.*

Questo significa che la Chiesa non può garantire la propria identità limitandosi ad un richiamo all’ortodossia, ma nemmeno ripiegandosi sull’attuazione di fede e sull’orto prassi. Ciò che invece si impone è analizzare i problemi contemporanei a partire dai fondamenti, chiedersi in che modo l’ortodossia e l’ortoprassi trovino la loro conciliazione in Gesù Cristo. Solo dopo aver risolto questa questione si potrà anche chiarire in che modo, nella chiesa dei nostri giorni, la preoccupazione dell’identità cristiana si concili con la preoccupazione della rilevanza. l’interrogativo che dobbiamo porci suona quindi: dove e come incontriamo Gesù Cristo ai nostri giorni?