

La cristologia cattolica

✠ *Angelo Amato, SDB*

1. Una emergenza cristologica

Gesù Cristo costituisce l'identità cristiana allo stato nascente e la cristologia è la riflessione credente su questo DNA del cristianesimo. In concreto il compito della cristologia è quello di riannunciare e rimotivare oggi la fede nel mistero dell'incarnazione salvifica, espressa nel simbolo niceno-costantinopolitano del 381:

«Et in unum Dominum Iesum Christum, Filium Dei unigenitum,
et ex Patre natum ante omnia saecula.
Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero,
genitum, non factum, consubstantialem Patri: per quem omnia facta sunt.
Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis.
Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est.
Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato; passus et sepultus est,
et resurrexit tertia die, secundum Scripturas,
et ascendit in caelum, sedet ad dexteram Patris.
Et iterum venturus est cum gloria,
iudicare vivos et mortuos, cuius regni non erit finis».

La cristologia è, quindi, «intellectus et redditio mysterii incarnationis et redemptionis in cultura nostrae aetatis».

Diversamente dalla teologia ortodossa, ancorata sostanzialmente alla cristologia dei Padri della Chiesa e dei primi sette concili ecumenici, e diversamente dalla teologia protestante, con l'approccio tipico della cristologia della croce, la cristologia cattolica presenta una sua originalità metodologica che ha un triplice riferimento: ascolto fondante della Sacra Scrittura, come anima di ogni discorso teologico; riferimento obbligatorio alla tradizione della Chiesa (Padri, grandi teologi, liturgia, spiritualità) e dialogo con la cultura.

La cristologia cattolica, quindi, avrebbe una *costante* contenutistica, nel riproporre e nel rimotivare il nucleo essenziale della cristologia (incarnazione e redenzione), e una *variabile* metodologica, data dal dialogo con i vari contesti culturali: secolarizzazione, pluralismo religioso, postmodernità, relativismo, indifferentismo.

Se, teoricamente parlando, l'impostazione cattolica sembra la più adeguata e completa, perché compone in modo armonico le istanze di fedeltà alla tradizione della Chiesa e di adesione al testo biblico con le istanze e le sfide provenienti dalla cultura contemporanea, in realtà i risultati non sembrano del tutto soddisfacenti. Spesso la cristologia appare riduttiva, minimalista, insufficiente, perché non accoglie il Mistero rivelato nella sua integralità. E ciò deriva – come

rileva la Conferenza Episcopale Spagnola, ma il giudizio vale per tutta la Chiesa – da una certa concezione razionalista della fede e della rivelazione, da un umanissimo immanentista applicato a Gesù Cristo, dall'assolutizzazione arbitraria del metodo storico-critico. Insomma, non rare volte i teologi abbandonano ciò che è specificamente cristiano, come il valore definitivo e universale della rivelazione di Cristo, la sua condizione di Figlio del Dio vivo, la sua presenza reale nella Chiesa, l'universalità del suo sacrificio redentore.¹

Si tratta di una situazione critica, di una vera e propria emergenza, non certo fisiologica, quanto piuttosto patologica, che interessa tutta la Chiesa e che necessita di una pronta terapia di risanamento.

2. Un Cristo «sfigurato»

2.1. Una ricerca debole su Gesù Cristo

Non abbiamo una valutazione negativa della ricerca storico-critica. Riconosciamo che ad essa si deve una maggiore conoscenza del testo biblico e del contesto sociale e religioso della Palestina del primo secolo dell'era cristiana. Non possiamo, però, fare a meno di constatare che essa ha spesso frantumato l'immagine di Gesù in una moltitudine di interpretazioni spesso contraddittorie e non rare volte tendenti a sminuirne la portata universalmente salvifica del suo evento.

Certo, anche l'arte ci ha trasmesso una galleria ricchissima di ritratti: il Cristo trasfigurato delle icone bizantine non è il Cristo morto di Mantegna e il severo Giudice michelangiolesco della Cappella Sistina non è il Cristo umanissimo e sfigurato di Rouault. Ma in queste immagini emergeva, in fondo, una precisa identità: quella del Figlio di Dio incarnato, vero Dio e vero uomo. La creatività artistica rispettava sostanzialmente i canoni biblici, offrendo, pur nella diversità delle interpretazioni, i lineamenti essenziali per un immediato riconoscimento del volto di Cristo.²

Lo stesso si dica per le grandi presentazioni letterarie di Gesù: diverse nei punti di vista, ma convergenti nelle linee di fondo. Il Cristo "epifania di Dio" di Fiodor Dostoevskij è diverso dal Cristo "figlio dell'uomo" di Miguel De Unamuno, così come il "Cristo della santa Agonia" di Georges Bernanos non coincide con il Cristo "rivoluzionario dell'amore" di Giovanni Papini o con "l'eterno compagno dell'uomo" del Shusaku Endo. Narrazioni letterarie differenti, ma lo stesso Cristo della tradizione biblica ed ecclesiale.

La contemporanea ricerca sul Gesù storico, invece, sembra aver smarrito il volto autentico del Signore, riducendolo a una oscura figura del passato, del quale

¹ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Teología y Secularización en España*, Edice, Madrid 2006, n. 5, ma soprattutto n. 23-32.

² Cf. CHRISTOPH L. FROMMEL E GERHARD WOLF (a cura), *L'immagine di Cristo dall'acheropita alla mano d'artista*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2006.

niente si potrebbe affermare con certezza, se non che fu, al massimo, un moralista, un rivoluzionario o un predicatore.

Diversamente da tutti gli altri grandi personaggi dell'antichità – Buddha, Socrate, Confucio, Giulio Cesare ... – dei quali non si contesta quasi niente, nei confronti di Gesù c'è un vero e proprio accanimento investigativo, che, spesso giunge, se non a negarne la stessa esistenza storica, certamente a dissolverne il significato e il valore, gettando l'ombra del dubbio su tutto quanto egli ha detto e fatto e che la Chiesa ha trasmesso e vissuto con fedeltà nei suoi duemila anni di esistenza. È una vera e propria galleria del falso, in cui Gesù si perde in un groviglio di miti e leggende, in base a millantate scoperte di nuove fonti o di sconvolgenti interpretazioni finalmente “vere” del fondatore del Cristianesimo.³

Concordiamo con quanto Klaus Berger, docente di Teologia del Nuovo Testamento nella facoltà di teologia evangelica dell'università di Heidelberg e uno dei più noti esegeti di lingua tedesca, afferma nel suo recente libro dedicato a Gesù:

«Alcuni studiosi hanno ricavato la loro immagine di Gesù esclusivamente da una parte dei primi tre vangeli, quelli di *Matteo, Luca, Marco*, senza prendere atto del vangelo di *Giovanni*. Hanno poi contestato l'autenticità di molte altre parole di Gesù. Senza tanti indugi hanno dichiarato leggenda testi che avrebbero potuto mettere in imbarazzo gli illuminati contemporanei, attribuendo alla comunità formata dopo la Pasqua la responsabilità del fatto che Gesù sia diventato una specie di Dio. Questo ha ridimensionato Gesù – lo ha reso una persona qualunque, che ha detto e fatto meno di quanto riporta il Nuovo Testamento. I racconti su Gesù vennero privati del loro sale, diventando insulsi e scipiti. E la stessa persona di Gesù si rimpicciolì».⁴

³ Un esempio tipico è dato dal romanzo *The Da Vinci Code* (2003) di Dan Brown in cui non si sa se biasimare di più l'ignoranza nei confronti di Gesù di Nazaret e della Chiesa o l'arroganza con cui propone una lunga serie di veri e propri falsi storici e interpretativi. Per una critica serrata agli errori contenuti in questa “fiction”, cf. CARL E. OLSON e SANDRA MIESEL, *The Da Vinci Hoax. Exposing the Errors in The Da Vinci Code*, Ignatius Press, San Francisco 2004. Il fatto, però, che tra i cristiani ci sia stato tanto smarrimento nei confronti del libro e del film, dimostra la scarsa importanza data sia nelle scuole teologiche sia nella catechesi alla storia delle origini del Cristianesimo e alle sue fonti. Paradossalmente lo stesso disorientamento lo si è riscontrato nei confronti del film “The Passion of Christ” (USA-Italia 2004) - negli Stati Uniti d'America classificato “restricted” e cioè vietato ai minori di 17 anni non accompagnati da adulti. Eppure il film conteneva non un racconto romanzesco, ma la narrazione evangelica puntuale della passione di Gesù, con le scene realistiche del tradimento di Giuda, della flagellazione, della coronazione di spine, del crudele viaggio al Calvario di Gesù carico della croce, della crocifissione e della morte. Il supplizio crudelissimo della crocifissione con il colpo finale della lancia è esattamente quello che accadde venti secoli fa e che viene riproposto nella pietà mariana dai misteri dolorosi del Rosario.

⁴ K. BERGER, *Gesù*, Queriniana, Brescia 2006, p. 9-10.

Questa riduzione ermeneutica di Gesù finisce per spegnere ogni interesse per lui e per i suoi ideali. È stato ridotto a ombra colui che si è definito luce del mondo. Come si può seguire e amare un tale fantasma?⁵

2.2. Una storia da conoscere

Tutto ciò, però, non è una novità. Per gli studiosi della ricerca storica su Gesù si tratta di un film già visto. Oggi, infatti, sembra essere ritornati agli inizi della *Leben-Jesu-Forschung* del secolo XVIII-XIX,⁶ quando, in piena euforia razionalistica, Hermann Samuel Reimarus (+ 1768) rigettò come fraudolenta l'immagine neotestamentaria di Gesù, morto e risorto, vero Dio e vero uomo. Ebbe così inizio il cosiddetto “ritorno all'autentico Gesù della storia”, con le numerose vite razionalistiche soprattutto protestanti, come quella, ad esempio, di Heinrich E. G. Paulus, che accetta i miracoli di Gesù, ma spiegandoli in modo razionale: le guarigioni miracolose sarebbero dovute alla semplice forza psicologica di Gesù. Alle vite razionalistiche fecero seguito quelle fantastiche, in cui non la ragione ma la fantasia era la chiave interpretativa di Gesù: si inventano personaggi, si narrano episodi mai registrati dai vangeli – Gesù che piange per la morte di Socrate (!) –, si preferiscono gli apocrifi ai vangeli canonici. Queste vite fantastiche, ad esempio, spiegano i miracoli ricorrendo alla “Reiseapotheke” (una specie di farmacia da viaggio), che Gesù portava sempre con sé.

A ciò fece seguito l'interpretazione mitica di David Friedrich Strauss, quella scettica di Bruno Bauer (che negò la stessa esistenza storica di Gesù), quella estetica di Ernst Renan, quella liberale di Adolf von Harnack, quella modernista di Alfred Loisy. In questo caleidoscopio interpretativo, c'era una precomprensione di fondo: il rifiuto aprioristico del soprannaturale, il dubbio metodico sulla validità testimoniale delle fonti neotestamentarie e il riconoscimento solo del messaggio moralistico di Gesù.

L'odierna pubblicistica – film, documentari, romanzi, pubblicazioni di nuovi “apocrifi”, il “Jesus Seminar” – sembra riproporre lo stesso clima creato dalla teoria della frode di Reimarus, che riteneva il cristianesimo frutto dell'inganno dei primi discepoli. Ritorna, quindi, di attualità il giudizio del famoso studioso protestante Joachim Jeremias, grande interprete del Nuovo Testamento, che definì tale teoria “stolta e dilettantistica”.⁷

2.3. Il carattere «biografico» dei Vangeli

Fortunatamente, altri approcci non ideologici hanno tolto la figura di Cristo dal vicolo cieco del pregiudizio razionalistico e del minimalismo storico, per

⁵ «Un Gesù irriconoscibile», è questo il giudizio che José Rico Pavés ha dato recentemente a un volume su Gesù, molto diffuso qui in Spagna: J.A. PAGOLA, *Jesús. Aproximación histórica*, PPC, Madrid 2007.

⁶ Cf. A. SCHWEITZER, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Brescia, Paideia 1986.

⁷ J. JEREMIAS, *Il problema del Gesù storico*, Brescia, Paideia 1973, p. 11.

immetterla sulla strada maestra della ricerca scientifica più solida e non condizionata aprioristicamente. Si tratta di un secolo di sviluppi originali e positivi, che hanno dato risultati convincenti.

Infatti, al razionalismo liberale si opposero con tutta la forza della loro competenza e del loro prestigio gli esponenti della cosiddetta teologia dialettica, che, con Rudolf Bultmann, più che puntare sul Gesù della storia fecero leva sul Cristo del kerygma. Volendo, però, riconoscere anche il dato storico, sono stati numerosi gli studiosi – tra i quali il già citato Jeremias ma anche Ernst Käsemann, Günther Bornkamm, Heinz Conzelmann – che rivalutarono in modo sostanziale il Gesù della storia come importante per la fede, dal momento che la comunità cristiana primitiva non intendeva far sfumare nel mito la storia e la persona del suo maestro.

In questa linea di rivalutazione della affidabilità storica dei Vangeli, si inseriscono studiosi come Charles Harold Dodd, con la sua insuperabile analisi dei fondamenti storici del quarto vangelo; gli esponenti della scuola scandinava, con il loro studio sui mezzi e i controlli della trasmissione della tradizione orale e scritta ai tempi di Gesù. La fase più recente di questa questione, chiamata “Third Quest” – dopo la “prima” razionalistica e la “seconda” bultmanniana e postbultmanniana –, sottolinea, su ineccepibili basi archeologiche, papirologiche e storico-documentarie (come la valorizzazione di nuove fonti non fittizie ma autentiche: Qumran, Nag Hammadi, letteratura intertestamentaria ed ellenistica), la validità storica dei Vangeli, offrendo al riguardo una adeguata criteriologia. In questa linea si pone l’ottimo volume *Gesù, la risposta agli enigmi* del prof. Armand Puig I Tàrrach.⁸

A tutto ciò si deve aggiungere anche una nutrita schiera di studiosi, che, lavorando sulla letteratura comparata, hanno dato anche una risposta convincente alla *vexata quaestio* se i Vangeli ci consegnino una *vita* di Gesù o siano semplicemente frutto dell’esperienza religiosa della prima comunità cristiana. Purtroppo, un atteggiamento scettico, da parte sia della letteratura accademica sia della formazione catechistica, tende a sottovalutare o a rifiutare del tutto la finalità biografica dei Vangeli.

In realtà, a cominciare da Clyde Weber Votaw, che poneva i vangeli nell’ambito della letteratura biografica greco-romana, e proseguendo con Graham N. Stanton, Charles H. Talbert, Philip Shuler (che motiva il carattere biografico del vangelo di Matteo), Hubert Cancik (che mostra la struttura storiografica di Marco), e Klaus Berger, si arriva alla sintesi di Richard Burridge, che, mediante la sua analisi comparata delle biografie ellenistiche greco-romane, incluso il Mosè di Filone d’Alessandria, riafferma il carattere “biografico” dei Vangeli. Burridge mostra come il vero genere letterario dei Vangeli sia il *bíos*. Come le biografie del tempo (*bíoi*), infatti, anche i Vangeli hanno una lunghezza relativamente breve; hanno un solo protagonista (Gesù Cristo, e lui solo; gli altri, inclusa sua madre o lo stesso Pietro, hanno spazio minimo); si concentrano, diversamente dalle moderne biografie, sul periodo più significativo del personaggio biografato: nel

⁸ A. PUIG I TÀRRECH, *Gesù. La risposta agli enigmi*, San Paolo, Cinisello B. 2007.

nostro caso sul ministero pubblico di Gesù e sul mistero pasquale, con un breve accenno alla sua nascita.⁹

Possiamo allora riassumere i risultati più attendibili della ricerca sulla vita di Gesù affermando:

1. i dati scientificamente più accreditati sono concordi nel testimoniare la validità storica dei Vangeli;

2. gli studiosi rivalutano anche l'affidabilità storica del Vangelo di Giovanni, rilevando la sua grande aderenza socio-culturale, con i suoi numerosi *topoi*, oggi archeologicamente confermati;

3. infine, uno studio passionato, privo di pregiudizi razionalistici, porta a concludere che i Vangeli fanno parte del genere letterario *bíos*: ciò significa che le narrazioni evangeliche sono altamente interessate a riportare “le gesta” di Gesù più che a testimoniare solo la “fede” dei primi cristiani.

I vangeli si concentrano sulla persona, sul messaggio, sugli atteggiamenti, sulle opere di Gesù, insomma sulla sua “vita” nel suo momento più decisivo. L'esperienza cristiana, invece, ci è stata trasmessa soprattutto dal resto del Nuovo Testamento, dagli *Atti degli Apostoli*, dalle *Lettere*, dall'*Apocalisse*.

La Chiesa antica non avrebbe prodotto i vangeli come *bíoi* se non fosse stata interessata alla persona di Gesù. Il fatto che gli evangelisti abbiano scelto di esprimersi mediante il genere letterario Vangelo, indica che c'è una concreta esistenza storica alla radice della loro testimonianza: se la carne – conclude Burridge – fosse stata irrilevante per l'evangelista o se il rivelatore non avesse assunto in nessun modo una piena esistenza umana, perché l'evangelista avrebbe scritto un *Vangelo*?¹⁰

Validità storica dei Vangeli e loro qualità biografica restituiscono alla teologia una base insostituibile per la sua elaborazione cristologica.

3. Armonia tra storia e fede: *Gesù di Nazaret* di Benedetto XVI

Il volume *Gesù di Nazaret* di Joseph Ratzinger - Benedetto XVI si inserisce in questo contesto.¹¹ Seguendo la ruota del tempo, si pone nello sviluppo più armonico della ricerca storico-critica contemporanea. Il volume contiene due importanti premesse per lo studio della cristologia cattolica: una premessa metodologica e una contenutistica.

3.1. Premessa metodologica

Metodologicamente parlando, il Papa segue la linea interpretativa che riconosce sia il valore storico-documentario e «biografico» delle fonti bibliche sia

⁹ R. BURRIDGE, *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge, University Press 1992.

¹⁰ Ib. p. 257.

¹¹ JOSEPH RATZINGER – BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007.

l'armonia tra il Gesù della storia e il Cristo della fede, individuando, inoltre, una «cristologia prepasquale», testimoniata durante la sua esistenza terrena dallo stesso Gesù.

Una preparazione a questo volume il Santo Padre l'aveva fornita in *Unterwegs zu Christus* (2003), in cui l'allora cardinale Ratzinger lamentava tre limiti nella cristologia contemporanea. Anzitutto una inquietante *decrisologizzazione* che riduce Gesù a semplice personaggio umanitario piuttosto accomodante, che nulla esige e tutto approva.¹² In secondo luogo, il rifiuto della presenza del soprannaturale nella storia che conduce a una interpretazione sedicente "scientifica", ma in realtà "ideologica", della sua figura.¹³ In terzo luogo, una malintesa attualizzazione che diventa criterio arbitrario di individuazione dell'autenticità o meno delle parole e delle azioni di Gesù, tralasciando elementi centrali del mistero di Cristo per evidenziare solo quanto si "presuppone" sia "attuale":

«Le presupposizioni riguardo a ciò che Gesù non poteva essere (Figlio di Dio), e riguardo a ciò che doveva essere, diventano criteri d'interpretazione e fanno apparire come frutto di rigore storico ciò che in realtà è unicamente il risultato di premesse filosofiche».¹⁴

In *Gesù di Nazaret*, il Santo Padre rilegge la "storia" nella sua completezza e cioè nella sua duplice valenza di avvenimento spazio-temporale (*Historie*) e di evento salvifico (*Geschichte*). Si tratta della pienezza armonica dell'evento Cristo, così come ce lo consegna la prima predicazione apostolica postpasquale (cf. At 2,22).

La storia di Gesù non è una creazione mitologica della comunità cristiana o una conseguenza delle condizioni socio-politiche ed economiche del tempo. Essa è un supporto ineliminabile della realtà di Gesù, sia per non farne un eroe immaginario o un semplice maestro atemporale di umanità, sia per non incorrere in un fideismo acritico, come capita per le letture fondamentaliste della Bibbia.

L'originalità del cristianesimo risiede proprio nell'affermazione che la storia umana ha ospitato l'evento Cristo, dono di amore del Padre a tutta l'umanità, il Verbo fatto carne da adorare, il Redentore da amare, il Giudice escatologico da temere. Con ciò si afferma che la globalità del suo evento e ogni singolo suo «mistero» è storia di salvezza di Dio Trinità per l'uomo. In Cristo, la storia umana è diventata evento salvifico.

Non quindi «sola fides», perché «fides sine historia» è infondata. Né, tanto meno, «sola historia», perché «historia sine fide» è insufficiente per cogliere la verità del dono di Dio in Cristo. Pertanto «historia et fides» sono inscindibilmente unite e costituiscono i pilastri della verità del Cristianesimo, che è salvezza nella storia e nella fede.

Per la fede biblica – nota a ragione il Papa – è indispensabile e fondamentale il *factum historicum*, il riferimento, cioè, a eventi storici realmente accaduti.

¹² J. RATZINGER, *In cammino verso Gesù Cristo*, Cinisello B, San Paolo 2004, p. 6.

¹³ Ib. p. 52.

¹⁴ Ib. p. 53.

L'*incarnatus est* non è un'affermazione poetica o simbolica, ma fortemente realistica.

Per questo egli opta per un'interpretazione ecclesiale (*esegesi canonica*), che, confidando nei risultati dell'indagine storico-critica, non ne assolutizza, però, il valore e non ne condivide l'atteggiamento di sospetto metodico.

I suoi criteri interpretativi sono quindi i seguenti: fiducia nell'attendibilità storica del dato neotestamentario; affermazione dell'unità e della continuità tra Antico e Nuovo Testamento; importanza ermeneutica della tradizione viva della Chiesa; attenzione all'analogia della fede, intesa come consonanza delle corrispondenze interne del dato di fede.

3.2. Premessa contenutistica

La seconda premessa, quella *contenutistica*, costituisce il motivo dominante dell'opera ed è la presentazione di Gesù come il nuovo Mosè profetizzato dalle Scritture. Ciò che rendeva decisiva la figura di Mosè non era tanto la sua potenza taumaturgica o la liberazione del suo popolo dalla schiavitù egiziana, quanto piuttosto l'aver conversato "a faccia a faccia" con Dio, come fa l'amico con l'amico (cf. Es 33,11). Questo accesso immediato a Dio gli permise di comunicare la parola di Dio e la sua volontà di prima mano e senza falsificazione.

Questa familiarità aveva, però, dei limiti. Mosè, pur parlando con Dio, non vide mai il suo volto, ma solo le sue spalle (Es 33,21s). La visione piena di Dio sarebbe stata appannaggio del nuovo Mosè, che avrebbe vissuto al cospetto di Dio non solo come amico, ma come Figlio. E da questa comunione filiale egli avrebbe attinto la sua autorità dottrinale, l'efficacia delle sue opere di potenza, l'originalità dei suoi atteggiamenti: «Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (Gv 1,18).

Benedetto XVI vede realizzata in Gesù, pienamente e senza limiti, la promessa del nuovo profeta e del mediatore della nuova alleanza. È questa la chiave per la retta comprensione di Gesù, il cui insegnamento "con autorità" non proviene da un apprendistato umano ricevuto in una scuola, quanto piuttosto dall'immediato contatto con il Padre, che egli vede faccia a faccia e del quale è "la Parola": «La dimensione cristologica, cioè il mistero del Figlio come rivelatore del Padre, la "cristologia", è presente in tutti i discorsi e in tutte le azioni di Gesù».¹⁵

4. La rivalutazione della «cristologia prepasquale»

Il volume propone, quindi, elementi abbondanti per una cristologia prepasquale –disattesa dalla maggior parte dei manuali di cristologia – , come offerta da parte di Gesù, prima della Pasqua, di tutti gli indizi per una comprensione corretta del suo mistero. Una cristologia che, da parte di Gesù, è

¹⁵ JOSEPH RATZINGER – BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, p. 28.

già esplicita, ma che, prima della Pasqua, rimane ancora implicita per i discepoli, che confesseranno con fede Gesù solo nell'incontro col Risorto. Anche qui il Santo Padre ci offre una novità teologica significativa, che merita accoglienza e seguito.

Dopo il capitolo sulle tentazioni il Papa affronta la predicazione di Gesù. Il capitolo terzo, infatti, tratta del Vangelo del Regno, che costituisce l'asse della predicazione prepasquale di Gesù. La venuta del Regno è la venuta stessa di Gesù. Gesù in persona è il Regno di Dio. Viene così respinta l'interpretazione secolaristica del regno o *regnocentrismo*, secondo la quale il regno indicherebbe semplicemente un mondo in cui dominano la pace, la giustizia e la salvaguardia del creato, indipendentemente dal riferimento a Dio. Per il Papa, invece, l'espressione "Regno di Dio" sottolinea proprio la signoria di Dio, fonte e criterio di ogni pace e giustizia nel mondo. Ed è in Gesù Cristo che Dio opera e regna, in modo divino, e cioè senza potere mondano, regnando e servendo con l'amore che va sino alla fine, sino alla croce.

Anche il Discorso della montagna (capitoli quarto e quinto) è cristologicamente decisivo. Gesù prende posto sulla "cattedra" della montagna, non come i maestri d'Israele, ma come il nuovo Mosè, il Mosè più grande, che sul nuovo Sinai estende l'Alleanza a tutti i popoli. Il discorso della montagna è la nuova Torah portata da Gesù. Il Papa non si sofferma su tutto il contenuto del discorso, ma sceglie tre temi: le Beatitudini, la nuova Torah del Messia e la Preghiera.

Le Beatitudini hanno grande valore per il discepolo, dal momento che prima sono state vissute e realizzate prototipicamente da Cristo stesso. Esse sono come una biografia nascosta di Gesù, un suo ritratto fedele.¹⁶ Anche le Beatitudini contengono elementi concreti di una cristologia implicita o prepasquale, che il Papa, in questo contesto, chiama "cristologia nascosta".¹⁷ Dietro il discorso della montagna c'è la figura di Cristo, di quell'uomo che è Dio, e che insegna ai suoi discepoli i sentieri della vera vita.

Dopo le Beatitudini viene presentata la Torah del nuovo Messia, il quale non è venuto per abolire, ma per dare compimento alla legge antica. Questo compimento esige "un di più" di giustizia: la giustizia dei discepoli di Gesù, infatti, deve essere superiore a quella degli scribi e dei farisei. Pur nella fedeltà e nella continuità, il rapporto tra la Torah di Mosè e la Torah del Messia viene, tuttavia, illustrato mediante una serie di antitesi: "fu detto agli antichi – ma io vi dico".

Per venire a capo di questo aspetto sorprendente, il Papa intesse un rispettoso dialogo con Jacob Neusner, un rabbino a noi contemporaneo, che, conversando idealmente con Gesù, viene toccato dalla grandezza e dalla purezza delle sue parole.¹⁸ Tuttavia, il rabbino resta perplesso di fronte all'inconciliabilità che

¹⁶ Ib. p. 98.

¹⁷ Ib. p. 124.

¹⁸ J. NEUSNER, *Un rabbino Parla con Gesù*, San Paolo, Cinisello B. 2007.

riscontra nel nocciolo del Discorso della montagna, decidendo di non seguire Gesù, ma di rimanere fedele all'”Israele eterno”.¹⁹

Che cosa ha sgomentato l'ebreo osservante Neusner di fronte al messaggio di Gesù? La centralità dell'Io di Gesù, che imprime una nuova direzione a tutto: «La perfezione, l'essere santi come Dio è santo, richiesta dalla Torah, adesso consiste nel seguire Gesù». ²⁰

È questo il punto che distingue il messaggio di Gesù dalla fede dell'”Israele eterno”. Cristo si sostituisce alla Torah: «Gesù intende se stesso come la Torah – la parola di Dio in persona». ²¹ Nelle antitesi del discorso della montagna c'è la sublimità dell'*ethos* del nuovo Messia: «non solo non uccidere, ma andare incontro al fratello con cui si è in lite per riconciliarsi con lui. Non più divorzi; non solo uguaglianza nel diritto (occhio per occhio, dente per dente), ma lasciarsi percuotere senza restituire il colpo; amare non solo il prossimo, ma anche il nemico». ²²

Questa cristologizzazione della Torah, che impedisce all'ebreo Neusner di seguire Gesù, è il nucleo irrinunciabile dell'insegnamento di Gesù.

Quello che la cristologia cattolica spesso non riesce a vedere, l'ebreo Neusner lo ha percepito chiaramente: prima della Pasqua, nella sua predicazione, Gesù ha preteso di avere un'autorità suprema, l'autorità stessa di Dio.

La lettura cristologica del Gesù prepasquale continua nei capitoli successivi con la preghiera di Gesù, con la vocazione dei discepoli, con il messaggio delle parabole. L'amplessissimo capitolo ottavo tratta poi delle grandi immagini giovannee relative a Gesù. Di fronte a una esegesi abbastanza restia a riconoscere la storicità del quarto Vangelo, considerandolo una ricostruzione teologica tardiva, il Papa, invece, afferma, sulla scorta di una esegesi più attenta all'attendibilità storico-documentaria, che il quarto Vangelo poggia su conoscenze straordinariamente precise dei luoghi e dei tempi e che, inoltre, il suo autore è un testimone oculare affidabile e veritiero dei fatti di Gesù:

«La vera pretesa del [quarto] Vangelo è quella di aver trasmesso correttamente il contenuto dei discorsi, l'autotestimonianza di Gesù nei grandi confronti svoltisi a Gerusalemme, affinché il lettore incontri davvero i contenuti decisivi di questo messaggio e in esso l'autentica figura di Gesù». ²³

Il Vangelo di Giovanni, in quanto “Vangelo pneumatico”, non fornisce una semplice trascrizione stenografica delle parole e delle attività di Gesù, ma ci accompagna, mediante il comprendere nel ricordarsi, nella profondità della parola e degli avvenimenti: «Questo Vangelo ci mostra il vero Gesù, e possiamo usarlo tranquillamente come fonte su Gesù». ²⁴

¹⁹ JOSEPH RATZINGER – BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, p. 130.

²⁰ Ib. p. 131.

²¹ Ib. p. 137.

²² Ib. p. 151.

²³ Ib. p. 269.

²⁴ Ib. p. 275.

Dopo aver ribadito e motivato l'affidabilità storica del quarto Vangelo, il Papa illustra, con la sua straordinaria finezza espositiva, le grandi immagini *cristologiche* ivi contenute: l'acqua, la vite e il vino, il pane, il pastore.

Con la confessione di Pietro, nel capitolo nono, si ha un'altra importante conferma dell'autocomprensione di Gesù, che si poneva sullo stesso piano del Dio vivente:

«Era questo l'elemento che la fede rigidamente monoteistica degli ebrei non riusciva ad accettare; era questo l'elemento che persino Gesù stesso poteva preparare solo lentamente e gradualmente. Era questo anche l'elemento che – ferma restando la continuità ininterrotta con la fede nell'unicità di Dio – pervade l'intero suo messaggio e ne costituisce l'aspetto nuovo, particolare e distintivo. Il fatto che il processo dinanzi ai Romani sia stato trasformato in un processo contro un messianismo politico corrispondeva al pragmatismo dei sadducei. Ma anche lo stesso Pilato intuì che in realtà si trattava di qualcosa di molto diverso – che cioè un “re” politicamente davvero promettente non gli sarebbe mai stato consegnato per la condanna».²⁵

In Gesù le parole e le promesse messianiche diventano vere in modo sconcertante e inaspettato. E i discepoli sconvolti percepivano che veramente Gesù Cristo era Dio in persona. Ed esprimevano questa loro convinzione con i titoli dell'Antica Alleanza: Cristo, Figlio di Dio, Signore. Solo dopo la risurrezione la luce di Pasqua fece esclamare a Tommaso in modo esplicito e pieno: «Mio Signore e mio Dio» (Gv 20,28).

Anche l'evento della Trasfigurazione ha a che fare con la divinità di Gesù, strettamente relazionata al mistero della croce. In questo evento diventa visibile l'intima compenetrazione dell'essere di Gesù con Dio. Nel suo essere uno con il Padre, Gesù stesso è Luce da Luce:

«Ciò che Egli è nel suo intimo e ciò che Pietro aveva cercato di dire nella sua confessione – si rende percepibile in questo momento anche ai sensi: l'essere di Gesù nella luce di Dio, il suo proprio essere luce come Figlio».²⁶

Il volume si conclude col capitolo decimo che completa questa originale cristologia prepasquale con i titoli e le affermazioni che Gesù stesso si attribuisce. Se dopo la Pasqua si imposero appellativi come Cristo (Messia), *Kyrios* (Signore), Figlio di Dio, prima della Pasqua Gesù stesso utilizzò per sé i titoli “Figlio dell'uomo”, “il Figlio” e l'espressione “Sono io”. Con ciò Gesù manifesta la propria originalità e la sua caratteristica esclusiva, che è quella di essere in comunione filiale col Padre, in una comunione non solo di carattere intellettuale, ma anche ontologica: Gesù è veramente il Figlio di Dio e Dio lui stesso. Quando il primo Concilio di Nicea (325 d.C.) adoperò l'aggettivo *omooúsios* (della stessa sostanza o consostanziale al Padre) non ellenizzò la fede, ma fissò l'elemento incomparabilmente nuovo apparso nel parlare di Gesù con il Padre: «Nel Credo di

²⁵ Ib. p. 350-351.

²⁶ Ib. p. 357.

Nicea la Chiesa dice insieme con Pietro sempre di nuovo a Gesù: “Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente” (Mt 16,16)».²⁷

5. Cristologia e tradizione biblico-ecclesiale: un’indispensabile correzione di rotta

Se qui si è dato grande spazio al volume del Santo Padre, lo si è fatto nella precisa convinzione che l’opera costituisca un vero “turning point” della cristologia cattolica contemporanea e, di conseguenza, un importante indicatore nella ricerca, nell’insegnamento e nella catechesi. Il *Gesù di Nazaret* ratzingeriano è quello consegnatoci dalla tradizione bimillenaria della Chiesa, non come frutto della creatività della comunità cristiana primitiva, né come riduttiva ricostruzione virtuale della ricerca storico-critica contemporanea, ma come manifestazione autentica e veritiera della persona, delle parole, degli atteggiamenti e delle opere di Gesù di Nazaret. La comunità cristiana non ha inventato, sfigurato o trasfigurato Gesù di Nazaret. Lo ha semplicemente testimoniato e coerentemente annunciato.

Per questo il volume del Papa – che presto sarà completato da una seconda parte riguardante l’evento dell’incarnazione e il mistero pasquale – da solo contiene implicitamente un insieme di orientamenti “contenutistici” e “bibliografici” non solo per un aggiornamento di nozioni, ma soprattutto per una significativa correzione di rotta dell’odierna navigazione della cristologia cattolica.²⁸

6. Cristologia e dialogo interreligioso

6.1. Le sfide della cultura contemporanea alla cristologia

Un elemento intrinseco del metodo teologico è dato dall’*auditus culturae*, che oggi può essere sollecitato da un triplice dialogo: dialogo con le altre religioni del mondo, dialogo con la cultura postmoderna, dialogo con le situazioni di ingiustizia.

Per quanto riguarda il dialogo interreligioso, è un dato di fatto che oggi come ieri l’umanità viva in una pluralità di religioni ed è un altro dato di fatto che la

²⁷ Ib. p. 405.

²⁸ Per il genere letterario “manuali di cristologia”, che sostanzialmente seguono la linea ermeneutica ecclesiale presente nel libro del Papa, segnaliamo i seguenti: Angelo AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2003, sesta edizione riveduta e ampliata di quattro capitoli con bibliografia internazionale in ognuno dei diciotto capitoli; con traduzione spagnola: *Jesús el Señor*, BAC, Madrid 2006, terza edizione; Fernando OCÁRIZ – Lucas F. MATEO SECO – José Antonio RIESTRA, *Il Mistero di Cristo. Manuale di Cristologia*, Apollinare Studi, Roma 2000, p. 335; Christoph SCHÖNBORN – Michael KONRAD – Hubert Philipp WEBER, *Dio inviò suo Figlio. Cristologia*, Jaca Book, Milano 2002, pp. 312.

Chiesa cattolica nulla rigetti di quanto è vero e santo nelle altre religioni.²⁹ D'altra parte, però, il Signore Gesù, prima di ascendere al cielo, affidò ai suoi discepoli il mandato di annunciare il Vangelo al mondo intero e di battezzare tutte le nazioni (cf. Mc 16,15-16 e paralleli). Questa missione universale della Chiesa, che nasce dal comando esplicito e solenne di Gesù, è ancora lontana dal suo compimento.³⁰

La sfida che la presenza di fedeli di altre religioni costituisce per i cattolici ha un duplice effetto: li impegna a riscoprire la propria identità di battezzati e li obbliga a valutare il significato salvifico delle altre religioni.

Purtroppo, però, nella pratica e nell'approfondimento teorico del dialogo tra la fede cristiana e le altre tradizioni religiose «il perenne annuncio missionario della Chiesa viene oggi messo in pericolo da teorie di tipo relativistico, che intendono giustificare il pluralismo religioso, non solo *de facto* ma anche *de iure* (o *di principio*)». ³¹ Ed è a queste teorie decisamente pluralistiche e relativistiche che si rivolge la Dichiarazione *Dominus Iesus* della Congregazione per la Dottrina della fede per contestarne i presupposti e rigettarne le conclusioni.

In realtà, una risposta tempestiva e autorevole alle ipotesi pluralistiche della teologia delle religioni – già sostanzialmente presenti negli anni '80 nella riflessione teologica soprattutto di lingua inglese – era già stata data nel 1990 dall'enciclica - fondamentalmente cristologica e dottrinale, oltre che missionaria - *Redemptoris missio* di Giovanni Paolo II. In essa si affermava: 1. Gesù Cristo è l'unico salvatore dell'umanità (*RMi* n. 4-11); 2. esiste una indissolubile unità personale tra il Verbo eterno e il Gesù storico (*RMi* n. 6); 3. il regno di Dio si identifica con la persona stessa di Gesù Cristo e la Chiesa è al servizio del regno (*RMi* n. 12-20; n. 9).

A proposito di Gesù Cristo, Unico Salvatore» dell'intera umanità, fonte di grazia e salvezza anche al di fuori del cristianesimo, Giovanni Paolo II così si esprimeva:

«Gli uomini, quindi, non possono entrare in comunione con Dio se non per mezzo di Cristo, sotto l'azione dello Spirito. Questa sua mediazione unica e universale, lungi dall'essere di ostacolo al cammino verso Dio, è la via stabilita da Dio stesso, e di ciò Cristo ha piena coscienza. Se non sono escluse mediazioni partecipate di vario tipo e ordine, esse tuttavia attingono significato e valore *unicamente* da quella di Cristo e non possono essere intese come parallele e complementari» (*RMi* n. 5).

Questo importante pronunciamento magisteriale è stato disatteso nelle sue affermazioni dottrinali probabilmente per due motivi: per la sua tempestività, dal

²⁹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Nostra aetate*, n. 2.

³⁰ Così si esprimeva nel 1990 Giovanni Paolo II nell'enciclica *Redemptoris missio*, n. 1 (= *RMi*).

³¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dich. *Dominus Iesus*, n. 4. D'ora in poi le citazioni saranno nel testo con la sigla DI. Per il testo della Dichiarazione, si veda: CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Documenta inde a Concilio Vaticano Secundo Expleto Edita (1966-2005)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, p. 496-517.

momento che nella teologia occidentale non si riuscì subito a cogliere l'estensione delle tesi pluralistiche e la loro deleteria portata; per la sua indole missionaria, per cui l'enciclica fu accolta, letta e interpretata nei suoi risvolti propriamente missiologici, pastorali e spirituali più che dottrinali.

Anche il documento della Commissione Teologica Internazionale "Il Cristianesimo e le religioni" (1997),³² che, riprendendo il magistero della Chiesa, offriva un ampio e organico quadro di riferimento per chiarire il rapporto salvifico del mistero di Cristo e della Chiesa nei confronti delle altre religioni, non ha avuto maggior fortuna. La conseguenza è stata un ulteriore diffondersi a tutti i livelli, dottrinali e pastorali, di teorie e di atteggiamenti decisamente relativistici e pluralistici.

Aggiungiamo subito che, tenendo conto della particolare situazione teologica dell'Asia, a novembre del 1999, nella esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Asia*, il Santo Padre Giovanni Paolo II opportunamente riaffermava la dottrina dell'unicità e universalità salvifica del mistero di Cristo:

«Dal primo istante del tempo sino all'ultimo, Gesù è il solo Mediatore universale. Anche per quanti non professano esplicitamente la fede in lui quale Salvatore, la salvezza giunge da lui come grazia, mediante la comunicazione dello Spirito Santo. Noi crediamo che Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, è l'unico Salvatore, poiché soltanto lui – il Figlio – ha portato a compimento il piano universale della salvezza».³³

6.2. La Dichiarazione "Dominus Iesus"

È in questo inspiegabile clima di disattenzione e talvolta di avversione, che la *Dichiarazione* interviene con un documento estremamente breve e con un «linguaggio espositivo» di indubitabile chiarezza (DI n. 3). Essa non intende trattare in modo organico e ampio tutta la problematica relativa all'unicità e universalità del mistero di Cristo e della Chiesa, né proporre soluzioni teologiche originali, ma semplicemente riesporre i fondamenti della dottrina cattolica, spesso smarriti o negati dalla teologia pluralistica anche cattolica.

Da un punto di vista cristologico, sono sostanzialmente tre i contenuti dottrinali che la *Dichiarazione «Dominus Iesus»* intende ribadire per contrastare interpretazioni erranee o ambigue sull'evento centrale della rivelazione cristiana, e cioè sul significato e sul valore universale del mistero dell'incarnazione:

1. la pienezza e la definitività della rivelazione di Gesù (n. 5-8);
2. l'unità dell'economia salvifica del Verbo incarnato e dello Spirito Santo (n. 9-12);
3. l'unicità e l'universalità del mistero salvifico di Gesù Cristo (n. 13-16).

³² Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il Cristianesimo e le religioni*, in COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006, p. 543-597.

³³ GIOVANNI PAOLO II, Esort. postsin. *Ecclesia in Asia*, n. 14.

1. La riaffermazione della pienezza e della definitività della rivelazione cristiana intende opporsi alla tesi circa il carattere limitato, incompleto e imperfetto della rivelazione di Gesù Cristo, considerata come complementare a quella presente nelle altre religioni. Il fondamento di questa asserzione erronea sarebbe il fatto che la piena e completa verità su Dio non potrebbe essere monopolio di nessuna religione storica. Nemmeno il Cristianesimo, quindi, potrebbe adeguatamente esprimere tutto intero il mistero di Dio.

Questa posizione viene respinta come contraria alla fede della Chiesa. Gesù, in quanto Verbo del Padre, è «la via, la verità e la vita» (Gv 14,6). Ed è lui a rivelare la pienezza del mistero di Dio: «Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (Gv 1,18). Giustamente la *Dichiarazione* rileva che la fonte della pienezza, della completezza e della universalità della rivelazione cristiana è la persona divina del Verbo incarnato: «La verità su Dio non viene abolita o ridotta perché è detta in linguaggio umano. Essa, invece, resta unica, piena e completa perché chi parla e agisce è il Figlio di Dio incarnato» (n. 6). Di conseguenza la rivelazione cristiana compie ogni altra rivelazione salvifica di Dio all'umanità.

2. Per quanto riguarda l'unità dell'economia salvifica del Verbo la *Dichiarazione* intende contrastare tre tesi che, per fondare teologicamente il pluralismo religioso, cercano di relativizzare e sminuire l'originalità del mistero di Cristo.

Una prima considera Gesù di Nazaret, come una delle tante incarnazioni storico-salvifiche del Verbo eterno, rivelatrice del divino in misura non esclusiva, ma complementare ad altre figure storiche. Contro tale tesi, si ribadisce l'unità tra il Verbo eterno e Gesù di Nazaret. Solo Gesù è il Figlio e il Verbo del Padre. È quindi contrario alla fede cristiana introdurre una qualsiasi separazione tra il Verbo e Gesù Cristo: Gesù è il Verbo incarnato, persona una e indivisibile, fattosi uomo per la salvezza di tutti (n. 10).

Una seconda tesi erronea, derivata dalla prima, pone una distinzione all'interno dell'economia del mistero del Verbo. Per cui si avrebbe una duplice economia salvifica, quella del Verbo eterno distinta da quella del Verbo incarnato: «La prima avrebbe un plusvalore di universalità rispetto alla seconda, limitata ai soli cristiani, anche se in essa la presenza di Dio sarebbe più piena» (n. 9). La *Dichiarazione* rifiuta questa distinzione e riafferma la fede della Chiesa nell'unicità dell'economia salvifica voluta da Dio Uno e Trino, «alla cui fonte e al cui centro c'è il mistero dell'incarnazione del Verbo, mediatore della grazia divina sul piano della creazione e della redenzione» (n. 11). Gesù Cristo, Figlio di Dio fatto uomo, è l'unico mediatore e redentore di tutta l'umanità: se ci sono elementi di salvezza e di grazia fuori del cristianesimo, essi trovano la loro fonte e il loro centro nel mistero dell'incarnazione del Verbo.

Una terza tesi erronea separa invece l'economia dello Spirito Santo da quella del Verbo incarnato: la prima avrebbe un carattere più universale della seconda. La *Dichiarazione* respinge anche questa ipotesi come contraria alla fede cattolica.

L'incarnazione del Verbo è infatti un evento salvifico trinitario: «il mistero di Gesù, Verbo incarnato, costituisce il luogo della presenza dello Spirito Santo e il principio della sua effusione all'umanità non solo nei tempi messianici, ma anche in quelli antecedenti alla sua venuta nella storia» (n. 12). Il mistero di Cristo è intimamente connesso con quello dello Spirito Santo, per cui l'azione salvifica di Gesù Cristo, con e per il suo Spirito, si estende oltre i confini visibili della Chiesa a tutta l'umanità. C'è un'unica economia divina trinitaria che si estende all'umanità intera, per cui «gli uomini non possono entrare in comunione con Dio se non per mezzo di Cristo, sotto l'azione dello Spirito» (n. 12).

3. Infine, contro la tesi che nega l'unicità e l'universalità salvifica del mistero di Cristo, la *Dichiarazione* ribadisce che «deve essere *fermamente creduta*, come dato perenne della fede della Chiesa, la verità di Gesù Cristo, Figlio di Dio, Signore e unico salvatore, che nel suo evento di incarnazione morte e risurrezione ha portato a compimento la storia della salvezza, che ha in lui la sua pienezza e il suo centro» (n. 13). Raccogliendo i numerosi dati biblici e magisteriali, si dichiara che «la volontà salvifica universale di Dio Uno e Trino è offerta e compiuta una volta per sempre nel mistero dell'incarnazione, morte e risurrezione del Figlio di Dio» (n. 14).

La stessa Congregazione per la Dottrina della Fede pubblicò nel 2001 una *Notificazione* a proposito del libro di Jacques Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. La Notificazione confuta alcune affermazioni erranee o pericolose, riproponendo, sulla scia della *Dominus Iesus*, la verità evangelica della mediazione salvifica unica e universale di Gesù Cristo, dell'unicità e pienezza della rivelazione cristiana, dell'azione salvifica universale dello Spirito Santo, dell'ordinazione di tutta l'umanità alla Chiesa.

7. Cristologia e dialogo con la cultura contemporanea

Il dialogo con la cultura contemporanea implica anche il confronto con la cosiddetta cultura postmoderna, fondamentalmente relativistica e pluralistica. Questo dialogo, però, non può disattendere la retta metodologia teologica.

Un esempio di travisamento metodologico è dato dall'interpretazione postmoderna della cristologia da parte di Roger Haight, che, volendo valorizzare il dato culturale contemporaneo – o quello che egli ritiene sia tale –, rischia, però, di stravolgere il dato di fede.

Per Haight, infatti, «non si può continuare ad affermare ancora [...] che il cristianesimo sia la religione superiore o che Cristo sia il Centro assoluto al quale tutte le altre mediazioni storiche sono relative. [...] Nella cultura postmoderna è impossibile pensare [...] che una religione possa pretendere di essere il centro al quale tutte le altre devono essere ricondotte».³⁴

Con una impostazione metodologica erranea le conseguenze sono facilmente immaginabili. Infatti la *Notificazione* della Congregazione per la Dottrina della

³⁴ ROGER HAIGHT, *Jesus Symbol of God*, Orbis Books, Maryknoll 1999, p. 333.

Fede relativa al libro *Jesus Symbol of God* di Roger Haight, oltre a rilevare una metodologia carente, elenca anche alcune gravi insufficienze contenutistiche circa la preesistenza del Verbo, che non avrebbe un fondamento biblico; circa la divinità di Gesù, che sarebbe solo una persona finita, una persona umana, un essere umano esattamente come ognuno di noi; circa la Santissima Trinità, il cui mistero viene vanificato dalla negazione della divinità di Gesù; circa il valore salvifico della morte di Gesù, che sarebbe solo un profeta; circa l'unicità e l'universalità della mediazione salvifica di Gesù e della Chiesa: solo Dio opererebbe la salvezza, la mediazione universale di Gesù non sarebbe necessaria; circa la risurrezione, che sarebbe priva di riscontri storici.³⁵

Anche nei confronti di situazioni di ingiustizia e di povertà, una errata impostazione teologica non solo non risponde alle esigenze di giustizia e di condivisione, ma priva la teologia della sua vera forza, quella cioè del Vangelo di Gesù. È nella fede della Chiesa, fonte di ogni discorso teologico, e non sganciata da essa che la *Iglesia de los pobres* riceve la sua valutazione cristiana, così come è testimoniata dalla lunga tradizione della dottrina sociale della Chiesa, che viene incontro evangelicamente alle esigenze di equità e di uguaglianza di ogni essere umano.

La mancata attenzione alle fonti della fede mette a repentaglio contenuti sostanziali della confessione di fede cristiana. Per questo la *Notificazione* della Congregazione per la Dottrina della Fede sulla cristologia di Jon Sobrino, rilevando la debolezza dei suoi presupposti metodologici, enumera le interpretazioni erranee date dall'autore alla divinità di Gesù, al mistero dell'incarnazione, alla relazione Gesù Cristo – Regno di Dio, all'autocoscienza di Gesù, al valore salvifico della sua morte.³⁶

8. La guida del Magistero

In questa nostra riflessione sulla cristologia cattolica abbiamo omissso una sua importante accentuazione e cioè il riferimento antropologico. La cristologia – e cioè il retto annuncio di Cristo – è base insostituibile per una sana antropologia cristiana. *Cristo e uomo* sono termini coessenziali. Cristo, Figlio divino incarnato, è diventato vero uomo, affinché l'uomo potesse diventare vero figlio di Dio:

«Per questo la Parola si fece uomo e il Figlio di Dio si fece figlio dell'uomo, perché l'uomo, captando la Parola e ricevendo la filiazione, divenisse figlio di Dio».³⁷

³⁵ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Notificatio de opere "Jesus Symbol of God"* a Patre Rogerio Haight S.J. edito, 13 dicembre 2004, in CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Documenta*, p. 620-628.

³⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Notificazione sulle opere del P. Jon Sobrino, Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Madrid 1991) e La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas (San Salvador 1999)*, 26 novembre 2006, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006.

³⁷ IRENEO, *Adversus haereses*, III,19,1.

La cristologia cattolica deve recuperare l'autentico Cristo biblico-ecclesiale, pietra angolare della Chiesa, per poter rilanciare una autentica antropologia cristiana, che ridia all'uomo postmoderno la speranza e la gioia della sua esistenza umana.

In questo ricupero ci è stato di guida anche il magistero della Chiesa, che, non solo non è insensibile alla ricerca, apprezzandone la perseveranza e la fatica, ma che anzi ne raccoglie con gratitudine i frutti maturi e li diffonde a piene mani.

Con ciò contribuisce a rimettere nella giusta direzione l'indispensabile lavoro di ricerca e di approfondimento biblico-teologico. Come per il dibattito mariologico ed ecclesiologico degli anni 1970-1990, così per la *quaestio christologica* di quest'ultimo ventennio il magistero si fa interlocutore e protagonista della corretta elaborazione metodologica e contenutistica della comprensione veritativa di Gesù all'inizio del terzo millennio.

Questo protagonismo non è dettato da atteggiamenti censori, ma dall'amore: «Solus amor». Così Pietro rispose a Gesù: «Signore, tu sai tutto; tu sai che ti amo» (Gv 21,17). È da questo amore per Gesù che scaturisce la missione pastorale di Pietro e degli Apostoli.