*La confessione del risorto e le sue forme: la cristologia delle omologie, del kerigma e degli inni*

Tra il materiale più antico in cui troviamo espressa una forma di cristologia (polo confessante) abbiamo le formule di fede (credo), divisibili in formule di annuncio (kerigmatiche) e formule di confessione (omologiche). La *formula omologica*, includente omologia e inno, rimanda a un contesto liturgico-celebrativo, che suppone ed esprime la fede, mentre il *kerigma* rimanda a un contesto missionario, che non presuppone la fede e vuole suscitarla. L’*inno* contempla in un contesto di preghiera liturgica le dimensioni dell’opera salvifica o della dignità del mediatore definitivo di salvezza, nella sua condizione attuale di glorificato. Possiamo distinguere dicendo che l’omologia confessa, il kerigma annuncia e l’inno celebra (canta e confessa, includendo una cristologia più elaborata: preesistenza, mediazione nella creazione).

1.1. *Il materiale neotestamentario del polo confessante: omologia-kerigma-inno*

(1) *L’omologia*

*L’omologia e i suoi sviluppi*. Per quanto riguarda il *Sitz-im-Leben* di questa forma si può dire che il culto (Fil 2,11; Rm 10,9ss; 1 Cor 12,3) e più precisamente l'acclamazione, è il suo luogo originario. In At 19,28.34 si vede come l’acclamazione sia la forma espressiva relativa all’esperienza del culto. Qui il riferimento è al culto pagano di Artemide in Efeso. L’orafo Demetrio istiga i cittadini di Efeso contro Paolo, che ha denunciato il culto degli idoli, e la folla convocata nel teatro per ben due ore ininterrottamente acclama: «Grande è Artemide degli efesini!». Ma esistono segni di acclamazione già nell’AT. Lo stesso “*shemà*” (Dt 6,4.5) può essere considerato una forma di acclamazione. Nel contesto del culto un esempio chiaro è riscontrabile in Gs 24,16.20, ove il dialogo tra Giosuè e il popolo avviene tra due acclamazioni, nelle quali Israele afferma di volere servire Jhwh e appoggia la decisione su un’omologia nominale (*Jhwh è il nostro Dio*), che si prolunga nell’omologia verbale (*Colui che ha fatto salire noi e i nostri padri dalla terra di Egitto*). Anche il Salterio contiene un gran numero di acclamazioni: Sal 95, 3-7; 96,4; 100,3; 105,7; 116,5; 118,1.2.29; 136,1. Il significato di «*homologein*» non è riconducibile semplicemente all’atto di confessare, ma include il dichiararsi d’accordo, il riconoscere, l’essere in stretta relazione con, il prendere posizione pubblica a favore di qualcuno o qualcosa.

*Dimensioni dell’omologia*. L’omologia implica l’adesione a un principio di fede considerato come evangelo (Rm 10,8s); un assenso, che è un trovarsi d’accordo nell’accettare insieme un principio di fede (Gv 6,69s; Eb 3,1); un consenso verbale dato insieme ad altri e di fronte ad altri (1Tm 6,12: pubblicità della confessione); un’adesione personale, decisiva per colui che confessa in quanto dichiarazione vincolante, da cui dipende la salvezza (Rm 10,9) e che comporta conseguenze pratiche (2Cor 9,13; Gc 2,14ss); presuppone una domanda a cui risponde (che sia implicita o esplicita); è adesione a una fede comune, che è dottrina, tradizione, precetto (1 Cor 15,1ss); l’omologia è decisione di fede ma anche provocazione alla decisione di fede; infine l’omologia loda Dio e lo glorifica, compiendo il senso dell’atto cultuale (Did 10,1s: eucarestia e anamnesi dell’opera di Cristo).

*Contesto e origine*. Se il luogo originario è il culto eucaristico e l’anamnesi, senza escludere l’istruzione battesimale, in cui comincia a ricevere precisazioni ed ampliamenti, nello sviluppo successivo l’omologia viene impiegata nella predicazione missionaria, nella testimonianza davanti ai tribunali e negli esorcismi (quindi al di fuori delle riunioni cristiane). Quindi l’omologia, che originariamente era un grido carismatico, un’acclamazione della comunità, nella sua formazione e consolidamento si trova esposta a parecchi influssi.

«All’interno e sulla base di questo quadro linguistico presero forma ben presto, all’indomani della Pasqua, alcune formule specifiche, che compendiavano ed esprimevano la fede della comunità cristiana, permettendole nel contempo di differenziarla dal contesto religioso dell’ambiente. Dal punto di vista formale, esse possono suddividersi in generi diversi: acclamazioni, omologie, dossologie, eulogie, inni. Le prime sono le più brevi (cfr. 1Cor 12,3: «Gesù è Signore!»; 16,22; «Marana ta» cioè «Signore nostro, vieni!») e si accontentano di accennare in forma essenziale all’identità del Risorto nel presente della Chiesa, magari invocandone il ritorno nel futuro: l’ambito in cui esse si formano è quello dell’entusiasmo cultuale, interno alla comunità, e per questo non fanno riferimento agli accadimenti di ordine soteriologico. All’esterno, invece, di fronte al mondo, valgono le omologie (lett. «dichiarazioni su cui si è d’accordo»), che sono vere e proprie deposizioni di una confessione: esse caratterizzano meglio l’identità cristiana facendo leva sui contenuti specifici della fede e dell’operato di Cristo»[[1]](#footnote-1).

*Le forme dell’omologia.* Si possono distinguere due forme fondamentali: l’omologia nominale e l’omologia verbale, che presentano a loro volta una differenziazione interna.

L’omologia nominale è l’attribuzione di un titolo qualificante la persona di Gesù Cristo (risorto). L’evento sta sullo sfondo. Prevalgono tre titoli: *Signore, Cristo, Figlio di Dio*.

L’omologia nominale si divide in acclamazioni, presenti soprattutto nella tradizione paolina (Rm 10,9; 1Cor 12,3; 8,6; Ef 4,5; 1Tm 2,5; Gv 20,28), in cui il titolo cristologico è predicato di Gesù senza copula (es.: *Gesù Signore*); e in predicazioni (o *pistisformel*), con la copula e tipiche dei Sinottici, di Atti e di Giovanni (Mt 16,16.20; At 9,20.22; Gv 11,27; 20,31).

L’omologia verbale riguarda invece l’evento e l’opera di salvezza di cui Gesù è portatore ed ha la Pasqua come punto di riferimento centrale. L’omologia verbale può essere *semplice, doppia o complessa*.

L’omologia verbale semplice si trova nelle *formule di risurrezione* (Rm 10,9; 1Cor 6,14; 1Ts 1,10; At 13,30; Rm 8,11; Gal 1,1; Lc 24,33), nelle *formule di morte* (Rm 5,8; 14,15; 1Cor 8,11; 2Cor 5,14) o nelle *formule di consegna* (Rm 8,32; Gal 1,4; 2,20; Ef 5,2.25; Gv 3,16) e infine nelle *formule di missione* (Gal 4,4; Rm 8,3; Gv 3,17; 1Gv 4,9.10.14).

L’omologia verbale doppia si trova in 1Ts 4,14; Rm 6,1; 14,9; 4,25 come accostamento di morte e risurrezione, ma anche in schemi cristologici più elaborati come Rm 1,3-4; 1Pt 3,18; 1Tm 3,16, ove si contrappongono le dimensioni «secondo la carne-secondo lo spirito» (si veda anche 1Pt 1,20).

Le omologie complesse coincidono con le formule kerigmatiche, presenti in 1Cor 15,3-5; Rm 6,1-4; Col 2,11-12.

1. L’*omologia nominale di acclamazione* ha Gesù come soggetto, con riferimento implicito all’evento di risurrezione e confessione esplicita del suo attuale stato di *Kyrios*-Signore. Se ne confessa insomma la presenza attuale di Signore glorificato nella comunità (che celebra). L’omologia nominale si presenta anzitutto come acclamazione del *kyrios* (1Cor 12,3; Rm 10,9 e 1Cor 8,6): soggetto dell’acclamazione è Gesù, contemplato esplicitamente nella sua condizione attuale di Signore e con rimando implicito all’evento pasquale.

La designazione di Gesù come “Signore”, a differenza degli altri grandi titoli cristologici (profeta, messia, figlio dell’uomo, figlio di Dio), è sostanzialmente di origine post-pasquale, derivando dalla fede della Chiesa. Il fatto è messo bene in luce dalla sezione dell’inno pre-paolino di Fil 2,9-11, in cui si dichiara apertamente che solo al crocifisso risorto Dio concesse la qualifica di *Kyrios* (il nome che è al di sopra di ogni altro nome). Ne deriva che il termine indica una connessione strettissima tra la “signoria” di Gesù e la sua nuova condizione di glorificato, mentre la dimensione di “Signore” acquisita da lui dopo la sua vita terrena comporta una dignità speciale. Circa l’origine del termine, oggi si è di fatto abbandonata la tesi dello studioso W. Bousset (*Kyrios Christos*, Göttingen, 1913), passata poi ampiamente nella scuola bultmaniana, secondo cui il titolo sarebbe nato solo nelle chiese di lingua greca come adattamento cristologico di un appellativo originariamente rivolto a divinità cultuali di tipo pagano (sia a divinità misteriche di origine egiziana, come Iside o Serapide, sia al culto ellenistico dei sovrani e poi dell’imperatore). Assolutamente precaria è anche la teoria di F. Hahn (*Christologische Hoheitstitel*, Göttingen, 1963) secondo cui già le chiese palestinesi avrebbero usato il titolo per Gesù, non però in rapporto alla sua divinità ma solo nel significato di “maestro” (nella fase gesuana la qualifica di *kyrios* equivaleva semplicemente a quella ebraica di *rabbi-didaskalos*-maestro, come in Mc 10,51 o in Lc 18,41, e in questo senso profano essa sopravvisse anche dopo la Pasqua, assumendo solo poco per volta il significato forte di titolo divino in contrapposizione all’uso dello stesso titolo nei culti misterici e nel culto dell’imperatore). Secondo Hahn inoltre, l’appellativo di Dio come *Mari*-mio Signore, sarebbe di recente attestazione, mentre solo l’ellenismo contemporaneo al cristianesimo testimonierebbe il valore divino dell’appellativo *Kyrios* e solo da qui deriverebbe il senso forte che esso assume poi negli autori cristiani a partire da Paolo. Ma tale tesi da un lato dimentica il valore di svolta cristologica della Pasqua, dall’altro trascura la testimonianza di Qumran sull’uso teologico del titolo *mr’* (*mrh*) e retrodata troppo l’acclamazione *kyrios Kaisar*, che è attestata solo nel II secolo dopo Cristo. Del resto tutti gli autori del NT, quando citano l’AT, sostituiscono il tetragramma sacro con *Kyrios*, come fa anche Filone alessandrino. Si può concludere, quindi, che il titolo *kyrios* rimandava a una dignità divina ed è riservato a Gesù glorificato. E’ interessante, in questo senso, lo sdoppiamento che Paolo opera in 1Cor 8,6 tra il riconoscimento dell’unico Dio (elemento teologico monoteista) e la confessione dell’unico *Kyrios* Gesù Cristo (elemento cristologico), che viene peraltro associato all’azione creatrice o ordinatrice divina: «La portata cristologica del titolo appare evidente e addirittura stridente laddove esso è accostato ma distinto dal riferimento a “Dio” (cf. per esempio 1Cor 6,14). Lo si vede bene nella dichiarazione fondamentale di 1Cor 8,6… A monte di questa confessione [a cui andrebbero accostati i saluti iniziali di quasi tutte le lettere paoline, come Rm 1,7b: “Grazia a voi a pace da Dio Padre nostro e dal *Signore* Gesù Cristo”] è inevitabile scorgere lo *Shemà*, la confessione fondamentale della fede ebraica: “Ascolta, Israele, il Signore nostro Dio è un Signore unico» (Dt 6,4 LXX: *kyrois o theos hemon, kyrios eis estin*). Come abbiamo già visto in Fil 2,11, l’enorme e scandalosa novità cristiana consiste nello spezzare in qualche modo il ferreo monoteismo ebraico, introducendo un’inedita distinzione tra le qualifiche di “Dio” e “Signore”, che invece là coincidono perfettamente»[[2]](#footnote-2). In alcune citazioni bibliche di Paolo il titolo è addirittura interscambiabile tra Dio e Gesù Cristo. Ciò è evidente in Rm 10,9, dove prima si richiama la confessione “Gesù è Signore” (v 9) per dire che essa è fatta in vista della salvezza (v 10) e poi si cita il testo profetico di Gioele 3,5: «Chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvo» (v 13); evidentemente in questo versetto il titolo, che originariamente ha valenza prettamente teologica, viene ad assumere un senso cristologico, conformemente al contesto. Lo stesso si può vedere in 1Cor 1,31 e in 2Cor 10,17, ove si cita Ger 9,23; in 1Cor 2,16, ove si cita Is 40,13 e in 1Cor 10,26, ove si cita Sal 24,1. In questa stessa direzione va la reinterpretazione del sintagma veterotestamentario «*emera tou kyriou*-giorno del Signore» (Am 5,18.20; Sof 1,14; Gl 3,2; Is 2,12; Ez 30,3), che pur mantenendo talvolta l’originario senso teologico (Rm 2,5.16) assume spesso connotazione cristologica nell’espressione «il giorno del Signore nostro Gesù Cristo» (1Cor 1,18; 2Cor 1,14) o più semplicemente «giorno di Cristo» (Fil 1,6.10; 2,16). Perciò, anche laddove rimane l’espressione tradizionale «giorno del Signore» è lecito vedervi ormai un riferimento cristologico (1Cor 5,5; 1Ts 5,2.4). Ciò è confermato sia nell’uso del termine *parousia* (detta di Cristo in 1Cor 15,23; del Signore Gesù in 1Ts 2,19; 3,13; 5,23; del Signore in 1Ts 4,15) sia nelle frasi circa la sua venuta futura (1Cor 4,5: «Non giudicate prima del tempo finché non venga il Signore»; 11,26: «Annunciate la morte del Signore, finché egli venga»; Fil 4,5: «Il Signore è vicino»). Si noti infine che nell’epistolario paolino non si predica mai il titolo *Kyrios* di Cristo, ma sempre e solo di Gesù (Rm 10,9; 1Cor 12,3) o di Gesù Cristo (Fil 2,11). Diversamente in 1Pt 3,15 ( che è citazione di Is 8,13) e in Lc 2,11 (che trasforma l’espressione “unto del Signore” in “l’unto Signore”).

2. Una seconda forma di acclamazione è l’invocazione escatologica *«marana-tha»* (1Cor 16,22 e Ap 22,20) in cui il soggetto Gesù è implicitamente considerato nello stato attuale di Signore esaltato alla destra di Dio ed esplicitamente considerato (e invocato) come giudice escatologico che ritorna per realizzare pienamente la sua signoria. Il contesto dell’acclamazione-invocazione del *kyrios* doveva essere quello della celebrazione eucaristica, come si può vedere in Didaché 10,6.

Al termine della prima lettera ai Corinzi, Paolo ci fa la sorpresa di riportare quella che sicuramente è la più antica attestazione dell’uso del titolo “Signore” in riferimento a Gesù: 1Cor 16,22. La sua formulazione in lingua aramaica, all’interno di una lettera scritta a una comunità di lingua greca, dice da sola quanto l’espressione fosse veneranda. Il contesto epistolare dell’invocazione richiama un probabile, originario ambito liturgico (eucaristico?), all’interno del quale essa veniva pronunciata. Esiste una discusione sull’esatta lettura del termine. Mentre alcuni vi leggono la dichiarazione «Maran ‘ata’», col senso di «Il Signore nostro viene (o: è venuto)», cioè è qui presente, altri più giustamente scompongono la locuzione in «Marana’ta», col significato «Signore nostro, vieni!». Nel primo caso ci si riferirebbe al momento forte del culto per confessarvi la presenza attuale del Signore. In questa direzione sembra anadre Did 10,6: «Venga la grazia e passi questo mondo! Osanna al Dio di David. Chi è santo si avvicini, chi non lo è si converta. *Maranatha*. Amen». Nel secondo caso invece si tratterebbe di un’invocazione di tipo escatologico, orientata verso la venuta della parusia. In tal senso esso trova un parallelo significativo in Ap 22,20 e riprende il senso del memoriale eucaristico espresso poco sopra in 1Cor 11,26 («ogni volta… voi annuziate la morte del Signore finché egli venga»). Nella linea dell’invocazione escatologica basata su un’intensa esperienza cultuale si può forse leggere tanto la confessione paolina «Il Signore è vicino» (Fil 4,5) quanto quella giudeo-cristiana di Gc 5,8 («La parusia del Signore è ormai vicina»). Il titolo «Signore» si conferma come dato cristologico originario, mentre rimanda a un contesto escatologico, che custodisce le dimensioni della risurrezione.

Quanto allo sfondo culturale-religioso del titolo si deve dire che la qualifica di “Signore” non è di tipo messianico e non fu mia predicata del Messia. In aramaico il sostantivo ha varie forme, nelle diverse fonti in cui è attestato ed indica, fin dai papiri di Elefantina (V sec. a.C.), un’autorità amministrativa (*mr’y*-mio signore; *mr’n*-nostro signore). In tal senso è attribuito a Nabucodonosor in Dn 4,17.21. Entra però anche nel linguaggio quotidiano ed è attribuito, secondo testi di Qumran, dalla moglie allo sposo, da un figlio al padre, da un suddito al re. Il significato regale è attestato più volte per i re nabatei e anche in Filone. Ma il termine vale anche come appellativo religioso nei confronti di Dio (benché sia rarissimo nella letteratura rabbinica). Così in Dn 2,47 Jhwh è qualificato come Signore dei re (*mare’ malkin*) e in 5,23 come Signore del cielo. A Qumran è attestato come epiteto divino sia in forma assoluta che unito a specificazioni o aggettivi (Signore eterno, Signore dei secoli, Signore grande, Signore del cielo e della terra…). Forse il titolo non era originariamente religioso. Con esso infatti si riferiscono a Dio qualità derivanti fondamentalmente da ambiti profani, che si compendiano nell’idea del «sovrano», inteso sia come proprietario che come giudice. I cristiani possono averlo trovato utile per indicare la dignità divina del Risorto, senza urtare la sensibilità monoteista giudaica. E’ interessante che Paolo possa distinguere in 1Cor 8,6 «un solo Dio» e «un solo Signore».

La conclusione dunque è molteplice: (1) L’uso cristiano di designare Gesù come Signore è già di origine semitica, siro-palestinese, come dimostra l’invocazione aramaica presente in 1Cor 16,22 [che qui il titolo designi specificamente Cristo e non genericamente Dio, risulta sia dall’uso del titolo *Kyrios* nella 1Cor (si veda 1,2 e 8,6), sia dal contesto eucaristico dell’invocazione (Did 10,6), sia dal parallelo di Ap 22,20]. (2) Questa invocazione non può avere una semantica estenuata di tipo profano nel senso di “maestro”, sia perché l’uso divino della medesima è già ampiamente attestato nell’aramaico del tempo, sia perché sarebbe stato incongruo rivolgersi al Gesù risorto con un epiteto che valeva pienamente solo per la vita terrena, tanto più in un contesto eucaristico. (3) Anche il titolo greco *Kyrios* dato a Gesù ha quindi un precedente palestinese, e questo all’interno dello stesso movimento cristiano (contro l’antica tesi di Bousset su di un’origine extra-palestinese: non bisogna separare fittiziamente un giudaismo ellenistico da uno palestinese; l’uso cristologico del titolo non è equivalente al suo uso pagano a motivo della struttura della fede cristiana; il problema posto dall’uso forte del titolo monoteistico ebraico non è sentito come un dramma né da Paolo e nemmeno dai suoi oppositori giudeo-cristiani). Qui esso può valere come versione dell’aramaico *Mare’*, con cui egli veniva già designato; ma non si può non pensare anche a una ripresa della prassi dei LXX, le cui Scritture venivano abitualmente lette anche nell’ambito del culto cristiano, e in esse il titolo vale come traduzione del tetragramma divino Jhwh, oltre che del ricorrente titolo Adonai, detto spesso di Dio. Sicché l’innovazione capitale del NT, a partire già dalla comunità giudeo-palestinese, consiste proprio nell’applicare a Gesù di Nazaret una qualifica che non apparteneva certo alla tradizione messianica, ma che più di ogni titolo messianico comportava un riferimento alla sua dimensione divina. Il titolo, peraltro, nel suo uso corrente è sempre espressione di una celebrazione altrui. Esso infatti esprime non un’autocomprensione personale di Gesù, che nella sua vita terrena non se lo è mai attribuito, ma una convinzione propria di altri, cioè di chi sa di stare con lui in un rapporto di dipendenza e di affidamento. La dimensione di speranza e di attesa in senso cristologico appare quindi in primo piano come un dato arcaico della fede cristiana. Il probabile nesso con la celebrazione eucaristica implica anche un richiamo a quei passi sinottici, secondo cui Gesù, durante l’ultima Cena, operò un riferimento essenziale al banchetto del Regno futuro (Mc 14,25; Lc 22,15s). E’ anche possibile che l’invocazione implichi una funzione giudiziale-condannatoria connessa con la venuta di Gesù, tenuto conto che essa è collocata immediatamente a ridosso di una esecrazione («…sia anatema!»). Tuttavia i paralleli segnalati con 1Cor 11,26, Ap 22,20 e Did 10,6 impediscono di rinchiudere l’interpretazione in questo significato negativo. Il grido aramaico può invece essere letto come espressione di quell’esultanza segnalata in At 2,46 come caratteristica delle prime celebrazioni liturgiche. L’invocazione della sua venuta, però, non esclude la relazione attuale di comunione col «Signore nostro», presente nella comunità che celebra. Piuttosto la chiesa confessa la sua certezza di essere, anche nel momento del giudizio escatologico, al riparo da ogni sentenza condannatoria, poiché il Signore garantisce per lei[[3]](#footnote-3).

3. L’*omologia verbale* semplice si presenta anzitutto nella *formula di risurrezione* (Rm 10,8-11; 1Cor 6,14; 1Ts 1,10 e At 13,30). Qui Gesù è presentato come oggetto dell’intervento divino, con riferimento esplicito all’evento di risurrezione e senza allusioni alla sua attuale condizione di Signore esaltato. La confessione della risurrezione è espressione di una svolta inattesa del destino di Gesù ad opera di Dio, che realizza in lui l’anticipazione della risurrezione dai morti. In tal senso la risurrezione di Gesù è la singolare anticipazione di una speranza universale e la concentrazione su di lui dell’azione salvifica universale di Dio. La risurrezione è caratterizzata nel *terminus a quo* mediante l’espressione «*ek ton nekron*-dai morti», da comprendere come genitivo di separazione e quindi come liberazione dal regno dei morti o delle ombre, inteso come totalità negativa (*Sheol*). L’azione divina è espressa col linguaggio dei salmi di lode, al modo di una svolta sorprendente, e sovente all’interno di una formula di benedizione di Dio per la sua opera. Il verbo è usato all’aoristo, a dire un evento puntuale del passato, che costituisce un nuovo intervento di Dio a favore dell’eletto. Il verbo di gran lunga più usato è «*egeìro*» (risveglio, anziché *anìstemi*-rialzo, mi rialzo), utilizzato anche dalla versione dei LXX in Is 26,19, 2Re 4,31; Gb 14,12; Dn 12,2 e 2Mac 7,14; 12,43.

L’affermazione della risurrezione di Gesù si incontra all’inizio della tradizione cristiana nella forma di confessione di fede sintetica ed espressa in formule fisse. Solo successivamente si articola in contesti narrativi (sepolcro vuoto e apparizioni) e kerigmatici (discorsi missionari di Atti). La formula di risurrezione, quindi, è la forma originaria dell’annuncio apostolico, che si affianca come forma originaria della confessione cristologica, accanto all’invocazione-attesa del Figlio dell’uomo e all’omologia ellenistica del *Kyrios*. Nel suo tenore originario tale annuncio non si trova tanto nel già articolato kerigma di 1Cor 15,3-5, quanto piuttosto in quelle espressioni semplici che possono avere la forma participiale di predicati divini: «(Dio) che ha risuscitato *(egeiras)* Gesù dai morti» (Rm 4,24; 8,11; 2Cor 4,14; Gal 1,1; Col 2,12; At 13,33; Eb 13,20), o di affermazioni dichiarative: «(confessiamo) che Dio lo ha risuscitato dai morti» (Rm 10,9; 1Cor 6,14; 15,15; At 2,32; Col 2,13; Ef 2,5). Una forma secondaria è quella della relativa predicata di Gesù: «il quale è risorto *(egeiren)* dai morti» (1Ts 1,10; At 3,15; 4,10; 13,37). Il corrispettivo giudaico di questa formula, soprattutto nella forma di predicato teologico, si trova proprio nelle formule di benedizione: «benedetto Dio che ha fatto cielo e terra (Sal 115,15); «che ha liberato dall’Egitto» (Es 16,6).

A partire da Rm 10,9, *Conzelmann* distingue tra l’omologia come invocazione del Glorificato nell’ambito del culto dalle *formule-credo* riferite all’opera salvifica passata, realizzatasi nella morte-risurrezione. *Kramer* chiama queste ultime *pistis-formel* e identifica il loro *sitz-im-leben* nell’annuncio della chiesa e nella celebrazione del battesimo della comunità ellenistica. La forma più completa di queste formule si trova in 2Cor 5,15. Questa formula si svilupperà unendo l’affermazione della risurrezione di origine giudeo-palestinese con le formule di morte (salvifica) della comunità giudeo-ellenistica. Da questa unione deriva il kerigma, quale si ritrova in 1Cor 15,3-5 o in 1Ts 4,14.

A livello contenutistico queste formule confessano l’azione di Dio come Colui che ha potere sulla vita e sulla morte (Dt 32,39s), in linea con l’attesa apocalittico-farisaica dell’escatologica risurrezione dei morti. La precisazione «dai morti» presuppone l’idea giudaica dello *Sheol* come luogo di attesa dei defunti. La confessione però pone l’accento sulla relazione di Dio con Gesù: Jhwh prende posizione a favore di un uomo determinato, confermandone la pretesa e il destino. L’uso del nome «Gesù» rimanda precisamente alla sua vita concreta e alle sue azioni. Si presuppone la conoscenza di ciò che Gesù ha annunciato e preteso da un lato e il superamento della prova della croce dall’altro. La formula perciò dice che la pretesa di Gesù torna ad essere valida, anzi, riceve una conferma da parte di Dio, che la rilancia con forza nuova. Una simile comprensione della risurrezione rimanda quindi al gruppo originario dei discepoli, che condividono la concezione di Dio propria di Israele e hanno conosciuto Gesù e la sua azione. La mancanza di riferimenti più chiari all’esperienza pasquale pone il problema della possibile origine della formula. Da notare che manca ogni riferimento alla condizione attuale del Glorificato o alla venuta escatologica del Figlio dell’uomo. Si può forse vedere sullo sfondo l’attesa della risurrezione-salvezza dei profeti (Ap 11), espressa nei vangeli riguardo a Giovanni Battista, oppure l’idea dell’esaltazione dei martiri della fede (Dn 12; 2Mac 7) e dei giusti perseguitati (Sap 2-5). Forse Gesù stesso aveva preparato l’idea di una sua necessaria risurrezione, garantita dalla fedeltà di Dio Padre suo, così che l’evento della sua glorificazione fu letto come legittimazione del suo annuncio. In verità l’analisi della letteratura giudaica del tempo mostra che esisteva un’individualizzazione dell’attesa resurrezione dei morti, intesa come atto salvifico di Dio. In tal senso nella formule di risurrezione occorre leggere l’anticipazione in Gesù di un destino salvifico comune.

4. L’altra forma dell’omologia verbale semplice è quella delle *formule di morte* (Rm 5,8; 1Cor 8,11; 2Cor 5,14-15). La struttura delle formule presenta «Cristo» come soggetto del morire, noi uomini peccatori come destinatari della morte, che appare da subito come un gesto offerto a favore di qualcuno e non come semplice incidente o condanna negativa, e infine un contesto di amore e una logica nuova di vita come sfondo in cui leggere l’evento salvifico. L’offerta della vita per una causa è un tratto tipico della mentalità ellenistica (cf. Socrate o i cittadini che si sacrificavano per il bene della città), ma non mancano accenni nell’AT: Is 53, Dn 11,33; 12,2s; 2Mac 6-7. L’espressione «per noi-*hyper hemon*» esprime la portata salvifica della morte, in linea con Mc 10,45. Va sottolineata l’unicità di questa morte, rispetto alla molteplicità dei sacrifici del tempio, che non dànno salvezza definitiva. Il linguaggio è giudiziale-penitenziale: Cristo muore per i peccatori, per gli ingiusti, come il giusto sacrificato a favore dei colpevoli. L’evento della morte di Gesù è singolare nella sua portata salvifica universale. Così, se nelle formule di risurrezione la morte è uno stato di non salvezza da cui Gesù è liberato in virtù dell’intervento del Dio della vita, in queste formule la morte appare come un atto salvifico personale di Cristo, che corrisponde a una misteriosa volontà divina sul Messia. In altri termini, la morte è un’offerta o sacrificio di sé da parte del Cristo a nostro favore. In queste formule lo scandalo della croce è integrato in due modi: predicandolo (paradossalmente) del Cristo (mai di Gesù semplicemente)[[4]](#footnote-4), in modo tale che la morte è messa in relazione con la figura salvifica del Messia e come tale interpretata nell’orizzonte della fedeltà di Dio nei confronti del suo popolo; precisando che tale morte fu «per noi», «a nostro favore», «per i nostri peccati».

Troviamo in queste formule uno dei modi più originari di integrare lo scandalo della croce nella confessione del significato salvifico della morte di Gesù. *X.L. Dufour* identifica tre interpretazioni originarie del significato salvifico della morte di Gesù: il procedimento antitetico o dialettico, che oppone alla morte di Gesù operata dai nemici/peccatori l’azione di Dio che lo resuscita (At 4,10; ma già 2,22; 3,13-15; 5,30) o semplicemente l’accostamento immediato di morte e risurrezione (1Ts 4,14; Rm 8,34; 14,4); la sottolineatura del nesso esistente tra morte di Gesù e disegno di Dio, espressa mediante la formula impersonale «è necessario che…» (Mc 8,31; 9,12; Lc 17,25) o in forma personale con Gesù soggetto e verbo passivo (passivo divino?: Mc 9,31; 14,41; Lc 24,7), ma anche mediante l’espressione «secondo le Scritture» (1Cor 15,3-5); l’evidenziazione del libero donarsi di Gesù nella sua morte «a nostro favore o per noi» (Gal 1,4; Rm 4,25). Da subito, dunque, la comunità cristiana cerca di superare lo scandalo della croce accostando morte e risurrezione, leggendo nella morte di Gesù un disegno divino prestabilito o precisando che è Gesù in quanto Cristo a dare la vita. Queste considerazioni mettono in luce che l’interpretazione salvifica della morte di Gesù è originaria e si radica nell’esperienza dei discepoli con Gesù. Si possono identificare almeno tre livelli di quest’esperienza originaria: la percezione dell’incontro col Risorto (apparizioni) come evento di riconciliazione e perdono (anzitutto per i discepoli fuggiti e quindi per tutti gli uomini peccatori); il nesso stabilito da Gesù stesso nell’ultima Cena tra il suo destino e la realizzazione della salvezza che aveva offerto e quindi il perdurare della comunione coi suoi al di là della morte, nel Regno; il legame stretto esistente tra l’annuncio di Gesù, ossia la venuta del Regno, e la sua persona (per cui il destino di Gesù diventava il destino del Regno di Dio e quindi la sua morte andava letta come una modalità strana del farsi vicino salvifico di Dio). Va notato come in queste formule sia centrale la libertà di Gesù che realizza la sua funzione messianica (il suo essere Cristo) proprio donandosi fino alla morte a nostro favore. Si tratta di una reinterpretazione del servizio messianico, alla luce della singolare libertà del Gesù storico.

5. L’*omologia verbale doppia* si presenta anzitutto nella formula di morte-risurrezione o di morte-vita (1Ts 4,14; Rm 14,9). Già nelle formule di risurrezione emergeva la tensione allo sviluppo mediante l’unione con altri elementi della tradizione cristologica, unione che porterà allo strutturarsi di formule kerigmatiche. Si è visto inoltre nelle formule di morte che uno dei primi modi di integrare lo scandalo della croce fu quello di inserirlo nell’unità dell’evento pasquale fatto di morte *e* risurrezione. L’omologia verbale doppia che stiamo considerando si presenta come un sommario, introdotto dall’*hoti* recitativo (equivalente ai nostri due punti), nel quale è espresso il senso salvifico dell’evento pasquale, mettendo in successione (*kai*) gli eventi. Si introduce così l’elemento narrativo. Si noti che il soggetto, anche della rsurrezione, è “Cristo” o “Gesù”. Lo sviluppo delle formule semplici nelle omologie doppie comporta una cristologizzazione delle confessioni originariamente teologiche (centrate sull’agire di Dio che risuscita) e un maggiore varietà nell’uso dei termini (accanto a *egeiro* compaiono *anistemi* e *zao*). Il contesto di queste formule poteva essere la celebrazione entusistica della presenza attuale della salvezza (forse in una liturgia battesimale). In altri termini, queste formule sottolineano le dimensioni attuali dell’atto salvifico compiuto da Cristo nella Pasqua e quindi la partecipazione dei credenti alla salvezza (sia nella forma dell’attesa imminente, come in 1Ts, sia nella forma dell’esperienza attuale della Signoria di Cristo, come in Rm 14,9). Un esempio chiaro di integrazione della formula di risurrezione in una tradizione diversa, di impostazione escatologico-giudiziale, si trova in 1Ts 1,9-10. Qui la risurrezione diventa il fondamento del ruolo del Figlio nel giudizio venturo. La risurrezione serve semplicemente a fondare l’attesa del Figlio come liberatore dall’ira ventura.

6. Un’altra forma di omologia verbale doppia è contenuta in Rm 1,3-4, una delle più arcaiche confessioni cristologiche presenti nelle lettere paoline. Qui la formula doppia riguarda la duplice condizione di Gesù Cristo «secondo la carne-secondo lo spirito», articolata sul punto di svolta della risurrezione. L’origine pre-paolina della formula emerge dai seguenti indizi: il vocabolario inusuale per Paolo (l’uso del nome Davide, il verbo *orizein*-costituire, il costrutto «spirito di santità», l’opposizione carne-spirito in senso cristologico); la costruzione della frase: due participi al genitivo (*genomenou-oristhentos*) coordinati in un parallelismo e con due complementi di origine (dalla discendenza di Davide – dalla resurrezione dei morti), accompagnati da due complementi modali (secondo la carne – secondo lo spirito); l’opposizione del senso del titolo «figlio» nel v. 3a e in 4a, opposizione comunque relativa, nel senso che l’essere “figlio di Davide” (messia) non esclude ma anzi implica l’essere “figlio di Dio”, come mostra la letteratura di Qumran. In tal senso la precisazione “in potenza” va riferita non al “costituito” e quindi all’azione di Dio, ma al titolo “figlio di Dio” e quindi indica una nuova condizione del risorto. Si tratta quindi di una formula bimembre preesistente, costruita su due elementi grammaticalmente uguali: due participi con articolo, due complementi di origine, due complementi modali. Questi due elementi non costituiscono un’antitesi bensì un *climax* (un crescendo) e quindi una progressione nell’itinerario esistenziale più che una contrapposizione. La formula è interessante perché parla della totalità della vita di Gesù alla luce della risurrezione. Manca ogni accenno alla morte, mentre Gesù è considerato secondo la sua dignità messianico-regale. Si tratta di un’impostazione giudeo-cristiana, non lontana dalla sensibilità di Matteo. Lo schema sottostante è quello dell’esaltazione come intronizzazione regale. Tale schema è reperibile in 2Sam 7,12.14, Sal 2,7 e 110,1, ma la formula lo reinterpreta aggiungendovi il titolo *figlio di Dio*, inteso in senso forte. In tal senso si realizza un’opposizione implicita tra Davide e Gesù, in linea con At 2,22-36. Abbiamo dunque una cristologia a due stadi (vita terrena e successiva glorificazione), di cui il più decisivo per la definizione della piena identità di Gesù è la risurrezione. E’ proprio in essa che si realizza pienamente la promessa del Sal 2,7: «Tu sei mio figlio, oggi ti ho generato» (cf. At 13,32-33). La cristologia di questo passo è adozionista nel senso che Gesù, pur essendo figlio da sempre, lo diventa in potenza con la risurrezione.

Gli elementi teologici del brano sono così caratterizzabili: l’esaltazione di Gesù è dovuta a un intervento di Dio, suggerito dal passivo divino (è Dio che intronizza e fa del re messianico il proprio figlio); la contestuale menzione dello Spirito suggerisce una struttura trinitaria dell’evento pasquale, suggerendo l’idea che la condizione del risorto è caratterizzata dalla pienezza dello Spirito di Dio (questa sorta di adozione divina connessa all’investitura pneumatica e alla dichiarazione della figliolanza divina verrà gradualmente retroproiettata al momento del Battesimo e poi al concepimento di Gesù); centrale è la nuova condizione di potenza acquisita dal risorto, da leggere sullo sfondo delle attese messianiche del tempo (cf. Salmi di Salomone 17,37-42, ove si trova l’espressione rivolta al davidide: «Dio lo ha reso forte con uno spirito santo», che è molto vicina al nostro testo). L’accenno allo Spirito di santità[[5]](#footnote-5) significa che con la risurrezione Gesù è posto in una condizione di uguaglianza soteriologica con Dio stesso (è la stessa idea espressa da Apocalisse 5,6 con l’immagine dell’insediamento dell’Agnello sul trono di Dio). Lo Spirito connota sia la qualità dell’intervento divino sia la nuova dimensione gloriosa di Cristo. Già Is 11,2 parlava di uno Spirito di forza che riposa sul rampollo di Iesse. Questa nuova condizione sottolinea la discontinuità rispetto alla fase terrena, caratterizzata dal nascondimento e dall’impotenza.

(2) *Il kerigma*

La parola greca *kerigma* fu adottata dagli autori neotestamentari, anche se più raramente nella forma sostantiva che in quella verbale (*keryssein*), per indicare un elemento centrale della comunicazione della rivelazione. Il significato letterale del termine ha un’ampiezza che va da “allocuzione” o “discorso rivolto” all’idea di “appello”, “proclamazione” e quindi “annuncio”. Dato il nesso tra salvezza e parola, il kerigma è una parola di salvezza rivolta agli uomini nell’annuncio missionario e come tale è elemento costitutivo dell’evento di salvezza. Il kerigma esprime la pretesa non solo di parlare del vero nome di Dio e nel nome del vero Dio, ma addirittura che Dio stesso parli nell’annuncio kerigmatico, operando la salvezza di chi crede: «Il vangelo… dal quale anche ricevete la salvezza, se lo mantenete nella forma in cui ve l’ho annunciato» (1Cor 15,1-2). In tal senso kerigma dice proclamazione della salvezza come avvento reale del Regno (Mt 4,23; Lc 9,12), significa per l’uomo redenzione (At 8,5; 9,20), grazia (At 20,32) riconciliazione (2Cor 5,19) e verità (Col 1,5). Il kerigma è parola di Cristo, in quanto il *Kyrios* stesso si rende presente come verità attuale nel kerigma, con una forza salvifica di giudizio e giustificazione che dona la vita a chi crede. Il kerigma è un evento in cui si entra in comunione col Signore: «Chi ascolta voi, ascolta me» (Lc 10,16). E’ l’unico Signore che come Gesù di Nazaret ha compiuto la sua opera, come Spirito abita nei suoi e come Signore della gloria viene a giudicare e salvare nel kerigma.

Se questo è il ricco contenuto teologico del kerigma, la sua forma letteraria è riscontrabile nei discorsi missionari degli Atti e in 1Cor 15,3-5. Analizziamo pertanto il contenuto cristologico di questi due esempi di kerigma originario.

7. Nei *discorsi missionari* contenuti in Atti 2-5 è possibile ritrovare una forma arcaica di cristologia, connessa al kerigma primitivo (At 2,22-36; 3,12-26; 4,8-12 e 24-30; 5,29-32). E’ possibile infatti che il redattore finale degli Atti abbia assunto e rielaborato schemi di annuncio missionario primitivi[[6]](#footnote-6), contenenti il kerigma originario. In tal senso la cornice narrativa dei discorsi intende offrire una ricostruzione del contesto in cui ascoltare l’annuncio kerigmatico in modo da sperimentarne tutta la forza.

E’ innegabile che in questi discorsi sia presente una cristologia elementare. Ciò risulta anzitutto dall’assenza di un linguaggio di incarnazione implicante la divinità di Gesù (cf. 2,22: «uomo accreditato da Dio per voi con potenza, prodigi e segni, che Dio operò mediante lui in mezzo a voi»), ma anche dall’assenza di esplicitazioni della dimensione salvifica della morte di Gesù e della sua risurrezione. Queste infatti sono viste rispettivamente come effetto di una cospirazione dei giudei e dei gentili e come rivendicazione e intronizzazione di Gesù da parte di Dio (2,24-36; 5,30-31). Tuttavia, l’inserimento della morte di Gesù all’interno di un prestabilito disegno di Dio (2,23; 3,18; 4,28) le conferisce una particolare valenza soteriologica, che permette di superare lo scandalo da essa suscitato.

Confermano l’originalità della cristologia dei discorsi alcuni titoli cristologici unici. Anzitutto Gesù è definito *«Pais Theou»* (3,13.26; 4,27.30), che può essere tradotto sia come “servo” che come “figlio”. Il richiamo a Is 53,13 è rintracciabile chiaramente solo in At 3,13 (“Dio glorificò il suo servo Gesù”), ma la designazione di “servo di Dio” va intesa anche nel rimando ai profeti (Is 20,3; Ger 42,35) e ad Abramo (Gen 18,3.5), nonché a Davide (At 4,25). Forse il senso è quello messianico-regale. Un altro titolo esclusivo è quello di *«santo e giusto»* (At 3,14; 4,27.30; 7,52), di cui il secondo ha anche valenza messianica nell’ambito del giudaismo del tempo (*1Enoch* 38,2: «Quando apparirà il Giusto al cospetto dei giusti»). Tale titolo indica una particolare condizione di vicinanza a Dio e un destino di sofferenza da parte dei malvagi, da cui riscatta la fedeltà di Dio. Un terzo titolo è *«guida alla vita»* (At 3,15), nel senso che il risorto è colui che inizia, origina una vita nuova, in cui introduce i suoi discepoli (in tal senso At 2,28 cita Sal 15,11 LXX).

In At 2,36, a conclusione del suo primo discorso, Pietro chiede di riconoscere che il crocifisso è stato costituito da Dio mediante la risurrezione come «Signore e Cristo». Il tipo di cristologia sottintesa rimanda chiaramente a Rm 1,3-4, cioè a una cristologia dell’intronizzazione regale (Sal 2,7; 110,1). Manca però il titolo “figlio”, mentre vengono uniti i titoli “Signore e Cristo”, a partire probabilmente dal Sal 2,2 (ove si noti che nel Salmo i titoli Cristo e Signore si riferiscono uno al re e l’altro a Dio, mentre qui sono unificati nel riferimento a Gesù risorto). Il tono di contrasto dell’affermazione sottolinea il superamento delle sofferenza e quindi il valore di conferma divina della pretesa di Gesù. Interessante è l’attribuzione al crocifisso del titolo messianico, cosa inaudita per un giudeo. L’evento di risurrezione ha veramente cambiato la percezione del significato della messianicità. Il titolo “Signore” riceve un significato vicino a quello messianico del “Cristo”, sulla scorta del Sal 110,1, benché non vada sottovalutata la valenza di dignità divina che tale titolo conteneva.

Possiamo raccogliere come conclusione le osservazioni di R. Pesch, *Atti degli Apostoli*, Assisi, Cittadella, 1986, 155-156: «In quanto possiamo contare sull’esistenza prelucana di un discorso tenuto da Pietro il giorno di Pentecoste, si suggerisce pure l’*indagine sulla più antica cristologia* in esso contenuta. L’antica tradizione di Mc 8,27-30 conferma che Gesù, accreditato da Dio mediante segni e prodigi, era considerato il Messia. Per i primi testimoni la messianicità di Gesù costituisce il presupposto necessario per la comprensione della sua morte e della logica divina della sua risurrezione, a favore della quale era rinvenibile un punto d’appoggio nel Sal 16,10. Che Gesù potesse essere vinto dalla morte è quindi un *adynaton*, perché contraddirebbe alla fedeltà di Dio nei riguardi del suo Messia, alla fedeltà del Dio dei viventi (Mc 12,27) che non attua la storia in questo mondo a spese dei suoi fedeli. Gesù stesso aveva situato la sua messianicità entro l’orizzonte della messianologia del Figlio dell’uomo (Mc 12,35-37; Lc 12,8s) e il Sal 110,1 (oltre al Sal 8,5-7) ne costituì un importante testo di riferimento. Le apparizioni del risorto intese come visioni che i discepoli ebbero del figlio dell’uomo fornirono poi la spinta decisiva alla formulazione del kerigma della risurrezione e dell’elevazione alla luce del Sal 110,1, che già in tempi antichi può aver influito sull’invocazione di Gesù come Signore. Il titolo di *Kyrios* conferito a Gesù, e che ora impronta tutto il presente discorso di pentecoste tenuto da Pietro, non può essere considerato anacronistico sulle labbra di Pietro. L’invocazione orante *marana tha* (“Vieni Signore nostro”) è già documentata (1Cor 16,22; Ap 22,20) presso la comunità primitiva di lingua ebraica. La tradizione relativa alle apparizioni pasquali parla di proposito del Figlio dell’uomo che è stato visto alla destra di Dio (cfr. 7,55s) come “Signore” (cfr. per es. 1Cor 9,1). Anche il Sal 110,1 potrebbe aver già fornito al cristianesimo giudaico di lingua aramaica l’occasione di far ciò, tanto più che Gesù stesso aveva già chiamato il Messia “Signore di David”. Il fatto poi che il discorso di Pietro assimili il Signore messianico a David che “parlò prevedendo al risurrezione di Gesù” (v. 31) sarebbe stata una cosa assai attendibile. Luca presuppone già quell’evoluzione ulteriore in cui si credeva conferito a Gesù il nome di *Kyrios* (il nome dello stesso Jhwh: cf. Fil 2,9-11) e può pure riferire al Gesù innalzato l’invocazione di *Kyrios*, secondo Giole 3,5 (LXX). Il versetto 36 lascia ancora intravvedere la tradizione accolta da Paolo in Rm 1,3-4, l’antica e documentata cristologia dell’intronizzazione del Messia, risuscitato come figlio dell’uomo e figlio di Dio. Il Gesù accreditato da Dio come Messia non è stato smentito dalla sua crocifissione, ma è stato intronizzato fin dalla sua risurrezione come “Signore e Messia” nella posizione di forza che gli compete, cioè alla destra di Dio. Il “fare” del v. 36 può significare l’azione creatrice della risurrezione e dell’elevazione, come i cristiani, secondo Ef 2,10 sono *poiema* di Dio perché risorti con Cristo e trasferiti in cielo. Concludendo si può ritenere che Luca abbia trasmesso nel discorso di pentecoste di Pietro i tratti essenziali della più antica cristologia».

8. Il *testo kerigmatico* di 1Cor 15,3-5 è una formula di fede che Paolo stesso ha ricevuto e trasmesso ai Corinti. E’ dunque espressione di una tradizione originaria, la cui formulazione risale a un ambiente semitico prepaolino (Antiochia negli anni 30?). La struttura della confessione è impostata su quattro frasi imperniate su altrettanti quattro verbi (morì, fu sepolto, risuscitò, apparve), di cui il secondo e il quarto sono supporti e precisazioni del primo e del terzo. Essi precisano che: è tanto vera la sua morte che fu sepolto, ed è tanto vero il suo ritorno in vita che apparve ai discepoli. La confessione quindi è basata di fatto su due affermazioni principali e antitetiche, l’una concernente la morte e l’altra la risurrezione di Gesù. Siamo rimandati alle omologie verbali doppie di morte-risurrezione, con ampliamento però delle due parti secondo un evidente parallelismo. L’ampliamento aggiunge ai due verbi (morì; è risorto) due complementi esplicativi (per i nostri peccati; il terzo giorno) e un complemento modale ripetuto (secondo le Scritture). Vanno notate però le seguenti modifiche rispetto alle omologie di morte e risurrezione. Rispetto alle formule di morte si precisa qui che morì «per i nostri peccati» (non solo «per noi»), «secondo le Scritture» e «fu sepolto». Rispetto alle formule di risurrezione: il verbo è al perfetto anziché all’aoristo, si omette la precisazione «dai morti», si precisa che avvenne «secondo le Scritture» e «il terzo giorno», si aggiunge un accenno alle apparizioni. Queste precisazioni appaiono come un primo tentativo di articolazione degli eventi in una sequenza narrativa fatta da tre verbi in aoristo e uno al perfetto. Soggetto principale di tale sequenza narrativa è Gesù che muore per i peccati e appare/si fa verdere dai suoi. Gesù però subisce anche l’azione degli uomini, che lo seppelliscono (chiudendolo nella morte), e l’azione antitetica di Dio che lo risuscita.

Le aggiunte precisano il senso dei due eventi centrali: la morte e la risurrezione. *Quanto alla morte* non basta enunciare il fatto ma se ne qualifica il significato salvifico in relazione ai “nostri peccati”. L’espressione implica con ogni probabilità un linguaggio di tipo cultuale-espiatorio. Il senso della proposizione *«hyper»* non è immediatamente evidente: potrebbe esprimere il semplice motivo della morte (a causa di) o il suo scopo purificatore (al fine di, in favore di) o anche una rappresentatività sostitutiva (al posto di). Il senso cultuale della frase lo si ricava dalla contestuale teologia di Paolo, che preferirà l’espressione personalistica «per noi» (Rm 5,8; 8,32; 14,15; 1Cor 1,13; 2Cor 5,14s; Gal 2,20). L’accenno alla sepoltura serve da conferma della morte, ma in quanto presuppone l’agire degli uomini su Gesù richiama la risposta negativa degli uomini al messaggio di Cristo, che viene chiuso nella morte. Questa sfumatura permette di percepire nel verbo successivo («è stato risuscitato») un agire antitetico di Dio, come nel kerigma di Atti. La sequenza «morì e fu sepolto» è ben nota nell’AT come formula indicante la fine di una carriera salvifica o dell’efficacia di una certa figura storica (Gedeone, Gdc 8,32; Aronne, Dt 10,6). La menzione della sepoltura rappresenta dunque un giudizio di valore sulla vicenda di Gesù dal punto di vista strettamente umano: la sua morte apparve come la conclusione della sua “causa”.

*Sul versante della risurrezione* va anzitutto segnalato l’uso del perfetto, anziché dell’aoristo. Il *perfetto* indica un avvenimento passato i cui effetti perdurano nell’oggi. Non si pensa quindi alla risurrezione come a un evento puntuale del passato, come a un avvenimento singolare che anticipa in Gesù la risurrezione dei morti universale. Interessa di più mettere in luce la condizione permanente di vita di Gesù, condizione di possibilità del suo apparire/farsi vedere dai discepoli. La contrapposizione alla sepoltura dice inoltre la risurrezione come evento inatteso e sorprendente di Dio (rispetto all’agire degli uomini) mentre il fatto di essere il superamento di una morte per i peccati ne conferma il valore salvifico-espiatorio. Si sottolinea quindi più la portata salvifica della risurrezione che non la dimensione escatologica-gloriosa. L’espressione *«il terzo giorno»* (come l’analoga «dopo tre giorni») appartiene al linguaggio di esaltazione ed ha valore teologico non cronologico. A partire, infatti, da Osea 6,2 («Dopo due giorni ci ridarà la vita e il terzo giorno ci rialzerà e noi vivremo alla sua presenza») fino al rabbinismo (cf. *Genesi Rabbah* 91,7: «Il Santo, benedetto egli sia, non lascia mai il giusto nella sventura più di tre giorni»), essa esprime soltanto il sicuro intervento di Dio dopo un breve lasso di tempo in favore del giusto sofferente (si veda anche Gen 42,17; Gs 2,16; 2Re 20,5; Est 5,1; Gio 2,1). L’espressione «secondo le Scritture» invece va intesa meno come allusione implicita a qualche passo biblico preciso e più come rimando al volto di Dio che si è manifestato nelle Scritture. La morte e risurrezione sono «secondo le Scritture» nel senso che confermano il volto di Dio che lì si è rivelato.

«Si tratta di un rinvio globale alle Scritture, senza riferire nessun passo specifico… In quanto tale, questo non può che significare l’intenzione di inscrivere gli eventi annunciati all’interno del più generale piano divino di salvezza [cf. anche Lc 24,26]. Si vede bene in questo caso che il punto di partenza del cristianesimo primitivo non sono le Scritture (in base alle quali spiegare gli eventi) ma sono gli eventi stessi (in base ai quali si ricorre alle Scritture). Ma è lecito supporre che la comunità cristiana da cui la formula proviene pensasse comunque a qualche passo biblico particolare. Allora, distinguendo i due centri del credo, possiamo individuare i seguenti sfondi possibili:

- quanto alla morte: il tema dell’agnello pasquale (cfr. Es 12; 1Cor 5,7), la liturgia del *Kippur* (cfr. Lev 16), la figura del Servo di Yhwh (cfr. Is 53), e quella del martire (cfr. 2Mac 7,37.38; 4Mac 1,11; 6,28-29; 17,21-22);

- quanto alla risurrezione: il testo profetico di Osea (6,2), quello del Salmo 16,8-11 (riportato da Luca in bocca a Pietro in At 2,25-28), e quello del Salmo 110,1(“Siedi alla mia destra…”)»[[7]](#footnote-7).

L’accenno alle *apparizioni* conferma la risurrezione. Il passivo con valore riflessivo *«ophthe»* significa l’apparizione improvvisa di qualcosa fino ad allora invisibile (come l’apparizione della terra asciutta che emerge dalle acque il terzo giorno in Gen 1,9 e poi, alla fine del diluvio in 8,5). Il verbo “vedere” è usato nella forma passiva causativa che va tradotta con «si fece vedere a». Queste apparizioni non intendono descrivere le modalità dell’incontro, ma sottolineare il fatto dell’irruzione divina. L’apparizione quindi esprime il presentarsi di Gesà nella forza di Dio, segnato dal suo sigillo e dalla sua gloria. Si tratta dunque di una visibilizzazione di qualcosa di indisponibile alla visione dell’uomo. Le apparizione sono quindi il luogo del riconoscimento e della legittimazione dell’evento irripresentabile della risurrezione. Con esse la risurrezione entra nel campo visibile dei testimoni e costituisce il fondamento della loro missione.

Lo *schema cristologico* sottostante è probabilmente quello del giusto sofferente o del martire (liberato al terzo giorno dalla fedeltà di Dio), che viene esaltato e rivendicato da Dio. Lo schema però è integrato da una componente di tipo espiatorio, derivante in ultima analisi da una prospettiva cultuale-sacrificale. La sofferenza, in questo caso, non è vista solo come un’iniqua oppressione inflitta al giusto, ma anche come un’occasione propizia da lui vissuta per la salvezza di altri, esattamente come avviene nel caso dei martiri.

Il kerigma si presenta come sviluppo e ampliamento dell’omologia verbale. Si tratta di uno sviluppo dottrinale (cristologico e soteriologico) narrativo (sepoltura, apparizioni) e argomentativo (accenno alle Scritture, testimoni delle apparizioni). In particolare l’elemento narrativo svolge l’intelligibilità interna del fatto in una sequenza narrativa di avvenimenti, che ne illumina il senso nel rimando all’azione di Dio testimoniata nella Scritture.

9. Le *formule di missione* (Gal 4,4b-5; Rm 8,3-4; Gv 3,16-17; 1Gv 4,9) presentano termini fissi in un quadro formale stabile: c’è un inviante, un inviato, un invio e uno scopo dell’invio. Costantemente in tali formule d’invio il mandante è Dio (non il Padre), l’inviato è non genericamente il Cristo o il Figlio ma “suo Figlio” o “il Figlio unigenito”. L’invio è sempre esplicitamente finalizzato con *«ina»* (affinché) e diversamente espresso: l’adempimento della giusta richiesta della legge (Rm 8,4), il riscatto dalla legge e l’adozione a figli (Gal 4,5), la salvezza del mondo e non il suo giudizio (Gv 3,17), il possesso della vita (1Gv 4,9), non la perdizione ma la vita del credente (1Gv 3,16). Lo scopo dell’invio è quindi etico-soteriologico: etico in Rm 8,14 e salvifico nelle altre formule. Tipica di Giovanni è l’esplicitazione dell’invio «nel mondo» e l’indicazione del fine in forma negativa (non per…) e in forma positiva (ma per…). Propria di Paolo è la presentazione concreta dell’inviato: «in somiglianza di carne di peccato» (Rm 8,3), «nato da donna, nato sotto la legge» (Gal 4,5). In Galati lo scopo dell’invio è precisato in negativo come liberazione dalla legge (libertà da) e in positivo come adozione a figli (libertà per). Le due dimensioni della liberazione corrispondono alle due dimenioni del mistero dell’inviato: egli è “figlio” ed è “inviato sotto la legge” e pertanto ci riscatta dalla legge e ci offre l’adozione a figli (schema concentrico del brano: *figlio-legge/legge-figli*). La precisazione in positivo sull’adozione a figli permette a Paolo di integrare la formula cristologica con la menzione dell’azione dello Spirito che grida in noi «Abbà, Padre». In tal modo il lettore è aiutato a cogliere le intere dimensioni dell’evento cristologico. La missione dunque svela l’identità filiale dell’inviato mentre ce ne rende partecipi: la salvezza è intesa come partecipazione alla condizione di un soggetto preesistente (mito gnostico del redentore o invio della Sapienza celeste?). In quanto la nostra figliolanza presuppone e rimanda alla filialità originaria dell’inviato, queste formule di missione presuppongono la preesistenza dell’inviato presso il Padre o comunque una relazione speciale tra il Dio inviante e il Figlio suo inviato, che precede la sua apparizione storica e mondana (missione). Nella vicenda dell’inviato siamo noi ad acquisire la condizione filiale, non lui. Le formule di missione possono essere interpretate come «missione del preesistente nell’esistenza mondana» *(Kramer)*. Il modello cristologico sotteso è pertanto un modello discendente (invio del preesistente) con funzione (salvifica) elevante. La salvezza non è connessa alla morte-risurrezione (neppure menzionate) ma alla partecipazione alla condizione dell’inviato-Figlio, venuto tra noi. Le formule di missione rileggono nel suo complesso la vicenda di Gesù a partire dall’iniziativa gratuita di Dio. La cristologia di queste formule coglie dunque in Gesù colui che è legato in modo speciale a Dio per originaria appartenenza filiale (preesistente), l’inviato che partecipa alla nostra condizione terrena-storica-creaturale, il mediatore della liberazione e della partecipazione alla condizione filiale, che egli solo possiede e che egli solo comunica (cristocentrismo).

La cristologia implicita nelle formule di missione è diversamente ripresa e sviluppata da Paolo e da Giovanni.

«Nei due testi di questi tipo (formule di missione: Gal 4,4, Rm 8,3) si possono rilevare tre costanti: (a) essendo Dio l’inviante, si desume un accenno discreto alla preesistenza del Figlio; del resto, i verbi usati sia in Gal 4,4 *(exapostello)* sia in Rm 8,3 *(pempo)* richiamano quelli che si trovano in Sap 9,10.17 dove si chiede l’invio della Sapienza dai cieli; (b) lo scopo dell’invio ha a che fare con la redenzione dalla legge, anche se in Rm 8,3 essa è aggravata dalla sua connessione con il peccato; (c) il risultato è comunque quello di costituire i beneficiari nell’insperata condizione di “figli adottivi” (Gal 4,6, Rm 8,15). Si può supporre che l’impiego del titolo in questi contesti sia la totale fiducia risposta nel “figlio” in quanto tale e quindi nella certezza che egli avrebbe ottenuto l’effetto desiderato»[[8]](#footnote-8).

«L’essenza di Gesù nel nostro vangelo (Giovanni) non si esprime solo nei titoli. Si svela anche e anzitutto nella sua vita e nel suo operato. Entrambi non sono altro che l’evento della volontà di Dio. Ciò significa anzitutto: Dio fa accadere la sua volontà nella storia di Gesù. Dio “manda” (5,36; 11,42; 17,8 ecc.) oppure “dà” (3,16) il Figlio. “Colui che mi ha mandato” diventa addirittura un nome di Dio sulle labbra di Gesù. Gesù sta dinanzi agli uomini quale mandato da Dio e con ciò dono di Dio. Dio infatti gli ha dato anche la sua “opera”, le sue parole e i suoi segni (17,4.7; 5,36)… Nell’agire di Gesù si rivela la *doxa* di Dio…Questo concedersi al Figlio e unirsi al Figlio, e farsi visibile ed efficacemente operante nel Figlio è sempre nuovo evento dell’amore di Dio verso di lui (15,9; 17,23.24.26). In questo modo l’eterno splendore dell’amore eterno di Dio irradia nelle parole e nei segni di questo Gesù e nella sua vita. In altre parole, nella vita e nell’operato di Gesù l’eterno amore di Dio ci viene incontro»[[9]](#footnote-9).

10. Le *formule di consegna* cercano di esprimere il significato della morte di Gesù a partire dall’atto del donare/donarsi che vi è inscritto come il suo segreto più profondo. Possono avere come soggetto Dio (Rm 8,32; Gv 3,16; Rm 4,25) oppure lo stesso Gesù (Gal 1,4; 2,20; Ef 5,2.25; Tt 2,14). La classificazione e la storia della tradizione di queste formule è controversa. L’origine potrebbe rimandare all’idea semitica di una consegna a un evento giudiziale particolarmente penoso e drammatico, come quello della morte in totale abbandono nelle mani del nemico o come quello del tradimento che consegna il giusto, inerme, nelle mani degli empi. Tale idea ebbe un peso rilevante nella storia della passione (Mc 14,10.11.18.21; 15,1.1.0.15: consegna da parte di Giuda, dei Giudei, di Pilato). In questi contesti il senso è attivo e ha come soggetto Giuda o i Giudei o Pilato, Ma compare anche al passivo con soggetto Gesù stesso, che si designa preferibilmente come Figlio dell’uomo (Mc 9,31; 10,33).

Nelle formule di consegna con soggetto Dio il Figlio Gesù appare come oggetto dell’iniziativa divina, qualificato però da una relazione speciale col Dio che lo consegna. L’atto della consegna è espresso assolutamente, senza precisare a chi o a cosa, mentre è specificata la finalità salvifica della consegna. In Rm 8,32 il riferimento che sta sullo sfondo è Gen 22, il sacrificio di Isacco.

«La chiave ermeneutica della donazione di Cristo sulla croce si può considerare fornita da un doppio schema veterotestamentario, dove si mettono in luce due diverse dimensioni dell’amore. L’uno è lo schema dell’offerta di Isacco da parte di Abramo (cf. Gen 22 = la *‘aqedah*): l’amore di obbedienza, esercitato sia dal patriarca nei confronti di Dio sia da Isacco nei confronti di Abramo, diventa in Paolo amore di donazione sia da parte di Dio, che consegna il Figlio (cf. Rm 4,25; 5,8; 8,32), sia da parte di Gesù stesso, soprattutto nei confronti dell’uomo (cf. Gal 2,20; nel Libro delle *Antichità Bibliche* 32,2 Isacco dice: “Che sarebbe successo, se non fossi nato per essere offerto in sacrificio a colui che mi ha fatto?”). A tutto ciò soggiace la categoria di un sacrificio *sui generis*, totalmente informato dall’amore (cf. Filone Al., *Abr.* 196: “Chi offre il solo figlio che ha da amare compie un atto superiore a ogni parola”). L’altro schema è quello dell’esodo: come allora Dio agì sovranamente e liberamente, intervenendo per puro amore verso il suo popolo (cf. Es 15,13: “Guidasti con il tuo favore questo popolo che hai riscattato”; Dt 7,7: “Il Signore si è legato a voi e vi ha scelti… perché il Signore vi ama e perché ha voluto mantenere il giuramento fatto ai vostri Padri”; Is 63,8b-9 LXX: “E divenne per loro una salvezza da ogni tribolazione. Non un inviato né un angelo, ma il Signore stesso li salvò perché li amava e ne aveva compassione; egli li riscattò e li sollevò e li innalzò per tutti i giorni del tempo”), così ora egli, nel Cristo immolato come nuovo agnello pasquale (cf. 1Cor 5,7) è intervenuto “riconciliando a sé il mondo” (2Cor 5,19) con la dimostrazione del “suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi” (Rm 5,8). La morte di Gesù, dunque, fu essenzialmente un atto di amore personale: sia da parte di Dio… sia da parte di Gesù… che si trovano perfettamente fusi insieme (cf. Rm 8,39: “Nessuna creatura potrà mai separarci dall’amore di Dio in Cristo Gesù nostro Signore”)»[[10]](#footnote-10).

Invece Rm 4,25, che contiene forse un mini-inno (parallelismo rigoroso dei due passivi divini), rimanda come sfondo a Is 53,12ss, ossia alla figura del Servo di Jhwh. In tale direzione la preposizione «*dià*» con accusativo dice la causa con una sfumatura finale: a motivo di/in vista di. Con la sua morte e risurrezione Cristo ha tolto i nostri peccati operando la nostra giustificazione. La volontà che Dio ha di far grazia si realizza nella morte espiatrice di Gesù ed è confermata nella sua risurrezione.

Le formule con soggetto cristologico invece sottolineano, nell’associazione del verbo *«agapao»*- amare e *«paradidomi»*-consegnare l’intenzione profonda dell’autoconsegna cristologica, segno di una dedizione incondizionata. Queste formule evidenziano la qualità (amore) e la libertà (autodedizione/autoconsegna) della morte di Gesù. In tal senso cercano di cogliere il cuore di tutta l’esistenza di Gesù e non solo il senso del gesto puntuale della morte. Rileggono quindi la croce nell’esistenza storica di Gesù, intesa come dono di sé a nostro favore. In tal modo il significato della morte di Gesù rimanda al senso della sua vita e questo è letto alla luce della libera disposizione di sé di Gesù stesso e non in relazione a ruoli salvifici precostituiti. La *memoria Jesu* è dunque il referente primario di queste considerazioni cristologiche.

11. Le *formule di kenosi* (2Cor 8,9; 1Cor 9,19ss; 2Cor 5,21; Gv 13,1-15; Fil 2,6-11) presentano la seguente struttura tripartita: una subordinata con participio che esprime una condizione di pienezza e autonomia; una principale all’aoristo, che esprime un libero atto di autoasservimento; una finale, che esprime lo scopo salvifico di arricchimento o incremento. Queste formule riprendono le formule di missione o di consegna, accentuandone la dimensione cristologica, spesso in relazione alla condizione dell’apostolo o alle esigenze della vita cristiana. In evidenza è ancora la libertà di Cristo e la sua scelta rispetto alla condizione originaria di pienezza (preesistenza). Le molte analogie di queste formule con temi e immagini delle *Odi di Salomone*[[11]](#footnote-11) inducono a ipotizzarne un’origine giudeo-cristiana.

Il testo di 2Cor 8,9 presenta dopo l’*hoti* recitativo un parallelismo antitetico: lui ricco si fa povero – voi ricchi ma con la sua povertà. La corrispondenza dei termini nella frase inziale e nella finale aiuta a identificare nella *charis* del Signore nostro Gesù Cristo la povertà che ci rende ricchi: v.9a - soggetto (voi) – verbo (conoscete) oggetto (la *charis*) genitivo (del Signore…) / v. 9c – soggetto (voi) – verbo (arricchiti) – oggetto (*povertà*) – genitivo (di lui/sua). Al centro, in 9b, c’è il cuore cristologico della formula: «essendo ricco, si è fatto povero per voi», ove si riconosce il participio che indica la condizione di partenza, l’aoristo che esprime la libera scelta di Cristo (la cui ragione è prima specificata come carità) e la finalità salvifica (per voi). Il participio presente indica che Cristo rimane ricco, pur scegliendo di essere povero. Infatti la sua povertà diventa fonte di arricchiamento per noi. La scelta espressa all’aoristo indica un evento puntuale, storico, ma non rimanda necessariamente al solo evento della morte di croce, bensì alla globalità della vita di Gesù, intesa come esistenza scelta nella condizione di povertà, rispetto a una ricchezza originaria. L’esito di questa raffinata costruzione letteraria è una triplice antitesi: si fece povero, pur essendo ricco (kenosi); nonostante sia povero può arricchire gli altri (elevazione a una condizione nuova – evento salvifico); arricchisce però mediante la sua povertà (ossia mediante la sua carità-grazia che è la sorgente della scelta del farsi povero).

Le formule di missione, di consegna e di kenosi pongono al centro del kerigma l’attenzione alla *libertà di Gesù*, quella libertà storica del Figlio, che realizza la nostra salvezza manifestando e realizzando tra noi quella donazione di sé che è attuazione dell’amore del Padre. A questo livello il kerigma chiede la narrazione, avendo offerto il principio interpretativo ultimo dell’agire storico di Gesù, còlto nel suo riceversi totalmente da Dio (è il Figlio inviato a realizzare l’amore incondizionato del Padre). La croce riceve la sua intelligibilità dalla vita di Gesù intesa come dono di sé totale, in coerenza con l’amore di Dio.

(3) *L’inno*

Una forma particolare di asserto cristologico, ma molto significativa per la cristianità primitiva, è l’inno. Accanto alla specificità delle forme, del linguaggio e dello stile, caratteristico è l’impiego di particolari modelli e motivi (preesistenza, esaltazione, signoria sulle potenze) e la struttura spesso articolata in una bipartizione dove le due parti si corrispondono reciprocamente (ma Fil 2,6-11, Col 1,15-20, 1Tm 3,16 presentano, secondo alcuni esegeti, uno schema tripartito). L’inno contiene occasionalmene anche elementi omologici, in modo particolarmente evidente Fil 2,10. Può quindi essere concepito in funzione dell’omologia. Per la sua funzione liturgica è imparentato con l’omologia di acclamazione. Il suo *Sitz-im-Leben* è evidentemente la preghiera di lode liturgica, che può essere la liturgia battesimale (Col 1,12-20) o eucaristica o la liturgia della parola. Decisivo è piuttosto il fatto che con questo *Stz-im-Leben* si è prodotto un tipo di tradizione che, anche dal punto di vista del contenuto, possiede un’impronta caratteristica, in quanto nell’inno la realtà escatologica viene anticipata in modo assai più forte che in qualsiasi altra forma di tradizione. Per *M. Hengel* la forma espressiva dell’inno è veicolo privilegiato dello sviluppo e della continuità della cristologia primitiva: l’inno cristologico servì da strumento vivo per il progressivo sviluppo del pensiero cristologico, che comincia con i salmi e finisce con il prologo di Giovanni. Come per Israele vi furono conoscenze esprimibili propriamente solo nella forma dell’inno, così per il cristianesimo primitivo «al di là del contenuto della predicazione, dell’interpretazione scritturistica, al di là del contenuto delle formule di fede espresse in prosa, l’impulso dello Spirito sollecitava ad esprimere qualcosa di nuovo, di più audace e di più grande, nel “canto nuovo” dell’inno cristologico, dal momento che il linguaggio umano, per la sua pesantezza mondana, riesce ad attribuire sempre troppo poco a Dio. Lo Spirito, come già nell’AT con Davide e i profeti, ma anche presso i greci, creò la forma poetica per dire cose iperboliche, non ancora mature nel linguaggio della prosa, che potevano esere espresse solo nella forma di un racconto celebrativo, cantato in un canto carico di divino entusiasmo»[[12]](#footnote-12).

Un possibile elenco di inni cristologici include: Fil 2,6-11; Col 1,15-20; Gv 1,1-18; Ef 2,14-16; 1Pt 3,18-22; 1Tm 3.16; Eb 1,3, a cui si possono aggiungere Lc 1,68-79 e 2,29-32. Prendiamo in considerazione solo due inni inclusi nelle lettere di Paolo: Fil 2 tematizza la vicenda, la storia di Gesù e della sua libertà, mentre in Col 1 è maggiormente a tema la persona di Gesù con il suo ruolo di mediazione salvifica.

12. Fil 2,1-11. Il soggetto cristologico è Cristo Gesù (6), Gesù (10), Gesù Cristo Signore (11). Egli è compreso nella complessità globale della sua persona, della sua opera e della sua relazione con Dio e con gli uomini, nei diversi livelli della sua decisione (nell’eternità/nel tempo), della sua vicenda (kenosi, glorificazione, riconoscimento cosmico finale). Di volta in volta si vedono accentuazioni diverse: in 6-7b prevale il riferimento alla preesistenza come sfondo della kenosi che comprende ad un tempo incarnazione e passione; in 7c-8c Gesù Cristo è contemplato nella sua vicenda mortale, nella sua solidarietà con gli uomini, nella sua obbedienza radicale davanti alla prova della croce; in 9 egli è esaltato da Dio con la sua umanità mortale nella gloria; in 11 si contempla l’esito finale di tutta la sua vicenda di preesistente-umiliato-solidale-servo-paziente-glorificato riconosciuto come Signore. La conclusione della sua vicenda non è un semplice recupero della condizione iniziale: solo alla fine infatti egli è Signore.

(1) Nella prima parte dell’inno (vv. 6-8) vengono presentate due decisioni (ove però l’una è quella storica e l’altra dice la profondità e quindi la condizione di possibilità radicale, in Dio stesso, della decisione storica) di Gesù Cristo in rapporto a due condizioni (delle quali una è originaria e l’altra assunta). La prima decisione è la kenosi rispetto (7a) alla condizione divina di preesistenza; la seconda è l’umiliazione docile fino alla croce, in rapporto alla condizione umana assunta (8). Queste due decisioni con cui Cristo autodispone della sua libertà hanno due sfondi differenti, ma si aprono su una medesima prospettiva ed hanno così uno stesso esito: la kenosi nella forma di servo diventa umiliazione nell’obbedienza alla morte di croce. Le due strofe della prima parte sono così collegate e si sviluppano in crescendo.

La prima strofa descrive il movimento dalla forma di Dio alla forma di servo. La kenosi di Gesù è collocata con ripetuta insistenza sullo sfondo della sua condizione divina, della sua relazione di parità con Dio, di partecipazione alla *«morphé»* (campo di forze) di Dio. Tale relazione implica quella che viene chiamata preesistenza, espressa in modo non tecnico ma sostanziale. Si tratta di una partecipazione alla sfera della vita e della dignità divina, che tuttavia Cristo non valuta come un privilegio da sfruttare a suo vantaggio. Il complesso costituito da questo movimento dalla forma di Dio alla forma di servo ha nel suo insieme qualcosa di singolare: il versetto 6a sottintende un «sempre», il v. 6b implica un «mai», mentre 7ab rimanda a una decisione irrevocabile, posta una volta per tutte. L’espressione linguistica assolutamente originale *«eauton ekénosen»* sigilla questa pregnanza di significati, anche perché specificata da «assumendo la codizione di servo» che fa giungere all’altro estremo della vicenda cristologica. In grande evidenza è la sovrana posizione di Cristo con la sua libertà: colui che dispone di una piena relazione con Dio, interpreta kenoticamente la sua condizione divina autodisponendosi in una condizione servile. La sua prima scelta è ad un tempo storica e metastorica e segna l’intera esistenza di Gesù in chiave di servizio. L’accostamento tra forma divina quale condizione originaria della relazione con Dio e forma di servo quale condizione assunta, deve essere intesa nel senso che la forma di servo diventa una modalità del rapporto con Dio, cosicché nell’originario rapporto di uguaglianza viene inserita una libera autorinuncia. La partecipazione alla medesima condizione divina non viene eliminata, ma mediata dall’assunzione di una nuova differente condizione, che è appunto quella servile. Ne risulta un’associazione singolare, in un unico soggetto, di due estremi e cioè dell’essere in forma divina e dell’assumere la forma di servo. Tale associazione determina una serie di relazioni singolari, prive di analogie e di paralleli, che attraversano l’inno: la relazione sussistente di Gesù con Dio; la sua valutazione e la sua scelta circa il modo di intendere tale relazione; l’assunzione della forma di servo entro la forma di Dio. Infine si noti che in questa parte dell’inno Dio non è soggetto di alcuna azione, benché costituisca il punto di riferimento e la sfera d’essere originaria dell’agire di Gesù. E’ insomma il *terminus a quo* della vicenda, su cui si staglia l’atto libero di Gesù. Si parla di Dio a partire dalla relazione che Gesù ha con lui. E’ il modo cristiano di parlare di Dio. Questo Dio non solo accoglie presso di sé Gesù, partecipe della sua condizione di vita, ma gli lascia anche la sovrana libertà di annientarsi e di assumere la condizione di servo, così che questa venga in contatto con la sua condizione divina. Dio appare come spazio di condivisione di libertà.

La seconda strofa descrive la scelta storica di Gesù di umiliarsi nell’obbedienza fino alla morte di croce, entro la forma di servo, che è precisata a un duplice livello: quello della solidarietà in rapporto alla situazione umana (7cd) e quello della prova propostagli da Dio entro tale condizione (8). Questa seconda scelta si differenzia dalla prima in quanto è esclusivamente intrastorica e in quanto con essa Cristo si adatta alle condizioni dell’umanità assunta e alle circostanze che la determinano, ivi compresa la prova cui il Padre lo sottopone, perché si riveli quel giusto gradito a Dio per la sua assoluta obbedienza. Così, mentre la prima strofa insiste sul grandioso contrasto tra colui che possiede l’essere nella forma di Dio e che, annientandosi, assume la forma di servo, la seconda strofa, invece, insiste direttamente su ciò che è diventato con la sua kenosi, ossia sulla condizione di anonimato, provvisorietà, mortalità, obbrobrio, compenetrata dall’obbedienza fino in fondo. La seconda strofa sviluppa quindi la vicenda cristologica intrinseca alla forma di servo, su cui si era chiusa la prima, descrivendola nel suo effettivo manifestarsi e attuarsi. L’autospogliazione di Gesù, descritta sinteticamente nella sua assoluta singolarità, viene ora descritta in base alla tipologia umana universale (Gesù è uno dei tanti che, come tutti gli uomini, devono essere messi alla prova e passare attraverso l’umiliazione) e rivela così le sue dimensioni inclusive: Gesù nel suo agire è l’unico, ma anche il solidale e l’obbediente. L’assolutezza di Gesù si mostra nel tradursi e nell’adattarsi della forma di Dio nella forma di servo in un’obbedienza progressiva, culminante nella morte di croce. Questo vertice della docilità a Dio e della solidarietà con l’uomo risignifica in modo nuovo la relazione con Dio (è la morte del maledetto da Dio) e con gli uomini (è una condanna). In quanto presentata come una morte di croce, infatti, l’obbedienza a Dio contiene il paradosso di un’adesione a Lui realizzata in una morte che dice maledizione, separazione da Dio e quindi abbandono. L’obbedienza di Gesù appare nella sua radicalità: cerca infatti la volontà di Dio proprio laddove Dio è considerato assente e introvabile, cioè nella condizione dell’uomo abbandonato e respinto da Lui. La forma di servo assunta entro la forma divina è quella della condizione più lontana da Dio, cioè dalla condizione originaria di Gesù. Ma anche la solidarietà con gli uomini ha un esito paradossale, poiché termina nell’essere respinto e condannato da loro. L’obbedienza a Dio e la solidarietà con gli uomini si realizzano in modo paradossale, *sub contrario*. Ne emerge la singolarità della vicenda di Gesù, la cui relazione con Dio ridetermina le altre relazioni in modo nuovo e apre una domanda radicale a partire dall’esito paradossale della sua obbedienza e solidarietà: come intepretare questa fine?

*La cristologia di questa prima parte è analoga a quella delle formule di missione e di consegna, il cui soggetto è solitamente indicato come Figlio*. Siamo dunque in presenza di un modello cristologico del Figlio preesistente, che si consegna alla condizione umana in vista di un fine salvifico.

(2) Anche la seconda parte dell’inno (vv. 9-11) si divide in due strofe. La terza strofa (9) è segnata dalla grande svolta con cui l’azione di Dio balza in primo piano, raggiungendo il massimo di intensità. E’ lui che prende l’iniziativa (è soggetto grammaticale), decidendo l’esito (sospeso e interrogativo) di tutta la vicenda (paradossale). In una sequenza molto rapida e compatta l’azione di Dio è presentata come reazione attiva e gioiosa alla kenosi e obbedienza di Gesù, a cui dimostra di attribuire un significato immenso dal momento che esse sono il motivo di un’esaltazione straordinaria. Dio è colui presso il quale la kenosi di Gesù ha valore assoluto. Il suo apprezzamento si esprime non solo nell’esaltare il preesistente giusto umiliato, ma anche nel conferirgli la signoria assoluta. Dio è colui che vuole Cristo Gesù come Signore al di sopra di ogni cosa e che in lui concentra la sua grazia e la sua potenza, fondandone la singolarità assoluta.

Nella quarta strofa infine questo Dio si manifesta nella sua identità definitiva e precisamente: da un lato Dio è colui per il quale l’esaltazione di Cristo ha come fine la sottomissione di tutto il creato (11): Dio vuole che l’obbediente da lui glorificato riceva l’obbedienza da ogni creatura. Se Dio esalta Cristo lo fa in attesa del riconoscimento cosmico di quella Signoria con cui Gesù è stato glorificato dal Padre in forza della kenosi liberamente scelta. D’altro lato Dio appare come Padre, a lode del quale è realizzata la confessione di fede nella Signoria di Gesù Cristo. Egli è quindi il *terminus ad quem* di tutta la vicenda cristologica, la quale sbocca in un’omologia proclamata a lode e gloria del Padre. Tutta la vicenda dell’inno ha dunque una funzione ultimamente teologica: quella di rivelare il Padre e di glorificarlo. Si tratta di una paternità da intendere in rapporto a Cristo e quindi di una paternità unica e singolare. Ma è anche una paternità universale in quanto, proprio attraverso la professione di fede in Cristo umiliato e glorificato, cioè mediante l’obbedienza del creato all’obbediente per eccellenza, ogni creatura perviene alla glorificazione del Padre. La paternità singolare ed esclusiva di Dio in Cristo, Servo e Signore, è in funzione dell’unanime e universale riconoscimento di Dio Padre, che solo nella kenosi-glorificazione di Gesù può essere riconosciuto come tale.

In conclusione possiamo sottolineare i seguenti tratti. Riguardo alla cristologia si possono riconoscere due modelli accostati: la cristologia del Figlio preesistente che discende nella kenosi e si umilia fino alla morte di croce (cristologia alta e discendente) e la cristologia dell’esaltazione del *Kyrios*, vicina al modello di Atti 2 (anche nell’antitesi tra la sorte umiliata di Gesù e la risposta glorificante di Dio) o di Rm 1,3-4 dell’intronizzazione regale-messianica universale. Il mistero del Figlio, sullo sfondo, unifica le due cristologie come la loro radice profonda. L’inno è inoltre uno splendido esempio di equilibrio tra cristocentrismo e teocentrismo, intese come dimensioni indissolubili e mai alternative: il mistero di Dio è il dato originario, il punto di partenza e il termine d’arrivo, il fine di tutto, ma la glorificazione di Dio come Padre è realizzata proprio grazie alla vicenda di kenosi ed esaltazione di Gesù Cristo, che rimane il centro del discorso. Infine le implicazioni antropologiche sono rilevabili a tre livelli: nel modello del giusto-servo umiliato/esaltato a motivo della sua radicale obbedienza, nell’accenno alla condizione mortale e fragile dell’uomo (condizione di servo), e infine nell’idea che il vero fine che unifica il creato è la glorificazione di Dio come Padre, pienamente realizzata nel riconoscimento della Signoria di Gesù Cristo.

13. Col 1,15-20. Dividiamo l’inno in tre strofe concentriche: A (15-16e) B (16f-18a) A’ (18b-20c). Le strofe in parallelismo A e A’ presentano la stessa struttura sintattica: una proposizione relativa *(hos)* con il Figlio come soggetto di attribuzioni e di primato sulle creature (15ab e 18bc), in cui si afferma la singolarità qualitativa della persona (al presente); una causale esplicativa *(hoti)* con l’azione divina diretta (o con passivo teologico) che ha come termine il «tutto» (16a e 19.20), ove si afferma la singolarità della mediazione cristologica; lista degli elementi celesti o terreni su cui opera la mediazione cristologica e la sua eminenza (16b-e e 20c). Nella strofa centrale si nota un parallelismo alternato (xyx’y’) tra la dipendenza radicale di tutto dal Figlio (espressa al perfetto) nei vv. 16f e 17b (xx’) e il primato del Figlio (espresso al presente) nei vv. 17a e 18a (yy’).

I titoli senza articolo al presente (atemporale) dicono le qualità assolute inerenti al Figlio: il titolo «immagine del Dio invisibile» si riferisce alla Sapienza (Sap 2,23; 7,25-26; Sir 17,3) più che a Gen 1,26 (la sapienza infatti è in posizione filiale secondo Prov 8) e va inteso non solo in senso funzionale (rivelazione e signoria) ma anche personale rispetto a Dio; «primogenito su ogni creatura» (15b) e «primogenito dai morti» (18b) dicono che il Figlio è collocato in una duplice posizione regale, a livello protologico ed escatologico; le frasi causali dicono il Figlio come luogo di mediazione, come figura esemplare («in lui» 16a e 19), come strumento («per mezzo di lui» 20ab), come fine («in vista di lui» 20a) dell’azione creatrice (I strofa) e riconciliatrice (III strofa) del Padre. Egli è l’unico mediatore della pienezza del Padre, non solo mediante una mediazione operativo-strumentale, ma assolutamente sacrificale e personale. In tal senso è luogo, strumento e fine della riconciliazione di tutte le cose che dà accesso alla pienezza divina.

La strofa centrale è il perno dell’inno: vi si proclama la signoria assoluta del Figlio sul cosmo e sulla Chiesa, il suo ruolo causale, strumentale, finale e coesivo sul *«ta panta»* (non è tanto Lui a essere in tutte le cose, ma è il tutto che sussiste in Lui). Il ruolo della Chiesa è funzionale all’espansione verso la riconciliazione universale.

La punta dell’inno non è sull’agire ma sull’essere di Cristo: si tratta di un inno descrittivo della singolarità della persona del Figlio più che narrativo di un evento salvifico centrale. L’essere del Figlio è còlto nella sua posizione di mediatore assoluto ed unico, onnipresente a tutta la creazione e alla storia della salvezza. La cristologia dell’inno sottolinea dunque l’unicità di Cristo rispetto a tutto il creato, l’universalità del suo riferimento per gli esseri creati, la totalità della sua mediazione creatrice e salvifica, ad un tempo causa e fine di tutta la creazione e della salvezza; l’anteriorità di Cristo rispetto al creato (primogenito; prima di tutte le cose; principio); l’eccellenza di Cristo (v. 18: colui che primeggia), il carattere di compimento definitivo della relazione creatrice e salvatrice di Dio col creato. Questi elementi mettono in evidenza l’unicità singolare della relazione del Figlio con Dio e con la sua azione creatrice e salvifica e quindi implicano un’idea forte di preesistenza attiva e fondante.

Per analizzare il senso dei titoli cristologici dell’inno, facciamo una distinzione tra attributi e funzioni, valutandone separatamente signifcato e origine.

*Gli attributi*. «Immagine di Dio» è già stato impiegato come titolo cristologico in 2Cor 4,4, ma ora esso assume una coloritura nuova a motivo dei richiami sapienziali suggeriti dal contesto creazionale (per cui si esclude un rimando a Gen 1,26). In tal senso si possono addurre in parallelo due passi chiarificatori. Nell’uno (Sap 7,26), la celebrazione della sapienza come “immagine della bontà di Dio” fa parte di una serie di definizioni encomiastiche, presenti nei versetti 25-29: una emanazione della potenza di Dio, un effluvio della sua gloria, un riflesso della luce perenne, uno specchio senza macchia dell’attività di Dio; in 8,6 essa è esplicitamente detta *technìtes*, artefice, e in 9,9 si dichiara che essa era presente (*parousa*) quando Dio creava il mondo. Nell’altro passo (Filone, *Leg. Alleg*., 1,43.44) si legge: «La sapienza ha dei nomi molteplici, poiché egli l’ha chiamata “principio” e “immagine” e “visione di Dio”; di essa, in quanto archetipo, è imitazione la sapienza terrena… Ma il mondo intero non sarebbe un luogo e un soggiorno degno di Dio, poiché egli stesso è il suo proprio luogo ed egli è riempito di se stesso ed egli è sufficiente a se stesso; le altre cose, essendo povere e solitarie e vuote, le riempie e le contiene lui, ma egli non è contenuto da nient’altro, essendo lui l’uno e il tutto». In questo contesto, definire Cristo come immagine di Dio significa esprimere una funzione mediatrice, che approssima al creato il Dio trascendente e inaccessibile, rendendolo in qualche modo visibile e percepibile, senza suggerire con ciò che essa faccia parte delle cose create.

«Primogenito di ogni creatura» o letteralmente «generato per primo». Il titolo pone la questione se Cristo vada ritenuto una parte della creazione, sia pure come la prima delle creature, oppure se debba essere considerato come anteriore ad essa e fuori serie. La stessa ambiguità interpretativa si trova in 17a ove si dice «egli è prima di ogni cosa»: si intende affermare solo la preminenza di Cristo su tutte le cose oppure anche la sua preesistenza? Induce a preferire la seconda ipotesi un duplice fatto: anzitutto il fatto che il titolo primogenito include l’idea di una “generazione” che nella letteratura biblica non è mai applicata alle creature in quanto tali, poiché suppone un rapporto speciale con Dio che il cosmo non ha; l’altra riguarda il fatto che la preminenza e la preesistenza sono intrecciate saldamente nel contesto del discorso e, anziché escludersi, si implicano a vicenda, poiché il Cristo è prima di tutte le cose in quanto generato da Dio e proprio questa generazione lo colloca in una posizione qualitativamente diversa dalle creature, mentre la sua preminenza rivela la relazione speciale con Dio.

«Capo-principio-pienezza» (18-19) esprimono una prospettiva più soteriologica in una complessa articolazione tra Cristo-cosmo-Chiesa. «Capo» della chiesa significa che nessuna delle potenze celesti può rivendicare una qualche autorità sul corpo dei credenti, i quali dunque non aderiscono ad altri se non a Cristo. «Principio» va probabilmente unito al seguente «primogenito dei morti» a indicare che Cristo non è semplicemente l’inizio di una catena, ma anche e soprattutto un vertice eminente, di cui appunto si dichiara che deve essere “primo in tutto”. Egli, infatti, propriamente non è parte della chiesa ma è sopra di essa o comunque è suo responsabile che la innerva e la vivifica (cf. Col 2,9). La frase sulla «pienezza» che abita in lui si interpreterà al meglio richiamando affermazioni analoghe dell’AT, dove si parla dell’abitazione di Dio nel Tempio di Gerusalemme. Ma la pienezza in questione non è tanto quella della divinità, quanto piuttosto quell’insieme di grazia e di potenza vivificante di cui il Cristo risorto dispone per santificare la chiesa e il mondo.

*Le funzioni*. I seguenti titoli riguardano le relazioni di Cristo con noi e col mondo, relazioni che sono espresse da quattro funzioni: la causalità esemplare (16a), la causalità finale (16b), il principio di coesione interna (17b) e di riconciliazione universale (20).

«In lui tutto è stato creato». Quest’affermazione è incentrata sul complemento “in lui”, dove la proposizione “in” non è riducibile a un semplice significato strumentale (per mezzo di). Infatti le tre preposioni «*ek, dià, eis*» sono chiaramente distinte nel v. 16 e ognuna conserva il suo senso specifico: mentre la seconda esprime una causalità strumentale e la terza lo scopo dell’azione, la prima suggerisce l’idea che l’attività creatrice di Dio (espressa dal passivo divino) è stata impregnata dalla presenza del Figlio, a lui associato come fattore unificante. Il nostro passo si differenzia perciò da 1Cor 8,6, dove le funzioni di Dio e del Signore Gesù Cristo sono tenute distinte nella creazione delle cose: al primo si collegano le due proposizioni *ek* e *eis* (origine e scopo), mentre al secondo la sola preposizione *dià* (strumentalità-mediazione). Manca dunque l’idea espressa qui dalla prepozione *“en”*. Uno sfondo per comprendere questa funzione lo offre di nuovo la letteratura sapienziale. Il Sal 104,24 recita: «Tutto hai fatto in sapienza (*en sophia*)», dove l’espressione non dice solo che Dio ha fatto tutto sapientemente, ma pure che egli ha operato servendosi della sapienza come di uno strumento necessario, come si legge in Pro 3,19 e in 8,30.

«In lui tutto sussiste». Quest’affermazione precisa che il creato, oltre ad essere segnato dal riferimento a Cristo nella sua origine, lo è anche nella sua attualità. La sua spiegazione, oltre che dai testi della tradizione sapienziale come Sir 43,26 («Con la sua parola tutte le cose sono tenute insieme») e Sap 1,7 («Lo spirito abbraccia ogni cosa»), viene anche da una diffusa concezione stoica e platonica riguardo all’unità del cosmo, passata nel giudaismo ellenistico. Cristo è elemento coesivo dell’universo.

«Mediante lui sono riconciliate tutte le cose». Il ruolo di Cristo non riguarda solo la creazione ma anche la redenzione, che però qui è reinterpretata in un orizzonte cosmico più che antropologico. Il verbo «pacificare» indica che non si tratta di salvare la creazione dalla sua caducità (Rm 8,18-23), ma di superare una situazione di inimicizia che si è venuta a creare, una sorta di alienazione/separazione che segna l’universo intero. Anche Filone conosce una funzione salvifica in cui Dio si fa garante e operatore di una pace cosmica. Sembra quasi che venga qui estesa a livello cosmico la pacificazione tra Giudei e Gentili contemplata in Ef 2,14-18, anche se qui non sono specificati i *partners* della riconciliazione (gli esseri terrestri e celesti; diversi gruppi all’interno dei due ordini terreno e celeste oppure gli esseri terrestri e celesti da un lato e Dio dall’altro?). Forse l’intento dell’inno è semplicemente quello di affermare la portata universale dell’opera redentrice di Cristo, che si estende all’intero ambito dell’esistenza cosmica.

Lo sfondo della cristologia dell’inno è dunque la riflessione sapienziale, che aiuta a identifcare il ruolo cosmico di Cristo e la sua preesistenza. Non si può però dire che Cristo sia semplicemente identificato con la Sapienza, in quanto essa non è mai pensata come realtà uguale a Dio e in tal senso non permette di comprendere l’elemento caratterizzante la fede cristologica neotestamentaria[[13]](#footnote-13).

1.2. *La legge di sviluppo e il contenuto cristologico delle omologie*

Il *perfezionamento* dell’omologia rappresenta in complesso un’interpretazione esauriente della semplice omologia fondamentale nella direzione di uno sviluppo dottrinale. Ciò presuppone che l’omologia iniziale abbia còlto l'evento cristologico nella pienezza della sua sostanza, racchiudendolo in sé nella sua essenza (Rm 6,1; 1 Cor 15,3-5; Gal 1,4).

L’ampliamento assunse varie forme: aggiunta di nuovi misteri (elevazione e giudizio: 1 Pt 4,5; Ef 1,20); concentrazione degli eventi salvifici (1 Pt 3,18ss); fusione di varie omologie (nominali e verbali: At 17,3; 1 Tm 2,5s); unione di dichiarazioni su Crito con quelle su Dio (1 Tm 6,12-13). In tutte queste forme l’omologia mostra un’innata tendenza al perfezionamento, per influsso di vari fattori.

Se queste sono le fonti del credo cristologico più antico, benché ricostruite frammentariamente, possiamo metterne in luce il *contenuto dottrinale-cristologico*.

 (1) Le più antiche formule di fede della Chiesa si rivelano ampiamente cristologiche. Ciò si verifica non per il fatto che le affermazioni su Dio fossero soltanto implicazioni della fede in Cristo, ma perché Dio come creatore non aveva bisogno di nuove dichiarazioni, bensì bastava che fosse indicato come Colui che si rivela in Gesù Cristo (Rm 3,30; 1 Cor 8,6). L’unico vero Dio dei giudei e di tutti i popoli, il Creatore, viene confessato come il “Padre nostro”, poiché è il Dio che si manifesta in Gesù Cristo, resuscitandolo dai morti.

 (2) *La selezione dei titoli*. Il credo cristologico parla direttamente o indirettamente della persona di Gesù. A Gesù vengono assegnati certi titoli di sovranità, sotto forma di acclamazioni o di frasi predicative. Si deve notare che nelle confessioni iniziali compaiono solo pochi titoli di sovranità, intesi come espressione valida e duratura della conoscenza di fede comune, ufficiale e vincolante. Insomma, si verificò *un processo di selezione*. Il kerigma cristologico conteneva molti titoli: *didaskalos*, profeta, sommo sacerdote, giusto, santo, re, figlio dell'uomo, nuovo Adamo, salvatore... Pochi di questi titoli entrano nell’omologia, che seleziona alcuni titoli essenziali, ritenuti capaci di esprimere la sostanza del mistero. Si tratta di tre titoli di sovranità: *Cristo, Kyrios, Figlio di Dio*.

Vediamo cosa significano questi titoli nelle omologie e quindi la loro portata nella fede confessante della Chiesa (interessa meno qui l’origine e il significato primitivo).

Il *titolo Christos*. Questa designazione regale, nella misura in cui essa è ancora propriamente tale e non è soltanto un nome, ha ricevuto un significato cristiano nei confronti del Messia giudaico. E’ rimasto il significato formale di «colui che apporta la salvezza completa in senso escatologico». Costui è Gesù. Nelle lettere paoline il titolo Cristo (o il Cristo) è spesso utilizzato in frasi che parlano della morte di Gesù per noi (1Cor 15,3; Rom 5,6.8; 14,15; 1Cor 8,11). In tal modo viene qualificato il morire di Gesù. Diverso è il caso delle formule composte «morto e risorto», in cui la formula caratterizza il Cristo (Rom 14,9). Gli atti salvifici fanno di Gesù il Cristo (cristiano), con la qual cosa essi stessi a loro volta vengono in luce come eventi escatologici (si veda 1 Pt 1,20; 2,21; 3,18). Anche in Luca si può riconoscere la medesima “cristianizzazione” del titolo messianico. In At 18,5 e 18,28 (ma anche 5,42, 9,22) si afferma esplicitamente che Gesù è il Cristo, mentre in At 24,26 si precisa che il Messia è colui che soffre ed entra nella gloria mediante la sua sofferenza. Questo è il modo di essere Messia di Gesù. Analogamente in At 17,3 (e 26,23) si confessa che Gesù è il Cristo in quanto è colui che “doveva” soffrire e risuscitare dai morti. Il titolo “Cristo” indica quindi il perfezionatore della salvezza, ma costui è precisamente colui che è morto e risorto e quindi Gesù. Il titolo diventa una sigla escatologica per dire il Crocifisso e Risorto e in tal modo tende a diventare un nome (At 2,31; 8,5.35; 10,36; 24,24). In questa direzione il titolo “Cristo” viene equiparato al titolo “Figlio di Dio” (At 9,20.22) come pure al titolo “kyrios” (At 2,32.36). Nell’interpretazione paolina e lucana (ma anche in quella giovannea) le formule di fede che confessano Gesù come il Cristo-Messia intendono il titolo nel senso formale dell’indicazione del portatore escatologico della salvezza, la cui natura è descritta sufficientemente solo nel contesto intero della formula omologica oppure rimanda ad altre formule di fede. Il titolo non offriva ulteriori possibilità di sviluppo e tende perciò a diventare nome o appellativo di Gesù. Come nome esso compare nelle formule di morte, apportando all’evento scandaloso della croce un indizio del senso salvifico dell’evento e quindi una prima interpretazione, analogamente all’espressione «per noi».

Il *titolo kyrios*. Secondo At 2,36 Gesù è il *kyrios* in quanto è il crocifisso che Dio risvegliò dai morti. La stessa cosa si dice in Rm 14,9. Anche l’acclamazione delle potenze in Fil 2,11 ha lo scopo di confessare il Gesù umiliatosi per noi fino alla morte e innalzato da Dio, come *kyrios*. Come tale, Gesù è il *kyrios*, il solo Signore, accanto all’unico Dio (1 Cor 8,6). Con questa formula viene dunque implicitamente confessata la dignità divina di Gesù. L’attribuzione al *Kyrios* della potenza-signoria universale di Dio è una spiegazione appropriata del senso dell’acclamazione: il *kyrios* è il *patokrator*, il Signore delle potenze (1Pt 3,18-22; Col, 1,15-20). In questa linea emerge l’idea dell’epifania escatologica (1Tm 6,13s), ma soprattutto l’esperienza della sua signoria sulla Chiesa, nella quale è presente con la sua parola (At 11,20; 2Cor 4,5; 1Ts 4,15), col suo nome (At 9,14.21; 22,16; 1Cor 1,2), i suoi doni carismatici (1Cor 12,5). E’ il *kyrios* a cui la comunità acclama e si sottomette, invocandone il ritorno come giudice o celebrandone la presenza gloriosa nel culto *(maranathà)*. Se dunque nella confessione di Gesù come Cristo si pensa a colui che Dio ha costituito, mediante la morte e il risveglio, come apportatore escatologico di salvezza, il titolo *kyrios* volge lo sguardo verso il Gesù morto e risvegliato, considerandolo come l’unico ed effettivo Signore divino sulle potenze del mondo, al quale – come colui che è presente nella sua Chiesa – i credenti nelle loro assemblee si sottomettono. La natura della persona di Gesù è messa in luce più chiaramente.

Il *titolo «Figlio di Dio»*. E’ a questo titolo che va riconosciuto un certo “primato” nella capacità di esprimere il mistero della persona di Gesù, sia a livello delle sue funzioni, come pure a livello del suo essere. Nell’omologia di Rm 1,3.4 si è visto infatti che tale titolo si riferisce sia all’insediamento, sia alla posizione di Gesù come Figlio di Dio in potenza con la risurrezione, come Signore esaltato, capace di santificare mediante lo Spirito. Ciò in una prospettiva di compimento storico-salvifico delle promesse davidiche secondo la linea del messianismo regale. Appare chiaro che il titolo “Figlio” racchiude in sé il senso della cristologia e della kyriologia, comprendo l’ambito della cristologia messianica dell’esaltazione (di tipo ascendente). D’altra parte questo titolo ricorre nelle formule di consegna e di missione, che interpretano l’ingresso del preesistente nell’esistenza modana come evento di salvezza. Il Figlio è il preesistente mandato e consegnato per noi. Uso e significato del titolo Figlio così inteso vengono probabilmente dal cristianesimo giudeo-ellenistico. E’ caratteristico della cristologia del “Figlio” il fatto di non avere di mira un particolare atto salvifico, ma di tentare un abbozzo sintetico e speculativo del significato della vicenda di Gesù, con categorie cosmologiche più complessive, inclusive della preesistenza. Questo titolo offre la possibilità di dire contemporaneamente la relazione singolare di preesistenza di Gesù a Dio, in prospettiva però chiaramente salvifica, e l’autocomunicazione di Dio all’uomo. Il contenuto di questo titolo è presente implicitamente in Fil 2 e in Col 1, ove peraltro non compare. In Fil 2 è presente nella fusione del modello del preesistente inviato della prima parte col modello dell’esaltazione del *kyrios* della seconda, mentre in Col 1 è evocato nell’idea del “primogenito” di ogni creatura e dei risorti. La duttilità del titolo è tanto accentuata che lo si ritrova in un contesto escatologico come quello di 1Ts 1,10, unitamente a una formula di risurrezione, dove in pratica gioca lo stesso ruolo della formula “Figlio dell’uomo”. Anche nella tradizione giovannea questo titolo assumerà un ruolo determinante, in quanto con esso l’evangelista trova la possibilità di esprimere il rapporto di Gesù con Dio e di Dio con Gesù come anche la relazione di Gesù con gli uomini e degli uomini con lui e con Dio, ma soprattutto offre la possibilità di rappresentare l’essere e l’agire di Gesù come l’essere del rivelatore che è la Parola di Dio e che è riferito a Dio. Per quanto riguarda l’omologia è innegabile che questo titolo sia quello che esprime l’essere di Gesù nel modo più ricco: dal senso messianico iniziale, che esprime il messianismo celeste ottenuto con la risurrezione, giunge a precisare l’essere speciale del mediatore definitivo tra Dio e gli uominhi, che è tale non solo per il suo operare, ma anche per la sua stessa natura e dignità. E’ aperta la via all’identificazione del Figlio di Dio in senso ontologico.

 (3) *La pasqua come punto focale dello sviluppo cristologico*. L’intenzione di dire la verità della persona di Gesù rimanda al mistero pasquale e questo è narrato per dire la verità di Gesù (intreccio tra l’evento pasquale e il senso della singolare persona di Gesù). I titoli selezionati vogliono caratterizzare la persona di Gesù nella sua essenza: ora, la Pasqua resta il punto focale di questo progetto cristologico. D’altra parte l'intenzione di far comprendere la persona di Gesù è riconoscibile anche nelle formule che stabiliscono l’evento di salvezza compiutosi in Cristo. L'evento salvifico è variamente caratterizzato: (a) Gesù Cristo è conosciuto in precedenza da Dio (1 Pt 1,20; Ef 1); (b) Dio lo ha sacrificato per noi (Rm 8,32; Gv 3,16) e a causa dei nostri peccati (Rm 4,25); (c) Dio lo ha risvegliato (1Ts 1,10) e innalzato (Fil 2,9). Queste diverse formule portano l’attenzione su alcuni eventi, in un accordo sostanziale. Nelle varie formulazioni dell’evento salvifico ritornano sempre le medesime affermazioni, il cui nucleo ideale si trova nelle frasi sulla morte e il risveglio (queste frasi colgono l’essenza dell’evento cristologico, che si riflette nella risposta credente alle apparizioni). A partire da qui esse si rivolgono all’indietro: missione e dono di sé, nascita, preesistenza; e in avanti: esaltazione, parusia, epifania. L’intenzione di dire correttamente il mistero di Cristo e della sua singolarissima persona non prescinde mai dal riferimento, più o meno diretto, all’evento salvifico centrale (morte e resurrezione) e alla sequenza degli eventi che lo precedono e lo seguono. La pasqua di Gesù è al centro di un movimento retrospettivo e prospettico. Da ciò risulta: in primo luogo, che la duplice formula della morte e del risveglio di Gesù Cristo abbraccia e implicitamente contiene la totalità dell’evento salvifico; in secondo luogo, che partendo dalla morte e dal risveglio di Gesù Cristo diventano oggetto di argomentazione tanto le formule di fede nominali quanto quelle verbali; in terzo luogo, poiché la formula-nucleo parla di azioni di Dio, ne deriva che anche nelle frasi più elaborate si intende confessare Dio. Questo sviluppo retrospettivo e prospettico si ritrova anche negli inni cristologici, che raccolgono elementi del pensiero mitico, come strumenti espressivi della singolarità assoluta della figura cristologica. Gli elementi mitici sono resi funzionali ad esprimere l’evento-persona di Gesù, nella sua originalità e indeducibilità. Non è Cristo a esser dedotto da miti precostituiti, ma sono questi a essere reinterpretati.

Illuminanti, per comprendere questo complesso di reinterpretazione pasquale della storia-persona di Gesù, le parole di H. Schlier:

«In questo contesto (le omologie) non vengono nominati particolareggiatamente il suo annuncio e le sue azioni prodigiose, la sua attività e la sua passione, ma unicamente la morte e il risveglio oppure l'esaltazione, poi ancora la missione, la nascita e incarnazione e marginalmente la parusia. Morte e risveglio oppure i menzionati ampliamenti non rappresentano certamente un estratto della vita di Gesù, bensì menzionano ciò in cui l'essenza di una persona si completa e si rivela, la sua morte (in tal caso insieme al risveglio e all'elevazione) e nell'ampliamento: la sua origine e il suo avvenire, che si illuminano in base alla sua morte e resurrezione. Ebbene, questi stessi eventi non sono descritti neppure nel loro svolgimento, bensì sono menzionati come processi nella cui comprensione e conoscenza rientrano la loro importanza e i loro effetti. Queste vicende sono menzionate per quello che esse fanno accadere; quindi non più soltanto: Gesù morì, ma Cristo morì; e non più soltanto: Egli morì, ma Egli morì per noi. Così in queste dichiarazioni dell'omologia si fa menzione della storia di Gesù Cristo (e di lui in essa), in quanto essa è storia di un essere. Essa viene confessata in quanto è storia di passione e di morte divina e in quanto è storia di risurrezione e di esaltazione divina per noi. Viene confessata l'essenza dell'evento salvifico di questa persona. E con ciò viene confessato l'essere stesso di questa persona di Gesù, e altrettanto avviene mediante le acclamazioni e le predicazioni nominali. Le designazioni verbali dell'essere di Gesù accentuano il fatto che questa persona salvifica è quello che è solo in collegamento con la sua storia. Il suo essere si manifesta nella storia del suo essere. La storia del suo essere si concreta e si rivela nel suo essere persona. Perciò anche le omologie personali si trovano senz'altro assieme a quelle storico-salvifiche (Rm 10,9s; At 17,2s; 1 Tm 2,5). Perciò il credo apostolico successivo ha interpretato consapevolmente anche la predicazione dei titoli sotto un certo aspetto mediante le predicazioni storico-salvifiche. Ma che cos'è l'essere di Gesù in questo modo confessato duplicemente e in comune secondo le omologie? E' l'essere per noi. L'esplicito *hyper hemon* rimane fissato al punto decisivo della storia dell'essere di Gesù, alla sua morte (Rm 4,25; 8,32; Gal 2,20; Ef 5,2.25; Rm 5, 6.8; 8,11; 1 Cor 15,3; 1 Tm 2,5; 1 Pt 2,21; 3,18), al suo risveglio dai morti (Rm 4,25; 2 Cor 5,15; Rm 14,9) e alla sua esaltazione (Rm 8,34). Esso manifesta anche il senso del suo futuro (1 Ts 1,10) e non meno quello della sua apparizione (1 Pt 1,20) e della sua missione (Gal 4,4; Rm 8,3; Gv 3,16s). Questa storia dell'essere per noi dimostra la natura della persona di Gesù, che essa da parte sua costituisce» (*Gli inizi del credo cristologico*, in B. Welte [ed], *La storia della cristologia primitiva*, Brescia 1986, 15-70).

 (4) Quanto alle *dimensioni della cristologia* delle formule di fede, comprendente omologie, kerigma e inni, è possibile raccoglierne il contenuto attorno a quattro affermazioni originarie:

*(a) Gesù è confessato come “Colui che viene”*. \* L’invocazione *Maranathà* (1Cor 16,22; Did 10,6; Ap 22,20 in greco) presuppone forse un avvertimento per coloro che ancora sono intenti in opere cattive e rimanda alla contemplazione del Glorificato, che è atteso-invocato come Giudice finale. Il nesso con la celebrazione della Cena emerge da Didachè. Il titolo *kyrios* acquista per la comunità la valenza di un’esigenza etica in relazione all’idea del Giudizio (1Cor 10,21; 11,20.26s). Il venire di “Colui che viene” per il Giudizio è già sperimentabile nella comunità dei credenti. \* In questa direzione vanno letti i testi di Mc 14,25, Lc 22,16.18.29s, 1Cor 11,26, che legano eucaristia-Regno di Dio-Parusia (come fa il titolo *kyrios*), mentre 1Ts 1,9-10 presenta un’analoga risurrezione del Figlio di Dio e attesa della sua venuta dal cielo. Si intuisce da questi brani il contesto della cristologia del *kyrios*, mentre rimane aperto alla discussione il modo concreto di rappresentarsi la fine da parte delle comunità primitive (cristologia del Figlio dell’uomo apocalittico, attesa del regno messianico-definitivo). \* L’attesa della fine imminente, connessa alla confessione del *kyrios-marà*, è presente in diversi strati della tradizione: dalla predicazione del Battista alla tradizione dei detti di Gesù (Mc 9,1; 13,30; Mt 24,43), in Paolo (1Ts 4,17) e in Apocalisse. Rm 1,3-4 pensa però alla Signoria di Gesù come una condizione presente-attuale capace di santificare. Del resto il Glorificato è già presente nella comunità nel suo Nome e nello Spirito (Mc 9,38; 13,11; Mt 7,22; 12,32; 18,20; Lc 10,17; 12,12). Come indica il titolo *kyrios-marà* delle omologie nominali, non è possibile contrappore una cristologia del Signore esaltato-presente e/o del Signore glorioso-veniente. La cristologia non sarebbe comprensibile senza tener conto di un’attesa del compimento futuro, poiché ciò che la fede riconosce presente nella comunità rimanda al compimento visibile-reale in un futuro che Dio promette e assicura. Ciò rimane vero anche se sono possibili accentuazioni diverse dello sguardo di fede: più attento alla condizione gloriosa di “Colui che viene” (nell’invocazione *maranathà*) o concentrato sulla presenza e azione del glorificato nella sua Chiesa (nell’acclamazione *kyrios Iesus*).

*(b) Il Crocifisso che salva*. \*Gesù è il crocifisso, colui che morì di una morte scandalosa. La formula passiva, che indica un dono/consegna da parte di Dio senza menzionare la risurrezione, è una formula originaria per dire con fede il significato della morte di Gesù: Mc 9,31, Rm 4,15 (cf Is 53,5), 1Ts 5,10, Gal 1,4; 2,20; Tt 2,14. A livello contenutistico queste formule dicono il destino del profeta che chiama a conversione. Anche lo “schema di contrasto” (voi l’avete ucciso, ma Dio…) di At 2,23s; 3,15; 4,10; 5,30 e 10,39s, è una formulazione antichissima del valore salvifico della morte di Gesù. E’ discusso se vada letto alla luce dell’episodio di Isacco. La tipologia del “giusto sofferente” (Sap 2-5) lascia tracce in 1Pt 3,18 e forse nel racconto premarciano della passione. \* Sviluppi di quest’aspetto della cristologia si trovano nelle formule dell’Ultima Cena, che parlano del sangue versanto come sacrificio di alleanza (1Cor 11,25) o di espiazione (Mc 14,24), due aspetti che si integrano (Gv 6,53-56). Il discorso sul sangue di Cristo è variamente amplificato: At 20,28; Rm 3,25 e 5,9; Ef 1,7; 2,13; Col 1,20; Eb 9,12; 1Pt 1,2.19; 1Gv 1,7, ed è ripreso nell’immagine dell’Agnello (Gv 1,29; 1Cor 5,7; 1Pt 1,19; Ap 5,6). Oltre all’idea dell’espiazione (Rm 8,3), il “per noi” del sangue di Cristo è ripreso nelle idee della riconciliazione (2Cor 5,18s), dell’assunzione della maledizione (Gal 4,11-13; Rm 3,25; 4,25), del pagamento del riscatto (Mc 10,45; Gal 3,13; Tt 2,14) e della sostituzione (2Cor 5,14; 1Pt 3,18) o anche dell’assunzione nella morte di Cristo, che ci assimila a lui (2Cor 5,14; Rm 6,3-9).

*(c) Il risorto glorificato*. \* La risurrezione non è mai semplicemente il ritorno in vita, ma l’accesso a una condizione nuova, a una dimensione di esaltazione/glorificazione in Dio. Paolo può addirittura accostare le apparizioni del risorto vivente (1Cor 15,5-8) alla sua manifestazione dal cielo (At 9,3-7; Gal 1,6). La formula originaria della fede nel risorto è quella che confessa in forma participiale (Rm 4,24; 2Cor 4,14; Gal 1,1,) o in una frase compiuta (Rm 10,9; 1Ts 1,10) il «Dio che ha risuscitato Gesù dai morti». E’ qui ripresa la confessione/benedizione giudaica del «Dio che ha liberato il suo popolo dalla schiavitù o che ha creato il cielo e la terra». L’incontro con il risorto è sempre frutto dell’iniziativa del Signore che appare, si mostra, si fa vedere (*ophthè*) e quindi è un evento di rivelazione inatteso e sorprendente più che una visione o intuizione del credente. \* 1Cor 15,3-5 accosta agli aoristi riguardanti la fine di Gesù e il suo apparire il perfetto della risurrezione, indicando un evento che ha effetto nel presente. La risurrezione fonda la presenza del vivente in mezzo ai suoi. Altrove si sottolinea di più il valore salvifico della risurrezione: come intronizzazione del *kyrios* (Fil 2,11), come salvezza nel giudizio (1Ts 1,10), come giustificazione (Rm 4,24) o riconciliazione del mondo (Col 1,18-20; 1Tm 3,16). Rm 10,9 accosta la fede nella risurrezione all’acclamazione del *kyrios* e interpreta l’effetto salvifico dell’evento come un “ottenere la giustizia e avere la salvezza”. In Rm 1,3-4 la risurrezione è un’intronizzazione regale che implica la Signoria del glorificato sulla comunità e la potenza di santificare nello Spirito. Una cristologia messianica arcaica, che pensa al Cristo glorificato come Signore dei popoli nemici (Sal 2) è sottesa forse ad Ap 12,1-6. \* La risurrezione di tutti i credenti si radica in quella di Gesù (1Cor 15,22ss e Rm 8,29), per cui la risurrezione di Gesù è l’inizio della liberazione dalla corruzione della morte (Mt 27,51-53). Il kerigma di Atti (2,32-36; 5,30-31) pensa alla risurrezione come primo momento dell’esaltazione di Gesù alla destra del Padre (Sal 110) e introduzione alla funzione di Giudice (At 10,42; 17,31). Ciò implica la chiamata dei popoli alla conversione e al pentimento.

*(d) Il preesistente*. \* Già le formule arcaiche di missione (Dio ha mandato il Figlio… di Gal 4,4,; Rm 8,3; Gv 3,16-17; 1Gv 4,9) presuppongono l’esistenza del Figlio presso il Padre prima del suo ingresso nel mondo. L’origine potrebbe trovarsi nel tema dell’invio della Sapienza (Sap 9,10.17), parallela all’invio dello Spirito (Gal 4,6; Rm 8,14ss), e ripresa da Filone con l’immagine del Logos. Nelle formule di missione l’invio ha sempre un fine, uno scopo, che rimanda alla morte di croce di Gesù, rivelandone la portata salvifica (si confrontino Gal 4,5 con 3,13; Rm 8,3 con Lev 16,5s; Gv 3,16 con 3,15; 1Gv 4,9 con 4,10). \* Secondo Rm 10,6s non è possibile far scendere Cristo dal cielo o farlo salire dall’abisso, poiché egli è presente già ora nella parola dell’annuncio. Quest’idea riprende, attraverso Bar 3,29s, un testo di Dt 30,12-14 che rimanda alla sapienza divina preesistente, presente nella Legge di Israele. L’idea della preesistenza associata alla morte (abisso) è innegabile. A livello contenutistico un’arcaica espressione piena di questa coscienza di fede si ritrova in 1Cor 8,6, che riconduce la creazione e la nuova creazione all’unico mediatore, identificato col Signore Gesù (cf Pr 8,22s; Sap 9). In 1Cor 10,4 è Cristo e non la Sapienza la roccia da cui scaturisce l’acqua nel deserto. \* Si noti che la preesistenza, prima di essere un contenuto di fede in senso stretto, dice le dimensioni della salvezza portata da Cristo e quindi la profondità della sua vita. L’incarnazione va compresa alla luce della croce e risurrezione e non viceversa, poiché è proprio alla luce della gloria del risorto che si può leggere nella sua vera profondità la vicenda del crocifisso come *kenosi* dell’inviato. La Sapienza preesistente è stata inviata in Gesù ed è ora presente nella liturgia della comunità. \* La preesistenza è ripresa nello schema paolino di rivelazione, cioè nel tema del mistero nascosto da secoli e rivelato ora, alla fine dei tempi (Rm 16,25s; Col 1,25-29; Ef 3,3-10; 2Tm 1,9-11; Tt 1,3s), un tema presente nell’apocalittica giudaica. Un’esplicitazione delle dimensioni della preesistenza si trova negli inni cristologici. 1Tm 3,16 presuppone la preesistenza di colui che “è manifestato nella carne”, “giustificato nello Spirito” e glorificato di fronte alle potenze, mediante il suo corteo trionfale (che consiste forse nell’annuncio del vangelo al mondo intero). In Fil 2,6-11 la formula di missione, che presuppone il preesistente, è unita alla formula di esaltazione del *kyrios* rivelandone le dimensioni cosmiche (1Cor 15,24-28). Siamo rimandati alle teofanie dell’AT, in cui si manifesta la Gloria di *Jhwh*. Più che alla luce del mito gnostico del salvatore preesistente inviato nell’oscurità del mondo e salvato, quest’inno è spiegabile mediante la fusione della formula di missione con la confessione dell’esaltazione universale del *kyrios*. I due schemi sono fusi mediante la loro applicazione alla vicenda concreta di Gesù, crocifisso e risorto. Col 1,15-20, come Eb 1,3, associa la mediazione nella creazione alla funzione salvifica di redenzione di tutte le cose, lasciando trasparire la dignità unica del mediatore definitivo di salvezza/creazione. Negli inni la comunità appare rivolta al presente e nella lode al Glorificato, contemplato in relazione a Dio e nelle dimensioni cosmiche della sua opera salvifica, che compie le promesse divine.

*(e) L’ancoramento storico della confessione cristologica: gli inizi della tradizione narrativa*. A livello formale solo in At 2,22 e 10,37 Gesù è confessato come operatore di miracoli. Rm 1,3 accenna alla sua discendenza davidica e implicitamente all’operare messianico, ma non esplicita nulla. Fil 2,7s rilegge simbolicamente la sua vita alla luce della *kenosi*. Non vengono esplicitati l’insegnamento di Gesù né le sue opere carismatiche o le azioni profetiche. E’ innegabile però che già nel kerigma di 1Cor 15,3-5 viene introdotta un’articolazione narrativa, benché circoscritta all’evento pasquale. L’esigenza della narrazione emerge da subito e si esprime anzitutto (probabilmente) nell’elaborazione di una storia (premarciana) della passione, fatta di parole e azioni profetiche (parabola dei vignaioli, episodio del fico, parole sul/purificazione del tempio, profezie a Giuda e Pietro, gesti liturgico-pasquali della Cena, indicazione di un ritorno in Galilea). In questi elementi emerge il libero dono di sé che Gesù realizza con la sua morte. Altri fattori (esigenze comunitarie di catechesi e parenesi che portano a raccogliere la predicazione di Gesù, superamento della legge giudaica e ricerca di una nuova legge, scomparsa dei testimoni oculari) porteranno al recupero di una ricca tradizione narrativa, che costituirà la *memoria Jesu* della Chiesa. E’ certo, comunque, che le formule di fede e le iniziali narrazioni non sono divisibili tra diverse comunità con differenti interessi e diverse teologie (o cristologie), ma fanno parte della stessa fede, benché kerigma e racconto rispondano a funzioni diverse e a diverse dimensioni della fede (liturgia e parenesi l’uno, catechesi e polemica antieretica l’altro).

1. Cf R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, Cinisello B., San Paolo, 1996, vol. I, 196. [↑](#footnote-ref-1)
2. Cf R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, Cinisello B., San Paolo, 1999, vol. II, 185. [↑](#footnote-ref-2)
3. Queste considerazioni conclusive sono raccolte sempre da R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, Cinisello B., San Paolo, 1999, vol. II, 59-62. [↑](#footnote-ref-3)
4. «Per comprendere appieno la semantica del titolo-nome [Cristo] è importante avere presente i suoi ambiti di ricorrenza. Esso si trova in connessione cone le formule di fede nelle loro varie enunciazioni, sempre associate ai cosiddetti *Heilsbegriffe*, o concetti pertinenti all’evento salvifico, come sono la croce, i patimenti, la risurrezione, il corpo-sangue, lo Spirito, l’agàpe, la gloria, la liberazione, la riconciliazione, la giustificazione, la fede; per esempio, non si dice “i patimenti del Signore, o del Figlio” ma “i patimenti di *Cristo*” (2Cor 1,5; Fil 3,10). Dunque “Cristo” designa la persona dell’evento salvifico», *ivi*, 181-182. Ma questo non vale solo di Paolo. Anche «in 1Pt l’unico verbo avente “Cristo” come soggetto è *paschein*, “soffrire” (2,21; 3,18; 4,1): “Questo dimostra che l’autore della lettera concepisce la passione di Cristo come l’aspetto più rilevante di tutta la sua cristologia. Si tratta dell’unica affermazione positiva ed esplicita su Cristo”», *ivi*, 252 nota 105. [↑](#footnote-ref-4)
5. «L’espressione “Spirito di santità”, unica nel suo genere in tutto il NT, è, tra altri, indizio di pre-redazionalità, che ci porta a un linguaggio palestinese. Infatti, la sua formula greca trova un parallelo letterale nell’apocrifo *Test.Lev*. 18,11 (“darà da mangiare dell’albero della vita ai santi e su di essi starà lo Spirito di santità”), ma è un semplice calco dell’ebraico *ruah haqqodes* che è testimoniato sia dal TM (Is 63,10.11; Sal 51,13) sia a Qumran… e significa semplicemente Spirito santo. L’affermazione di Rm 1,4a può essere letta a un doppio livello, a seconda che si vincola lo Spirito con due diversi elementi della frase: (1) un primo vincolo può essere visto in una connessione sintattica di questo tipo: “Fu costituito… secondo lo Spirito Santo”; in questo caso il nesso inteso è quello che corre tra l’atto divino della risurrezione di Gesù e lo Spirito, come a dire che quell’evento è riconducibile soltanto allo Spirito di Dio (analogamente a ciò che dirà Paolo in Rm 6,4: “Cristo fu risuscitato dai morti mediante la gloria del Padre”; 2Cor 13,4: “Egli vive per la potenza di Dio”): ciò che balza in primo piano è la dimensione teologica dell’evento. (2) Ancor più evidente è un altro vincolo, quello che connette lo Spirito Santo con il risorto stesso. Infatti il complemento modale (parallelo al precedente del v. 3b: “nato dal seme di Davide secondo la carne”) concerne primariamente la figura stessa di Gesù e in particolare connota la sua nuova condizione di “figlio potente”. Proprio come si dice in *Ps.Sal.* 17,37, lo Spirito Santo è ciò che rende potente il risorto; o meglio, tutta la nuova potenza del Risorto consiste essenzialmente nello Spirito Santo… Ciò significa non solo che Gesù ora è stato investito dallo Spirito così da essere innalzato a un nuovo tipo di esistenza, ma pure che egli ora dispone personalmente dello Spirito, che lo rende in grado di intervenire costantemente per il bene (cioè la santità) dei suoi discepoli», *ivi*, 65-66. [↑](#footnote-ref-5)
6. La struttura del discorso missionario di Atti 2 può essere ricostruita secondo il seguente schema: 1. invito all’ascolto a partire da un fatto strano da interpretare (2,14.22); 2. memoria del ministero di Gesù in relazione all’agire di Dio (22); 3. esito dell’incomprensione del senso del ministero di Gesù: rifiuto degli uomini e piano di Dio (23); 4. la risurrezione come atto divino in antitesi all’agire umano (24) e il madato di testimonianza; 5. prova scritturistica (25-28); 6. interpretazione corretta del senso della parola scritturistica: profezia della risurrezione di Gesù (29-31); 7. elevazione di Gesù e dono dello Spirito, che spiega ciò che sta accadendo (32-34); 8. proclamazione del Messia e Signore (36); 9. invito alla conversione (37s). Si può scorgere tra le righe la struttura della testimonianza, poiché Pietro invita a dare un giudizio su ciò che sta accadendo (effusione dello Spirito) alla luce di una corretta memoria riguardo a Gesù, capace di leggere correttamente le Scritture e quindi il piano di Dio. [↑](#footnote-ref-6)
7. Cf R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, Cinisello B., San Paolo, 1996, vol. I, 200-201. [↑](#footnote-ref-7)
8. Cf R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, Cinisello B., San Paolo, 1999, vol. II, 187. [↑](#footnote-ref-8)
9. H. Schlier, *La cristologia del Vangelo di Giovanni*, in *La fine del tempo*, Brescia, Paideia, 1974, 103-104. [↑](#footnote-ref-9)
10. Cf R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, Cinisello B., San Paolo, 1999, vol. II, 144-45 [↑](#footnote-ref-10)
11. «Il Signore si è fatto conoscere a me nella sua semplicità, nella sua benevolenza fece piccola la sua grandezza. Si è fatto simile a me perché io lo accolga, si è fatto simile a me perché io lo rivesta. Non mi sono spaventato al vederlo, perché lui è la mia misericordia! Egli ha preso la mia natura perché lo possa comprendere, la mia figura perché non mi distolga da lui», *Odi* *di Salomone*, 7,14ss. [↑](#footnote-ref-11)
12. M. Hegel, *Hymnus und Christologie*, in K.H Rengstorf (fest.), *Wort in der Zeit*, Leiden, 1980, 1-23. [↑](#footnote-ref-12)
13. Cf R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, Cinisello B., San Paolo, 1999, vol. II, 230-236. [↑](#footnote-ref-13)