BIBLISTICA
DE·TENEBRIS·IN·ADMIRABILE·LUMEN

FACOLTÀ BIBLICA • PUBBLICAZIONI

Ricerche Bibliche

N. 50 bis - Numero speciale (luglio 2022)

Direttore Yasmina Khazan. La responsabilità degli studi pubblicati nella rivista si intende del singolo autore e non necessariamente dell'intera redazione. Per l'invio di materiale redazionale, materiale per la recensione, corrispondenza e segnalazioni: direzione.biblistica@gmail.com. Il materiale sarà accolto o meno a giudizio della redazione. L'autore che invia suo materiale per la pubblicazione è consapevole che se il suo materiale sarà pubblicato comparirà il suo nome quale autore. Tutto ciò che viene pubblicato è coperto da copyright (©) e può essere pubblicato altrove solo con il consenso scritto dell'autore.

Saremo lieti di pubblicare, se ritenuto interessante, materiale inviatoci dai nostri lettori. Questi scritti non devono essere necessariamente di tema strettamente biblico. Possono includere riflessioni e considerazioni spirituali. Non rappresentando la rivista alcuna confessione religiosa, non saranno soggetti a censura dottrinale. Ciascun autore parla per sé e ciascun lettore è in grado di formarsi la propria opinione, liberamente.

Copyright © Tutti i diritti sono riservati

In seguito alle numerose richieste che ci sono pervenute – dopo aver pubblicato il N. 50 – Numero speciale (giugno 2022) della nostra rivista – di poter leggere il libretto *Chi è per te Gesù?* del professor Fausto Salvoni, abbiamo deciso di pubblicarlo. Ci scusiamo della non buona qualità della riproduzione, ma si tratta di un volumetto del 1973, oggi praticamente introvabile.

Chi è per te Gesù?

di Fausto Salvoni

CHI E' PER TE GESU'

Chi è per te Gesù è un rinnovato tentativo di esegesi dei testi biblici più discussi sul rapporto tra Dio e Gesù di Nazaret. Dopo un breve cenno storico sullo sviluppo cristologico l'A. passa subito, nel taglio che gli è proprio, a un'ampia discussione sui vari dati neotestamentari. E' qui che l'analisi, per quanto abbastanza specialistica, si fà molto importante. Il Salvoni infatti intende dimostrare che il rapporto tra Cristo e Dio non è ontologico, ma relazionale e cioé che il Nuovo Testamento ci presenta una cristologia in azione in netta contrapposizione di quella, ancora oggi vigente, fondata sui principi dogmatici calcedonensi. Gesù dunque è figlio di Dio — conclude l'A. — nella misura in cui nell'uomo Gesù di Nazaret è « dimorato » Dio stesso.

Ci sembra pertanto che se c'é un risultato al quale questo volumetto perviene è un suggerimento di notevole significanza per i credenti e le comunità cristiane di oggi. Si tratta di non « buttare tutto alle ortiche », ma di superare la teologia dogmatica tradizionale, con la sua discussione sulle « nature » e sulle « sostanze » divine. Recuperare e riconfessare quindi la relazione unica del Cristo con Dio e la sua azione di riconciliazione totale dell'uomo con se stesso e con Dio. Da queste premesse bibliche, alle quali del resto anche altri studiosi sono già pervenuti, l'annuncio evangelico è più comprensibile per l'uomo di oggi perché in fondo fà rifulgere meglio la persona di Gesù come sigillo dell'immagine di Dio nella storia umana.

Fausto Salvoni

Chi è per te Gesù?

EDITRICE LANTERNA - GENOVA

Chi è per te Gesù?

Copyright, Lanterna, Genova 1973

Tip. Lanterna, Genova

PREFAZIONE

Chi è per te Gesù è un rinnovato tentativo di esegesi dei testi biblici più discussi sul rapporto tra Dio e Gesù di Nazaret. Dopo un breve cenno storico sullo sviluppo cristologico l'A. passa subito, nel taglio che gli è proprio, a un'ampia discussione sui vari dati neotestamentari. E' qui che l'analisi, per quanto abbastanza specialistica, si fà molto importante. Il Salvoni infatti intende dimostrare che il rapporto tra Cristo e Dio non è ontologico, ma relazionale e cioé che il Nuovo Testamento ci presenta una cristologia in azione in netta contrapposizione di quella, ancora oggi vigente, fondata sui principi dogmatici calcedonensi. Gesù dunque è figlio di Dio — conclude l'A. — nella misura in cui nell'uomo Gesù di Nazaret è « dimorato » Dio stesso.

Ci sembra pertanto che se c'é un risultato al quale questo volumetto perviene è un suggerimento di notevole significanza per i credenti e le comunità cristiane di oggi. Si tratta di non « buttare tutto alle ortiche », ma di superare la teologia dogmatica tradizionale, con la sua discussione sulle « nature » e sulle « sostanze » divine. Recuperare e riconfessare quindi la relazione unica del Cristo con Dio e la sua azione di riconciliazione totale dell'uomo con se stesso e con Dio. Da queste premesse bibliche, alle quali del resto anche altri studiosi sono già pervenuti, l'annuncio evangelico è più comprensibile per l'uomo di oggi perché in fondo fà rifulgere meglio la persona di Gesù come sigillo dell'immagine di Dio nella storia umana.

Introduzione

Nel 1968 al Centro Cattolico degli intellettuali francesi a Parigi si tenne un pubblico dibattito su Gesù: il Prof. Lecocq, docente di psicologia sperimentale all'università di Lilla, che dopo alcuni anni di seminario giunse al comunismo militante, ha risposto: « Oggi Cristo non è più niente per me ». Il rabbino Askhenazi, direttore del Centro universitario di studi ebraici, ha sostenuto che « Gesù Cristo, in quanto immagine di Dio, ha finito per eclissare il Dio d'Israele [1]. La scrittrice Françoise Mallet-Joris, dopo avere sintetizzato il suo itinerario spirituale dall'ateismo al Cristo della Bibbia, concluse: « Per abbandonare il Cristo, bisogna non averlo conosciuto » [2]. Tuttavia anche per noi cristiani sorge un dilemma: Gesù è un uomo elevato a dignità divina o un Dio abbassatosi a livello umano? Domanda d'importanza capitale specialmente oggi che l'umanità sembra insensibile ai richiami divini [3]. Dopo aver delineato

[1] Sulla cristologia giudaica cf. S. Katz, *Christology. A Jewish View*, in « Scott Journ. Theol. », 24 (1971), pp. 184-200.

[2] A riguardo delle varie valutazioni moderne del Cristo cf. A. M. Carré, *Pour vous qui est Jesus Christ? L'écol`ère et l'ingenieur, le médicin et l'artisan: 72 témoignages*, Du Cerf, Paris 1971.

[3] Il problema cristologico, oggi di attualità, fu all'esame del 5° congresso dell'Associazione Teologica Italiana (2-5 gennaio 1973): dopo che G. Moioli ebbe presentato le cristologie moderne, R. Cantalamessa enucleò in modo magistrale il passaggio dal Cristo dei Vangeli a quello della chiesa (ontologizzazione cristologica, descatologizzazione e destoricizzazione del *kèerygma*, ellenizzazione del cristianesimo). G. Segalla

lo sviluppo cristologico nel corso dei secoli, mi sforzerò di riesaminare ciò che la Bibbia dice di Gesù, cercando di ricostruire il significato che tali affermazioni avevano in quel tempo.

I - Sviluppo cristologico nel corso dei secoli

Il Nuovo Testamento presenta due aspetti nella persona di Gesù: l'aspetto umano per cui egli è un uomo come noi e l'aspetto divino per cui Gesù è legato a Dio in modo tutto particolare così da poter essere chiamato perfino « Dio ». Questi due aspetti tra loro apparentemente contrastanti, sono stati esaltati univocamente nel corso dei secoli per cui ora ne fu offuscata la divinità ed ora l'umanità.

1) *Valutazione giudeo-cristiana.* — I giudeo-cristiani si sono soffermati a sottolineare l'aspetto umano di Gesù, la sua discendenza davidica, la sua regalità messianica erede del trono di Davide. Essi mettono in rilievo la parentela con Maria, l'adozione da parte di Dio dopo la sua nascita (resurrezione, battesimo) e, nei suoi epigoni eretici, lo ritennero un puro uomo generato da Giuseppe e non dallo Spirito Santo. Gli Ebioniti (o giudeo-cristiani) poggiarono su espressioni esistenti già negli scritti apostolici, ma da essi esasperate nel periodo sub e post-apostolico [4]. Costoro an-

ha esaminato la Cristologia del Nuovo Testamento. La nutrita discussione, che ne è seguita, ha dibattuto l'ontologizzazione della originaria cristologia biblica volta più all'azione che all'essenza, e ha auspicato l'elaborazione di una nuova cristologia che tenga conto anche delle scienze umane (psicologia, sociologia, psicanalisi ecc.). Il volume degli atti è ora edito dalla cittadella di Assisi con il titolo: *Il problema cristologico oggi* (1973).

[4] La corrente giudeo-cristiana (Ebioniti = Gesù è un nuovo Mosè) continuò con i monarchiani dinamici (la potenza, *dynamis*, divina rive-

zichè fermarsi alla natura di Gesù hanno messo in rilievo la sua attività, che è divina in quanto attua l'incarico messianico tutto particolare ricevuto da Dio.

Tra i pensatori cristiani non giudei tale corrente fu ripresa nel 4° secolo dall'arianesimo, che ritenne Gesù una persona eccelsa, la prima delle creature, ma pur sempre una pura creatura di fronte a Dio. Altri invece, pur ammettendo che Gesù era Dio, giunsero a sostenere che la divinità si svuotò di se stessa (gr. *kenosis, Fl* 2,5-9) in modo da divenire uomo e da morire in lui [5]. Gli epigoni di questa idea sono rinati nel nostro secodo con i teologi della morte di Dio. Thomas J. J. Altizer, docente all'università di Emory, in Georgia, nel suo vangelo *L'ateismo cristiano* [6] sostiene che « Dio è morto in Cristo » (p. 91). « La morte di Dio ebbe inizio con l'incarnazione di Dio nell'uomo storico Gesù di Nazaret, ma essa è definitiva e permanente, progredisce nella storia e nell'umanità. Di conseguenza, Gesù pur essendo un personaggio storico è soprattutto un processo di-

stì di potenza l'uomo Gesù al momento del battesimo: su di essi cf. Eusebio, *Hist. Eccl.* 5,28). Di questa corrente fu pure Paolo di Samosata (3° secolo), alla cui scuola si formò pure Luciano di Samosata, fondatore della celebre scuola antiocheana e maestro di Ario cf. J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, I, 1930 pp. 347-360; R. N. Longenecker, *The Cristology of Early Jewish Christianity*, S. C. M. Press, London 1970. « Essi fanno di lui (Gesù) un semplice uomo, più glorioso tuttavia dei profeti, e affermano che un angelo dimori in lui » (Tertulliano, *De carne Christi* 14,5. Cf. pure B. Bagatti, *L'église de la circoncision*, Gerusalemme 1965, pp. 89 ss.).

[5] Questa dottrina, che si ispira a Paolo (*El* 2,5-9), diede origine nel 17° secolo, a una corrente protestante sostenente che il Verbo si spogliò in Gesù dei suoi attributi divini, anzichè occultarli semplicemente. Nel 14° secolo sostennero simili idee Tomasio e Gess cf. O. Benson, *Lehre von der Kenose* 1903.

[6] Le citazioni seguenti sono tratte da J. Aubry-C. Fivre, *I teologi della morte di Dio*, SEI, Torino 1970. La stessa idea è pure condivisa da William Hamilton (Un. Rochester, N. Y. USA) che afferma: « La venuta di Gesù è il principio della morte di Dio » (*ivi* p. 71).

namico » (*ivi* p. 92). La religione cristiana è una continua evoluzione nella quale il sacro viene progressivamente assorbito dal profano e Dio dall'uomo.

2) *Corrente gentile-cristiana.* — Con il passaggio del cristianesimo dal guidaismo al gentilesimo si spostò il polo della riflessione: anzichè insistere nell'attività di Gesù come rappresentante di Dio, se ne indagò invece la natura in riferimento a quella divina. Come ben scrisse J. Knox: « The centre of interest (was) shifting from the divine meaning of an event to the divine nature of a person » [7]. I cristiani provenienti dal gentilesimo misero così l'accento sull'aspetto divino di Gesù, giungendo a sminuirne (monofisismo) e talora anche ad eliminarne del tutto la sua umanità (docetismo).

3) Un tentativo di armonizzare i due aspetti umani e divini di Gesù poggiante tuttavia sulle categorie filosofiche greche, anzichè su quelle bibliche, fu presentato dalla teologia calcedonense, che parte dall'alto (*Lógos*, verbo, Figlio di Dio) per scendere in basso (umanità di Cristo). Iniziatasi con Ignazio di Antiochia e gli apologisti del 2° secolo, raggiunse il culmine con la cristologia alessandrina di Atanasio (4° secolo) e di Cirillo (5° secolo) e fu sancita nel concilio di Calcedonia tenuto l'anno 451. Per costoro Gesù è vero uomo e vero Dio in quanto in lui le due nature, umana e divina, si riuniscono in un'unica persona divina. Infatti la seconda persona della SS. Trinità (il *Lógos*, il Verbo), pur restando sempre una persona divina, si è incarnata in Cristo per vivificare con la sua potenza la completa natura umana. Quindi non due persone in Gesù come sosteneva

[7] J. Knox, *The Humanity and Divinity of Christ. A Study of Pattern Christology*, Cambridge University Press 1971. Citazione a p. 60.

Nestorio, non una natura unica come pretendeva Eutiche,[8] bensì una persona unica, la divina, con due nature umana e divina[9]. Già prima il simbolo niceno contro Ario faceva professare:

Signore, Gesù Cristo, Figlio di Dio unigenito, nato dal Padre ossia dalla sostanza del Padre, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, nato non creato, della stessa sostanza del Padre, per mezzo di lui sono state prodotte tutte le cose che si trovano nel cielo e sulla terra, per la nostra salvezza discese dal cielo, s'è incarnato, s'è fatto uomo, ha patito, è risorto il terzo giorno ed è salito in cielo, ma ritornerà a giudicare i vivi e i morti » (*Denz. Sch.* 125).

La dottrina del concilio di Calcedonia è stata accolta sino all'epoca moderna senza discussione e tuttora è ammessa da larghi strati della teologia cattolica,[10] come appare anche dalla recente condanna di teologi che cercano di presentare una rielaborazione più moderna dei dati biblici[11].

[8] Così Eutiche condannato dal concilio di Calcedonia (a. 451); una larga trattazione in Fliche-Martin, *Storia della Chiesa*, vol. IV (indici). I copti dell'Egitto e gli Etiopici sono tuttora monofisiti o almeno di tendenza monofisita.

[9] Per il canone del Concilio di Calcedonia cf. *Denz Sch.* 302. Aloys Grillmeyer, in un capitolo del suo *Christ in Christian Tradition* (1965) si chiede *Chalcedon End or Beginning?* Egli pensa che esso sia il termine di una lunga discussione; Karl Rahner afferma invece che esso vada inteso come l'inizio di un nuovo studio, per cui conclude: « La ricerca di una nuova cristologia è una necessità impellente ai nostri giorni » (citato da Grillmeyer, p. 494).

[10] Il n. 2 di Divinitas 1969 discute alcuni recenti tentativi cristologici odierni, aderendo in pieno alla formulazione calcedonense. Si può leggere a conferma P. Parente, *Itinerario teologico ieri e oggi*, Vallecchi, Firenze 1968 e *Teologia di Cristo*, Città Nuova, Roma 1971. Sulla scia tradizionale, sia pure vista alla luce del moderno progresso teologico, si rifanno p. Samuele Girotto, *Cristo centro dell'Universo*, Ediz. Christus Dominus, Napoli 1969; A. Piolanti, *D o Uomo*, Desclée, Roma 1964, (grosso volume di 654 p.); L. Boff, *Jesus Cristo, Verdadeiro Deus e Verdadeiro homem* in « Rev. Ecl. Brasileira » 32 (1972), pp. 515-539.

[11] *Dichiarazione riguardante la salvaguardia della fede nei misteri*

Tra i teologi protestanti moderni tale interpretazione fu sostenuta da Karl Barth, per il quale Dio andando in un ambiente che gli è estraneo,[12] si unisce all'uomo Gesù che viene così esaltato [13] e nel quale due nature (umana e divina) si uniscono assieme. Gesù è quindi mediatore tra Dio e l'uomo per la sua duplice natura [14]. In questa concezione quello che più conta è l'unione del Verbo (*Lógos*) con Gesù (incarnazione), mentre le caratteristiche storiche di Gesù divengono secondarie. Non si riesce nemmeno a spiegare bene come mai Gesù, persona divina, abbia a morire come i comuni mortali. Di più Gesù viene elevato in modo tale da non essere più nostro fratello, da non potere essere tentato come noi e da divenire impeccabile contro chiare testimonianze bibliche [15].

4) *La crisi moderna.* — Nella nostra epoca tecnicistica si tende sempre più a considerare Gesù entro i limiti umani, e quindi come nostro fratello, come l'amico di tutti gli uomini. Una teologia che parta da Dio, dal concetto della sua preesistenza farebbe sorridere. Oggi nonostante la tesi

dell'incarnazione e della SS.. Trinità da alcuni errori recenti, emessa dalla S. Congregaizone per la salvaguardia della fede in data 21-2-72, ma edita in *Oss. Rom.* il 10-3-72 (cf. *Civ. Catt.* 133, 1972 II, pp. 47-50).

[12] K. Barth, *Church Dogmatics,* Edinburgh 1936-62, IV, 1 par. 59.

[13] *Ivi,* IV, 2, par. 64.

[14] Tale idea fu accolta anche da H. Vogel e da E. Brunner (che poi però in seguito abbandonò). Essa poggia particolarmente su *Fl* 2,5 ss e *Gl* 4,4, sui racconti evangelici della concezione verginale di Gesù; passi, tuttavia, che possono anche essere intesi diversamente. Essa è sostenuta da Max Thurian di Taizé, *Conservare la fede ecumenica,* in « Rassegna di Teologia », 13 (1972), pp. 337-340 (*Garder la foi oecumenique* in « La Croix » 52 del 30-5-72, p. 16): « In questa persona si uniscono due nature la divina e l'umana, senza confusione, nè trasformazione, nè divisione, nè separazione » (p. 339). Cf. M. Chemnitz, *The Two Natures in Christ* (tr.), Concordia Publishing House, St. Louis, 1970.

[15] Cf. i racconti delle tentazioni di Gesù ed *Ebr* 4,15 « Tentato in tutto come noi, però senza peccare ».

del Bultmann anzi, forse, come reazione a lui, si tende a riconsiderare Gesù nel suo aspetto storico, dinamico, esistenziale, anzichè in quello statico della concezione calcedonense. Teilhard de Chardin tende così a vedere Gesù come il vertice sommo della evoluzione umana verso Dio. Alcuni teologi, specialmente della scuola olandese, hanno cercato di incorporare queste idee nella loro concezione cristologica, che cerca così di salire dal basso verso l'alto [16].

Questi studiosi cattolici, sulla scia di Willi Marxen,[17] pur esaltando la personalità di Gesù e la sua relazione unica con Dio, ne magnificano la figura umana nella quale dimora Dio. Ecco sinteticamente il pensiero dei migliori esponenti di tale movimento, biasimato come già dicemmo sopra, dal Vaticano.

a) *P. A. Hulbosch.* - Ex alunno del Pontificio Istituto Biblico e docente allo studentato di Nimega, sostiene che Gesù, puro uomo è manifestazione di Dio in modo tutto particolare, in quanto ci svela in maniera unica l'amore di Dio (p. 269) [18]. La sua preesistenza non è che « la proie-

[16] Per una buona rassegna di alcuni tentativi cf. J. Galot, *Alla ricerca di una nuova cristologia,* Cittadella, Assisi 1971; *Tentativi di una nuova Cristologia,* « Civ. Catt. » 121 (1970, II) pp. 484-494; *Rinnovamento della cristologia,* ivi 121 (1970, IV) pp. 31-41; I. Berten, *Bulletin de Théol. Prôtestant. Recherches en Christologie,* in « Rev. Sc. Philos. Théol. » 55 (1971) 509-550; J.A.B. *Jongeneel, Het redelijk gelof in Jezus Christus,* Veenman, Wageningen 1971; M. Van den Nieuwenhuizen *Jezus Christus Zoon van God. Naar een nieuwe interprettatie von het 'God-zijn van Christus,* in « Ons Geest. Leven » 48 (1971), pp. 229-244; B. Langemeyer, *Wat betekend: God is mens geworden?* in « Tijdschr Geest. Leven » 27 (1971), pp. 289-305.

[17] Willi Marxen è autore dello studio *Bibbia in contestazione* (trad.) Queriniana, Brescia 1969.

[18] P. A. Hulbosch (in collaborazione con E. Schillebeeckx e P. Schoonenberg), *Jesus Christus, gekend als mens, beleden als Zoon van God* (= Gesù Cristo, conosciuto come uomo, ma confessato come figlio di Dio), in « Tijdsschrift voor Theologie » 6 (1966), pp. 250-273.

zione all'indietro » della dignità del Figlio di Dio che compete all'uomo Gesù (p. 266). Sulla scia di Teilhard de Chardin lo Hulbosch afferma che Gesù è il supremo sforzo prodotto per evoluzione dalle forze della materia (p. 253) [19]. Gesù è Dio solo perchè in lui, la divina sapienza preesistente diviene persona nella persona umana di Gesù. Per usare la terminologia dello Schoonenberg: « la natura divina (sapienza divina) si è ipostatizzata (= personalizzata) nella persona umana. Come soggetto umano Gesù è una persona di fronte al Padre » [20].

b) *Piet Schoonenberg* ha pubblicato vari studi sull'argomento, alcuni dei quali sono già stati tradotti anche in italiano [21]. Per l'autore la mancanza della persona umana in Gesù significa l'impossibilità di un'azione puramente umana, « comporta Un Gesù, che non è più uomo, che non esiste più in quanto uomo. Qui, l'immagine di Gesù è ancora più mutila di quella delineata dall'apollinarismo [22]. In-

[19] Sulla cristologia di Teilhard de Chardin cf. M. Allegra, *My Conversations with Teilhard de Chardin on the Primacy of Christ: Peking 1942-1945*, Franciscan Herald Press, Chicago 1970; P. Schellenbaum, *Le Christ dans l'énergétique teilhardienne. Etude génétique*, Du Cerf, Paris 1971.

[20] A. Hulbosch, *Christus, de scheppende Wijsheit von god* in « Tijdschs. voor Theologie » 11 (1971) pp. 66-77 (citazione 73). Cf. E. Schillebeeckx, *Persoonlijke openbarings gestalte van de Vater* (Rivelazione personale del Padre), *ivi*, 6 (1966), pp. 274-288; questo autore si dissocia però dallo Hulbosch per quanto riguarda l'evoluzione materiale p. 575).

[21] P. Schoonenberg, *La risposta dei teologi*, Queriniana, Brescia 1970, pp. 189-190; *Un Dio di uomini, ivi* 1971; *Annientò se stesso*, in Concilium 1966/1, pp. 70-71. Cf. T. Van Bavel, *God absorbeert niet: de christologie van Schoonenberg*, in « Tijdsds. voor Theol. » 11, 1971) pp. 383-412; H. Berkhof, *Schoonenberg en Pannenberg: de tweesprong van de huidige christologie, ivi* 11 (1971), pp. 413-422.

[22] Per Apollinare (310-390), Gesù non aveva anima umana, in quanto questa fu sostituita dal Logos. Il sinodo di Roma convocato dal vescovo Damaso nel 374 sostenne: « Se il Cristo si è unito a un uomo incompleto, incompleta è anche la nostra salvezza ». Che dire allora

fatti non soltanto svanisce ciò che lo rende un vero uomo, ma anche ciò che lo pone come un essere esistente al mondo » (*Un Dio di uomini* p. 82). Di conseguenza la persona del Cristo è umana; e la realtà divina è presente in quella persona umana: « In Cristo non è la natura umana, bensì quella divina che è presente in modo apersonale (anipostaticamente) ». Ciò che caratterizza la nostra concezione è il fatto che non è la natura umana a trovarsi ipostaticamente presente nella persona divina, bensì che è proprio la natura divina a ritrovarsi ipostaticamente (= personalmente) presente nella persona umana » (*ivi* p. 98. Con leggere modifiche nella traduzione). Per la presenza di Dio in Cristo si può dire che in lui « non esista alcuna azione umana che non sia in qualche modo influenzata dalla presenza di Dio » (*ivi* p. 105). Gesù è la persona interamente « riempita » dal Padre: « Dio è in lui — ed interamente! — Egli si manifesta in lui come amore per noi. Il tratto più significativo di questo amore è che esso non conosce alcun limite » (*ivi* p. 114) [23].

Si deve quindi confessare un Cristo privo di dualismo (*Christus zonder Tweeheid*).

c) *Robrecht Michiels* ha pubblicato uno studio ora tradotto anche in francese, nel quale propugna simili idee [24]. La tesi di questo autore può riassumersi come segue: E' proprio dell'essenza dell'uomo l'essere in relazione con Dio.

della idea cattolica che Gesù non aveva la personalità umana, sostituita da quella del Verbo (2ª persona della Trinità)?

[23] Contro questa concezione ha scritto K. Reinhardt, *Die menschliche Tranzendenz Jesu Christi. Zu Schoonenbergs Versucht einer nicht chalkedonischen Christologie*, in « Trierer Theologische Zeitschrift » 80 (1971), pp. 273-289.

[24] R. Michiels, *Jesus-Christ hier, aujourd'hui, demain*, Tournai 1971, (Olandese: *Openbaring en belofte*).

Cristo è l'uomo in cui questa relazione si manifesta in modo eminente e normativo; egli ci mostra la via che ogni vera religione umana deve percorrere. La sua resurrezione garantisce la persistenza di questo rapporto con Dio dopo la morte. Al contrario la dottrina trinitaria, l'incarnazione della persona del Figlio, la partecipazione dell'uomo alla vita trinitaria divina, sono pure espressioni provenienti da una mentalità filosofica diversa dalla moderna e vanno reinterpretate secondo la problematica attuale. Gesù può essere chiamato parola o figlio per « la presenza di Dio in lui, quale si trova nel più profondo della sua umanità » (p. 55). « Gesù è quell'uomo della nostra storia nel quale la parola e l'azione di Dio hanno raggiunto la più profonda intensità » (p. 56). Ogni uomo è immagine di Dio, ma Gesù Cristo è « l'immagine per eccellenza » (p. 57).

d) *J. Knox* (non cattolico) dice che il cristiano per essere fedele alla tradizione deve attenersi all'umanità di Gesù con tutti i suoi limiti di ignoranza, di tentazione, di sofferenza, di peccato [25]. Nella chiesa e nella vita del cristiano è presente il Signore esaltato al rango divino, che racchiude nel suo essere personale la nuova umanità rigenerata da Dio. La preesistenza va intesa solo sul piano ideale del disegno divino, senza alcun realismo del tutto impensabile, nel quale il *Lógos divino* si abbia ad identificare con la persona umana del Cristo.

Ai precedenti autori si può rivolgere l'appunto che essi, più che sull'indagine biblica, insistono sulla modificata concezione filosofica odierna e cercano perciò di eliminare con troppa facilità, come intromissione biblica tardiva, la

[25] Cf. nota 7. In realtà la Scrittura elimina il peccato di Gesù (*Ebr* 6, 15 s).

preesistenza di Gesù: « La preesistenza del Verbo nella divinità non è oggetto diretto dell'annunzio evangelico nè può esserlo nella nostra discussione » [26]. Essi partono più dalle concezioni odierne per uniformare ad esse il testo biblico, che non è analizzato a sufficienza. Essi procedono più da teologi che da esegeti, per cui penso possa essere utile la seguente indagine che vuole essere prevalentemente esegetica. Dimenticando le controversie teologiche sul Cristo, tenterò di scoprire ciò che le testimonianze bibliche volevano insegnare ai lettori di quel tempo.

II - I dati neotestamentari

La divinità di Gesù è sostenuta con i passi biblici che presentano Gesù come Figlio di Dio, come un essere preesistente, come Dio. Ma che cosa suggerivano tali affermazioni ai lettori del tempo apostolico?

1) *Gesù, figlio di Dio.* — Gesù è indiscutibilmente presentato nel Nuovo Testamento come « Figlio di Dio », ma questa espressione ha una lunga storia precedente che ne chiarisce il senso.

Presso gli *ellenisti* designava un eroe che per essere stato generato da Dio in una donna terrena possedeva forza, intelligenza e abilità sovrumane. Così vengono chiamati alcuni re (Alessandro), filosofi (Pitagora, Platone), taumaturghi (Apollonio di Tiana, Esculapio) od eroi (Eracle, ossia Ercole).

Tale concetto non può applicarsi alla mentalità ebraica contraria ad ogni sessualità applicata a Dio. Il Dio di Israele, tra tutte le divinità dei popoli antichi, è un essere asessuato ed unico.

Presso gli *Ebrei* il nome « Figlio » (*ben*, da *banah* « co-

[26] P. Schoonenberg, *Un Dio di uomini*, 72.

struire, edificare ») può significare la discendenza biologica da padre in figlio. Tuttavia, anche tra gli uomini, indica spesso una relazione puramente sociale o legale: il figlio nato dal cognato che aveva sposato la vedova del fratello morto senza figli, era per legge ritenuto il figlio del defunto perchè ne continuava la discendenza legale (*levirato* cf. *Dt* 25,5-10). Anche le famiglie che si innestavano socialmente in un gruppo più forte divenivano discendenti (figli di quel capo, pur avendo avuto origine diversa). Così si spiegano le varie genealogie esistenti nella Bibbia, la cui diversità rispecchia situazioni ed epoche diverse nelle quali certi gruppi familiari erano socialmente legati a persone diverse (cf. Caleb, Recabiti, ecc.).

Tale rapporto relazionale e non generativo si applica nelle frasi che qualificano l'individuo: si parla così di figlio dell'amore, figlio della maledizione (2 *Pt* 2,14), figlio della perdizione (2 *Tes* 2,3), figlio del tuono (*Mc* 3,17), figlio del regno, figlio del maligno (*Mt* 13,38), figlio d'ira (*Ef* 2,3 = destinato all'ira), figlio della luce (= Dio, quindi unito a Dio), figlio del giorno (= luminoso, 1 *Tes* 5,5), figlio dell'ubbidienza (1 *Pt* 1,14).

Nella Bibbia troviamo pure espressioni come « figli del profumiere », « figli degli orefici », « figli dei profeti » (1 *Re* 16,7), « figlio del falegname » (*Mt* 13,55) per indicare: i profumieri, gli orefici, i profeti, il falegname *Mc* 6,3). Anche l'espressione « figlio di Babilonia » indica « Babilonesi »; « figli di Gerusalemme e di Sion » sono gli abitanti della sacra città giudaica. Si tratta sempre di un *ben* o « *bar* » (« figlio » in aramaico) inteso in senso non generativo, ma relazionale verso una determinata qualità, un luogo o una corporazione [27].

[27] Questo procedimento non è usato solo nella lingua ebraica od aramaica, ma si trova anche spesso presso gli altri popoli; nell'assiro *mar ummani* significa « artigiano » (lett. « figlio di artigiano »); *mar ispari* « tessitore » (lett. « figlio di tessitore »); nel siriaco *bar naggare*

Per quanto concerne Dio è evidente che non si può parlare di figli in senso generativo (nella Bibbia Dio è un essere asessuato) ma solo di persone a lui unite da qualche vincolo speciale. Si tratta quindi di un rapporto « relazionale » e non di natura. Sono quindi chiamati figli di Dio gli angeli, il popolo di Israele, il re e in modo eminente il re messianico ossia Gesù.

a) *Angeli.* Così sono chiamati gli angeli che, unitisi con donne terrene avrebbero dato origine ai giganti (*Gn* 6,2-4). Si tratta di una saga antica accolta dalla Bibbia solo per inculcare meglio l'insolenza umana e motivare così il diluvio [28].

Anche nel libro di *Giobbe* gli angeli che appartengono alla corte celeste sono detti « figli di Dio » (1,6; 2,1; 38,7). Nel *Salmo* 89,7 in virtù del parallelismo si affiancano a Javé, « figli di Dio », vale a dire la sua corte angelica:

> Chi nei cieli è paragonabile a Javé?
> Chi è simile a Javé tra i figli di Dio?

Qui evidentemente non si può parlare di generazione ma solo di particolare relazione con Dio di questi esseri celesti, che stanno alla presenza del Signore.

b) *Israele, figlio di Dio.* — Il popolo, che Dio si è è scelto, è spesso presentato come « figlio di Javé che ne è il « Padre »: quando Israele era giovane; io l'ho amato: dall'Egitto ho chiamato mio figlio » (*Os* 11,1; cf. *Mt* 2,15

« falegname » (lett. « figlio del falegname » cf *Mt* 13,55 con *Mc* 6,3); nel greco: *pàides zôgráfôn* ossia « pittori » (lett. figli di pittori); *paîdes rêtórôn* « retori »; *páides iatrôn* « medici » cf. Van den Oudenrijn, *L'expression « fils des prophètes et ses analogies »* in « Biblica » 6 (1925), pp. 165-171. Sui « figli dei profeti » cf pure le mie dispense *Gli Araldi di Dio* 1973, Facoltà Biblica, via del Bollo 5, Milano, p. 16 s.

[28] Cf. F. Salvoni, *Cristo andò nello spirito a proclamare agli spiriti in carcere*, « Ric. Bibl. e Rel. », 6 (1971), pp. 57-86.

dove la frase è applicata a Gesù). « Israele è mio figlio, il mio primogenito. Io ti avevo detto: Lascia partire mio figlio; ma tu ti sei rifiutato. Perciò io faccio morire tuo figlio primogenito » (*Es* 4,22 s). « Io sono divenuto un Padre per Israele, Efraim è il mio primogenito » (*Gr* 31,9). Nel Deuteronomio vi è anzi l'espressione: « Voi siete *i figli di Javé* » che è equivalente a « figli di Dio ». Qui è stato scelto il nome di Javé perchè il contesto parla di elezione divina, che compete più a Javé — Dio di Israele — che a Elohim Dio di tutti.

Parlando delle colpe di Israele il profeta già vede la distruzione del popolo e così fa parlare Javé: « I miei figli sono andati lungi da me e non sono più, così parla Javé » (*Gr* 10,20). Tuttavia Dio non vuole abbandonare il suo popolo e lo invita alla conversione: « Tornate, o figli traviati, dice il Signore » (*Gr* 3,14) e il profeta Isaia può predire che Dio farà venire da lontano i suoi figli (*Is* 43,6 cf 63,8).

Anche in questo caso il vocabolo « figli » ha un valore più largo del genetico: Israele è il popolo di Dio perchè amato da Dio e curato da lui con speciale provvidenza. Appunto perchè gli Israeliti sono « figli di Javé », loro Dio, essi non possono farsi delle incisioni proprie del culto pagano (*Dt* 14,1).

Nella letteratura giudaica postbiblica si passa dall'insieme del popolo al singolo membro giusto, che di tanto in tanto è chiamato « figlio di Dio » (*Eccli* 4,20). Il libro della *Sapienza* nel descrivere le persecuzioni e le sofferenze del giusto lo chiamano *pais Kuríou* ossia « Servo di Javé » (v. 13) o anche « figlio di Dio » (*yiòs theoû* v. 18). Questo uso è passato poi ai cristiani, nei cui scritti biblici leggiamo espressioni del genere: « Tutti quelli che si lasciano guidare dallo Spirito di Dio, sono figli di Dio » (*Rm* 8,14). « Chi vince sarà erede di questi beni, io sarò il suo Dio, ed egli

mi sarà figlio » (Ap 21,7 cf. 2 *Sm* 7,14; *Eb* 1,5) [29].

I passi precedenti ci fanno capire che non siamo nel campo generativo, bensì in quello relazionale. Israele popolo sceltosi da Dio e il giusto appartengono a Dio, e possono quindi essere chiamati suoi « figli ».

c) *Il re, figlio di Dio.* — Se tutto il popolo israelitico è figlio di Dio, lo deve essere particolarmente la persona che lo rappresenta, vale a dire il re. Qui va notata una differenza tra il pensiero egizio e quello israelitico. Per il popolo delle piramidi il faraone era considerato per nascita figlio naturale del dio protettore, essendo stato generato fisiologicamente da lui. Di qui la necessità di non contaminare il proprio sangue divino con quello profano e la necessità per il faraone di sposare la propria sorella, pur essa di sangue divino. Per gli ebrei al contrario il re era un puro uomo, e diveniva « figlio di Dio » con la sua intronizzazione regale:

> Tu sei mio figlio oggi ti ho generato (*Sl* 2,7).

Per questo Dio garantisce a Davide di voler trattare come figlio il suo successore Salomone: « Io sarò per lui un padre ed egli mi sarà un figlio » (2 *Sm* 7,14; 1 *Cron* 17,13; cf. *Eb* 1,5; *Ap* 21,7).

d) *Il re messianico.* — Se ogni re è figlio di Dio, tanto più lo sarà il re per eccellenza, atteso dagli ebrei come Messia (= l'Unto, il consacrato a Dio), benchè la maggioranza dei testi precristiani preferisca chiamare il Messia

[29] Paolo chiama sempre i cristiani (ad eccezione di *Rm* 8,16; 9,8 s; *Ef* 5,1) *yioì toû theoû* (« figli di Dio »); Giovanni invece *tékna theoû:* « fattura » (= figli di Dio) da *tikto* « generare, procreare »; egli riserva il titolo *yiós* solo per Gesù (cf. *Gv* 10,34 dove arresta la citazione del *Sl* 82,6 al primo stico).

« servo di Dio » anzichè « figlio » *páis theoû*; 4 *Esd* 7,28; 13, 32.37.52) [30].

Tale epiteto è pure attribuito a Gesù nel Nuovo Testamento come risulta dai demoni che lo chiamano « figlio di Dio » perchè sapevano che egli era il Messia (*Lc* 4,41 cf *Mt* 8,29 e par.). Tale è pure il senso che a tali parole dà Natanaele quando afferma: « Rabbi, tu sei il figlio di Dio, il re di Israele », dove la parola re è sinonimo di Messia (*Gv* 1,49). Caifa, interrogando Gesù gli chiede: « Sei tu il Messia, il figlio del Benedetto (= Dio) » e quindi mostra che per lui il termine « figlio » era un semplice titolo messianico (*Mc* 14,61), tant'è vero che Luca, scrivendo per i gentili ricorda solo « Sei tu il Messia? », tralasciando l'epiteto « Figlio di Dio ». Il centurione afferma: « Veramente quest'uomo era un figlio di Dio » (*Mc* 15,39 senza articolo in greco), inteso da Luca come « giusto » (23,47 anche nella *Sapienza* e nell'*Ecclesiastico* il giusto è presentato quale Figlio di Dio). Siamo quindi sempre in un rapporto di relazione con Dio e non in un contesto ontologico (di essenza).

2) *La coscienza di Gesù circa la sua persona.* Gesù non

[30] Il « figlio di Dio » che si rinviene in *Enoc Etiop* 105,2 è postcristiano.

[31] E. Huntress, « *Son of God* » *in the Jevish writings Prior Christian Era,* in JBL 54 (1935), pp. 117-123.

J. Trinidad, *Praedestinatus est filius Dei... ex resurrectione mortuorum,* in VD 20 (1940), pp. 145-150.

J. Dupont, *Filius meus est tu* RSR 36 (1948), pp. 522-543.

M. E. Boismard, *Constitué fils de Dieu* RB 60 (1935), pp. 7-17; *La Divinité du Christ selon S. Paul,* in Lum. Vie 9 (1953), pp. 75-100.

B. Genhardsson, *The Testing of God's Son* (Mt 4,1-11). *An Analysis of an Early Christian Midrash,* Lund 1966.

R. E. Brown, *Jesus God and Man,* Milwaukee 1967.

G. P. Wetter, *Der Sohn Gottes* 1916.

H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré,* 1947.

si è mai chiamato « figlio di Dio » ma ha preferito presentarsi come il « figlio dell'uomo » (*yiòs toû anthrópou*), espressione che al di fuori dei vangeli si trova solo tre volte (*At* 7; 56; *Ap* 1,13; 14,14) [32]. Tuttavia alcuni studiosi pensano che Gesù pur non essendosi mai proclamato tale abbia agito in realtà come il Figlio di Dio [33]. Secondo P. Althaus Gesù si arroga una tale autorità da equipararsi praticamente con Dio: « Il perdono di Dio è un evento presente nelle sue parole di consolazione, nel suo mangiare con i peccatori » [34]. Il mangiare con i peccatori e i pubbli-

E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung*, ATLANT 28, 1962, 62 ss.
W. Grundmann, *Sohn Gottes*, ZNTW 47, (1956), pp. 113-153.
G. Ruggieri, *Il figlio di Dio davidico*, Analecta Gregoriana, vol. 166, Roma 1968, (esame di *Rm* 1,3.4).
P. Pokorny, *Der Gottessohn Literarische Uebersicht und Fragestellung*, Theologischer Verlag, Zürich 1971.
O. Cullmann, *Il figlio di Dio*, in *Cristologia* (tr), Mulino, Bologna 1970, pp. 403452.

[32] Sull'espressione « Figlio dell'uomo » cf. C. Colpe, *Der Begriff « Menchensohn » und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen*, in « Kairos » 11 (1969), pp. 143-148; 249-263; 12 (1970), pp. 81-112; 13 (1971), pp. 1-16; A. Gelston, *A Sidelight on the « Son of Man »* « Scott Journ. Theol. » 22 (1969), pp. 189-196; I. H. Marchall, *The Son of Man in Contemporary Debate* in « Evang. Quart » 42 (1970), pp. 67-97; O. Michel, *Der Menschensohn*, in « Theol. Zeitschr. » 27 (1971), pp. 81-104; R. Leivestad, *Der apokaliptische Menschensohn als theologisches Phantom*, in « Annual Swed. Theol. Institute » 6 (1968) pp. 49-105; O. Cullmann, *Cristologia*, o. c., pp. 219-300.

[33] W. Elert, *Der christliche Glaube*, Hamburg 1956, p. 303.

[34] P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 1962, p. 431. In realtà Gesù non perdona direttamente i peccati in quanto al paralitico dice: « Ti sono perdonati i tuoi peccati » (*Mc* 2,9 e par.), dove il passivo è un modo biblico per introdurre Dio senza nominarlo ed equivale a « Dio ti perdona i tuoi peccati ». Quindi la sua azione equivale a quella del profeta Natan che dice a Davide: « Javé ha perdonato il tuo peccato » (1 *Sam* 12,13). Come profeta di Dio egli ha autorità di rimettere i peccati, come l'aveva Natan, ossia di comunicare il perdono divino.

Si noti la differenza « Ti sono perdonati i peccati » (passivo e « Alzati » imperativo); il primo è dato da Dio, il secondo attuato da Gesù. Perciò anche il successivo: Sappiate che il figlio dell'uomo ha il potere di perdonare i peccati equivale a « dichiarare il perdono di Dio ». Lo stesso senso va dato pure a *Gv* 20,23, dove gli apostoli rice-

cani (cf. *Mt* 11,19 e par.) mostra, secondo il Fuchs, che Gesù si realizza l'amore misericordioso di Dio che accoglie nel suo regno i peccatori [35]. Per il Käsemann Gesù con le sue antitesi: « Ma io vi dico » mostra « d'essere per autorità superiore alla legge mosaica, alla tradizione e allo stesso Mosè. Perciò con tale autorità, pur non autodefinendosi Messia o Figlio, induce i discepoli a vederlo e a proclamarlo il Messia e Figlio di Dio » [36]. Gesù si presenta pure come « il figlio » per eccellenza distinto dagli altri uomini: « Io salgo al Padre mio e al Padre vostro, Dio mio e Dio vostro » (*Gv* 20,17) [37]. Egli conosce il Padre in modo tutto particolare, così come il Padre conosce lui (*Mt* 11,27). La resurrezione di Gesù — secondo il Pannenberg — sarebbe la conferma che le pretese di Gesù erano vere [38].

Si tratta di osservazioni giustissime, ma che non implicano in Gesù la natura stessa di Dio; esse mostrano soltanto che Gesù, come Messia, è in un rapporto unico con Dio. Del resto Gesù stesso, pur elevandosi al di sopra degli angeli come « il Figlio », si afferma inferiore al Padre perchè ignora il giorno e l'ora della sua *parusia* (*Mc*

vono il potere di dichiarare perdonati i peccati, non di perdonarli con proprio potere.

[35] Cf. J. M. Robinson, *Le Kerygme et le Jésus de l'histoire*, Ginevra 1961, p. 5.

[36] E. Käsemann, *The Problem of the Historical Jesus*, in « Essays of N. T. Themas », London, SCM 1964, pp. 37 ss.

[37] Cf. *Padre mio (Gesù): Mt* 7,21; 10,32 s; 11,27 ecc.; *Padre nostro (uomini): Mt* 5,16.45.48; 6,1.8.14 s ecc.

[38] Pannenberg, *Jesus-God and Man*, Filadelfia 1968, p. 65.

Non comprendo come S. Rapisardi, *Cristologia dal basso* in « Il Testimonio » 80 (1972), pp. 156-161 (specialmente p. 161), possa dire che la resurrezione, essendo l'automanifestazione di Dio, implica che Gesù sia Dio. Questa automanifestazione di Dio si attuerà nella resurrezione finale (e non in quella di Gesù), quando « *Dio sarà tutto in tutti* » (1 *Cor* 15,28). Quella di Gesù è solo una primizia, la caparra della nostra resurrezione.

13,32) [39]. Contro chi lo chiama buono, Gesù si adira dicendo che solo Dio è buono (*Mc* 10,18).

Siamo quindi piuttosto nel campo relazionale: Gesù Cristo è il figlio per eccellenza perchè il compito avuto da Dio è unico e non partecipato ad altri. Gesù è un profeta, ma un profeta particolare; è un re, ma un re speciale; è un sacerdote, ma un sacerdote unico diverso da tutti gli altri. Ma non per questo è di natura uguale a Dio.

3) *Quando Gesù fu proclamato figlio di Dio?* a) *Alla resurrezione.* — Il re di Israele diveniva figlio di Dio (ossia suo delegato) al tempo della sua intronizzazione, che per Gesù avvenne con la resurrezione ed elevazione alla destra del Padre. E' quanto risulta chiaramente dal discorso di Paolo ad Antiochia di Pisidia, dove afferma che la profezia « Figlio mio sei tu, io oggi ti ho generato » (*Sl* 2,7) si è avverata per Gesù nel momento in cui Dio lo ha « fatto risorgere dai morti » (*At* 13,33). E' ciò che in altre parole afferma Pietro quando, parlando della resurrezione di Gesù, osserva: « Dunque tutti gli Israeliti riconoscano senza alcun dubbio che Dio ha costituito (con la resurrezione) Signore e Cristo (= Messia) questo Gesù che voi avete crocifisso » (*At* 2,36).

Non fa quindi meraviglia che tale concetto appaia chiaramente anche in *Rm* 1,6 dove Paolo distingue due tappe fondamentali, completamente diverse, nella vita di Gesù: la prima è la sua esistenza terrena, in un corpo mortale (tale il senso di « carnale ») come « figlio » (= discendente) di Davide; la seconda dopo la sua resurrezione è al contrario dominata dallo spirito e vissuta in potenza: i profeti

[39] Cf. B. M. F. van Diersel, « *Der Sohn* » *in der synoptischen Jesusworten. Christus bezeignung der gemeinde oder Selbst bezeignung?* in « Suppl. Novum Testamentum » 3, Leida 1961.

hanno infatti preannunciato « il figlio, nato dalla stirpe di Davide secondo la carne e designato potente figlio di Dio secondo lo Spirito Santo dal momento della sua resurrezione dai morti » (*Rm* 1,3 s) [40]. Fu infatti a partire dalla Pasqua che la prima comunità ha sentito su di sè la signoria di Gesù e la sua figliolanza divina, in senso quindi relativo, funzionale e non essenziale.

b) Tuttavia quel Gesù, destinato alla futura gloria, già nella sua vita terrena ha svolto un compito singolare ricevuto dal Padre con la sua missione pubblica. E' quanto vuol mettere in risalto la scena *del battesimo* con la quale iniziava presso la chiesa primitiva il *Kèrigma* o annuncio apostolico. Con esso egli fu abilitato, quale servo del Signore, a svolgere la sua predicazione e a rinnovare la società umana. Infatti in quel momento si fa sentire la voce del Padre, che gli dice: « Tu sei il mio figlio diletto, in te mi sono compiaciuto » [41]. La stessa frase è ripetuta al momento della trasfigurazione di Gesù, dove ha l'evidente intento

[40] Penso sia più logico vedere un parallelismo antitetico tra il v. 3 nato — stirpe di Davide — carne — debolezza (implicita nel « secondo la carne » *katà sárka*) e il v. 6 stabilito (*orìzo* = stabilire, rendere, fissare) — figlio di Dio — Spirito Santo — potenza; il momento di tale trasformazione è « la resurrezione dei morti! ». Dopo tale momento Gesù divenne « il Signore » (*Kyrios*) dominatore dell'universo, assiso alla destra del Padre. Rovinerebbe tale parallelismo assai efficace chi pensasse che già prima Gesù era « figlio di Dio » e che la resurrezione ne ha solo palesato la gloria anteriormente occulta. Anche il fatto che Paolo non vuole interessarsi del periodo terreno di Gesù, mostra che in lui è avvenuto un cambiamento enorme con la resurrezione (2 *Cor* 5,16).

[41] *Mc* 1,11, in *Lc* 3,22 il testo occidentale ha « oggi ti ho generato » (da *Sl* 2,7) al posto di « in te mi sono compiaciuto ». Alcuni studiosi vorrebbero preferire questa lezione, ritenendo la lezione orientale una assimilazione con *Mt* e *Mc*. Personalmente ritengo secondaria la lezione occidentale, derivata dal *Sl* 2,7 e non armonizzabile con quanto *Lc* chiaramente afferma nel libro degli Atti, dove la « generazione » relazionale di Gesù « concepito da Dio » è riferita alla resurrezione (*At* 13,33).

di preparare alla croce e di mostrare che tale persona, pur morendo come un volgare malfattore, era pur sempre « il figlio di Dio ». Anzi l'allusione a *Is* 42,1 mostra come si voglia identificare questo « figlio » con il « servo » di Javé, sul quale dimora lo spirito di Dio. In Gesù quindi si verifica ciò che gli Esseni di Qumrân preconizzavano del loro Messia sacerdotale:

> I cieli si apriranno e dal santuario della gloria scenderà su di lui la santità con voce paterna, come avvenne da parte del padre Abramo su Isacco. La gloria dell'Altissimo sarà proclamata su di lui e lo Spirito di intelligenza e di santità dimorerà su di lui [42].

c) *Nella nascita.* — Questo Gesù, essere unico nella storia dell'umanità, non può avere avuto una nascita comune. Ed ecco che Luca, riproducendo antiche tradizioni cristiane, narra che la sua concezione avvenne per una speciale potenza divina senza intervento di padre umano. E' la partenogenesi, nota pure nel campo scientifico moderno. Si osservi tuttavia che qui non si accenna affatto alla Trinità; manca ogni allusione al « Verbo o Parola » (o 2ª persona della SS. Trinità) e non si allude alla sua preesistenza. Si dice solo che da Maria, per potenza (*dynamis*) dello Spirito Santo, nacque una creatura destinata a « divenire grande e ad essere chiamata Figlio di Dio ». Il passivo « sarà chiamato » è un modo di dire semitico (siamo difatti in un racconto ricco di semitismi) per evitare il nome di Dio. Il testo non dice che egli è Dio, ma che sarà chiamato « Figlio di Dio », in futuro, quando « sarà grande », dove è evidente l'allusione al battesimo, alla trasfigurazione e alla sua resurrezione. Si potrebbe tradurre: « egli sarà grande

[42] *Testam. di Levi,* 18 da 1 *Is* 11,2.

sì da essere chiamato da Dio: Figlio di Dio »[43].

Anche se si volesse sostenere (con *Lc* 1,35) che subito, con la sua nascita, Gesù è chiamato il« Figlio » va escluso che qui si tratti della sua natura divina, pari a quella del Padre. Infatti quello che nasce e che sarà chiamato « Figlio di Dio » è l'uomo Gesù che nasce da Maria; non si allude alla natura divina anteriore alla propria nascita. Se qui Luca alludesse alla seconda persona della Trinità, si dovrebbe dedurre che essa nacque proprio allora e che di conseguenza non è eterna.

Penso che Luca, imitando Paolo,[44] voglia qui presentare Gesù come il nuovo Adamo, l'iniziatore di una umanità nuova. Come Adamo fu creato direttamente da Dio per opera del suo Spirito (*rúach* = alito) che volteggiava sulle acque e che si esprimeva nelle parole creative, così anche qui lo stesso spirito con la sua parola dinamica fa concepire Gesù nel seno di Maria. Non senza motivo quindi Luca fa risalire la genealogia di Cristo oltre Abramo fino ad Adamo, per presentare in lui il capostipite dell'umanità rinnovellata (*Lc* 3,38). Anzi il dire che « Adamo era di Dio » (quasi fosse stato generato da lui), mette meglio in parallelismo il fatto che anche Gesù fu da Dio e perciò avrebbe dovuto essere chiamato Figlio di Dio (1,35).

Solo la concezione relazionale può spiegare come mai Gesù sia proclamato figlio di Dio ora alla resurrezione ora alla trasfigurazione, ora al battesimo e ora alla sua nascita. Infatti dal momento che la persona umana di Gesù è legata in modo particolare a Dio, ogni tappa decisiva della sua esi-

[43] *Lc* 1,32. In *Gl* 4,4 Gesù è chiamato « Figlio » fin dalla nascita per prolessi; *Gv* 3.16 riguarda la sua morte (« l'ha dato ») e glorificazione.

[44] 1 *Cor* 15,22-45; *Rm* 5,14 s. Cf. P. Lengsfeld, *Adam et le Christ. La typologie Adam-Christ dans le N. Testament et son utilisation dogmatique par J. M. Scheeben et K. Barth*, Aubier, Paris 1970.

stenza può essere considerata come un nuovo modo di entrare in rapporto con Dio. Ciò sarebbe invece inconcepibile nella concezione statica della sostanza di Gesù, che è sempre identicamente quella, dalla nascita alla esaltazione.

III - La preesistenza di Gesù

Vi sono nella Bibbia alcuni passi che parlano di preesistenza di Gesù, dei quali non ci si può disfare facilmente affermando che sono dottrine tardive. Sono pur sempre parte della Bibbia, e per il credente sono pur sempre ispirati. Ma appunto perchè sono parte della Bibbia vanno studiati alla luce del tempo in cui furono scritti. Prima cercherò di presentare i passi nel loro senso genuino, poi cercherò di dedurre ciò che essi intendono dire agli uomini d'oggi.

1) *I passi biblici.* — Per i testi biblici è il Cristo Gesù tutto intero e non solo una parte, che come personaggio concreto, esisteva sin dall'inizio del mondo ed agiva prima ancora d'essere nato. Lui il Gesù storico, nato da Maria, già vivente presso il Padre, viene in mezzo agli uomini per tornare poi al Padre. Più che di natura divina, sembra che si parli di un cambiamento di condizione [45].

[45] Cf. P. Benoit, *Préexistence et incarnation,* in « Rev. B. » 77 (1970), pp. 5-29. Il suo pensiero è così sintetizzato a p. 13: Sembra che per loro « Gesù Cristo » tutto intero, il personaggio concreto esista fin dall'inizio del mondo. La sua venuta per gli uomini rappresenta una svolta decisiva nel suo destino, il passaggio da uno stato di vita a un altro; ma questo mutamento non è espresso in termini di natura e di persona, e non sembra abbia atteso l'incarnazione nel seno di Maria per agire nella storia della salvezza... Si riceve l'impressione che egli esistette da secoli prima di manifestarsi agli uomini. Vive presso il Padre, poi viene presso gli uomini, quindi torna al padre... » (p. 13).

Negli scritti dell'apostolo Paolo vi è tutta una serie di testi che attribuiscono al Gesù storico, nato da Maria, la creazione dell'universo.

« V'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e per il quale noi esistiamo (origine e fine), e un solo Signore, *Gesù Cristo, per opera del quale tutto esiste e per mezzo del quale noi siamo* » (causa strumentale; 1 *Cor 8,6)*.

« *Egli* (= Gesù) è l'immagine del Dio invisibile, il primogenito di ogni creatura, perchè *in lui furono creati tutti gli esseri sia nei cieli che sulla terra*... tutto è stato creato per mezzo suo... Egli è prima di ogni cosa e tutto sussiste in lui » (*Col* 1,15 ss). Questa persona non è altro che il figlio amato di cui si parla, dal quale viene la remissione del peccato; egli è quindi il Gesù storico.

La lettera agli Ebrei parlando del Gesù nato da Maria dice che: « dopo avere attuato la purificazione dei peccati si è assiso alla destra della Maestà nelle altezze »; ma di lui dice pure che era « lo splendore della gloria divina, l'immagine della sua essenza », che tutto sostiene « con la sua potente parola » e che « per mezzo di lui Dio ha creato i mondi » (*Ebr* 1,2 s) [46].

Dunque la stessa identica persona che è il sommo sacerdote salvatore è anche colui che preesiste a tutto il creato.

2) *Passaggio dalla preesistenza celeste a quella terrestre.* — Il Nuovo Testamento non afferma che la persona preesistente del Verbo assunse la natura umana, ma parla di una « discesa », di una « manifestazione », di una sua « apparizione » (*epifáneia*).

In *Gl* 4,4 si legge: « Quando giunse la pienezza dei tempi, Dio *mandò* il Figlio suo, nato da donna, nato sotto

[46] Mi ricordo che talora nel chiedere ai ragazzi nel catechismo: « Chi vi ha creati? » si rideva quando essi rispondevano; « Gesù ». Come poteva Gesù, nato il 7 a. C., creare il mondo? Solo Dio ci ha creati, rispondevo. Eppure in realtà la Bibbia risponde proprio che ci ha creati Dio per mezzo di Gesù.

la legge, per riscattare coloro che sono sotto la legge ». Il Figlio non è il Verbo, ma colui che è nato da donna, e questi viene inviato da Dio (come se già esistesse), prima della sua nascita.

In *Rm* 10,6 il « *far discendere il Cristo* » non si riferisce alla *parusia* finale, perchè avviene prima della discesa agli inferi, quindi deve riferirsi alla sua incarnazione [47].

Secondo la lettera agli Ebrei quando « Gesù viene nel mondo » dice: « Ecco io vengo, o Dio, per compiere la tua volontà » (10,5 ss). E' questo il figlio che Dio introduce nel mondo (1,6). Si tratta ancora una volta del Gesù di Nazaret in carne ed ossa [48].

Secondo le pastorali: « Cristo Gesù venne in questo mondo per salvare i peccatori » (1 *Tm* 1,15), per cui la sua vita terrena si può paragonare ad una « apparizione » (*epifáneia*) [49].

3) *Cambiamento di stato.* — L'inno ai *Filippesi* (2,6-11), sostanzialmente anteriore a Paolo, parla di Gesù che preesistendo prima in condizione (*morfè*) divina, rinunzia a tutto per vivere in condizione umana. Anzichè ribellarsi a Dio, come il primo uomo, per farsi uguale a Dio, Gesù si umiliò e divenne lo schiavo, che muore sulla croce. Il *morfè* non indica la « natura » divina ma piuttosto la con-

[47] Paolo richiama qui *Dt* 30,12-14 il quale si riferisce alla legge divina che non è lontana (in cielo o al di là del mare) ma vive in mezzo agli uomini. Così Gesù con la sua parola creatrice di fede vive in mezzo a noi.

[48] Non ricordo *Ef* 4,90 perchè « la discesa nelle parti più basse della terra, può intendersi anche come discesa agli inferi compiuta da Gesù che già viveva in terra e quindi non necessariamente si riferisce alla incarnazione.

[49] 2 *Tm* 1,10; *Tt* 2,11; 3,4; *1 Tm* 3,16 « fu manifestato nella carne », 1 *Pt* 1,20.

dizione divina, l'immagine di Dio [50].

Tale cambiamento di situazione riappare anche in 2 *Cor* 8,9 « da ricco come era si è fatto povero »; lui che è figlio e libero « nacque da una donna, e fu sottoposto alla legge » (*Gl* 4,4); lui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo ha fatto peccato (2 *Cor* 5,21; cf *Rm* 8,3). E' lo stesso totale Gesù che da una condizione entra in un'altra.

Innumerevoli volte il *quarto vangelo* presenta Gesù quale inviato dal Padre (4,34), sceso dal cielo (3,13), venuto nel mondo (1,4) mentre prima stava presso il Padre (3,11). Lascia quindi la sua gloria nel venire sulla terra (1,14; 2,11; 11,40) che riprende dopo avere vinto la morte (17,5). Egli può quindi dire: « Prima che Abramo fosse, io (il Gesù presente) sono. Abramo esultò quando vide il mio giorno » (8,56 ss).

Fin qui il soggetto di cui si parla è sempre il Gesù concreto, nato da Maria; vi è tuttavia un passo che sembrerebbe dare ragione alla tesi calcedonense; è *Gv* 1,14 dove si dice: « Il Verbo (= *Lógos*) si è fatto carne ». Tuttavia il *lógos* giovanneo non indica la seconda persona della SS. Trinità, bensì « la parola, la sapienza » con cui Dio ha creato il mondo e che ora dimora in Gesù. Ovunque nel *quarto vangelo* si parla di « restare nella Parola (*Lógos* 8,31), di « conservare » la Parola (*Lógos* 8,51) perchè questa parola, ascoltata in fede, dona vita eterna (5,24). Questa parola che è la parola di Dio (17,14) è la verità (17,17). Il Battista che parla non è il *Lógos* ma è una « voce » (*fonè*).

Ora come mai Gesù può proclamare questa parola di

[50] Per uno studio più adeguato del passo tanto discusso rimando alle mie dispense su Paolo (acquistabili presso la Facoltà Biblica), Milano 1969, pp. 69-75; J. Gnilka, *La lettera ai Filippesi*, Paideia, Brescia 1972, pp. 200-252.

Dio, con la quale Dio pronunciando il nome degli esseri ha creato il mondo, se non perchè questa « Parola » è scesa in lui, ha assunto come dimora il suo corpo umano, la sua persona mortale? [51] E' appunto ciò che indica Giovanni nel suo prologo. Per tale fatto Gesù non pronuncia parole umane, bensì divine, quelle stesse parole che il Padre ha pronunciato (*Gv* 12,48 ss).

Questa « Parola », questa *memra de jahwé* dei Targumin, questa parola vivificante (di cui parla *Is* 55,10) con cui Dio ha creato l'universo e che dimora presso Dio (*Prov* 8) significa la sapienza con cui egli ha creato l'universo. Prima di Gesù è una potenza divina, con Gesù diviene personale in quanto abita in una persona; essa non è altro che la « scienza divina di cui ci parla il testo di Qumrân, con la quale tutto si crea e senza la quale nulla esiste (1 *QS* 11,11) [52].

[51] Persona mortale è inclusa nel termine « carne » che indica la condizione mortale dell'uomo. Cf. S. de Ausejo, *El concepto de « carne » aplicado a Cristo en el IV evangelio*, in « Sacra Pagina », Gembloux 1959, vol. II, pp. 219-234 (specialmente pp. 228-231).

[52] Sul Logos cf. O. Cullmann, *Cristologia* o. c., pp. 375-402. Non mi sento quindi autorizzato ad accogliere l'affermazione di John Charlot che vede in Giovanni l'inizio di una cristologia nuova. « Up to the Johannine literature, the Christology of the N. T. is subordinationist... however near Jesus is to God, he is not God himself. When the Gospel of John claims, that Jesus is « God » a radically new theology is introduced » (p. 87 s). Prima del *quarto vangelo* lo « Spirito » non può riferirsi alla terza persona della SS. Trinità (p. 60), ciò inizia con Giovanni (p. 60). John Charlot, *New Testament Divinity: Its Significance for Christianity Today*, E. P. Dutton, New York 1970.

Sulla *Memra de Jaweh*, in attesa della pubblicazione della sua tesi dottorale, cf. D. Muñoz, *Memra de Jaweh en el MS Neophiti* I, in A. D. Macho, *Ms. Neophiti I*, vol. III, *Levitico*, Madrid 1971, pp. 70-83. L'ambiente culturale del Logos giovanneo non è una fonte gnostica, bensì la speculazione biblico-targumica. Cf. pure F. C. Burkitt, *Memra, Shekina, Metraton*, IThst 24 (1923) p. 1580; V. Hamp, *Der Begriff « Wort » in den aramaischen Bibelübertsetzungen*, München 1938; P. Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrash* Excursus II,

4) *Il significato.* — Il concetto biblico della preesistenza è stato spiegato diversamente nel corso dei secoli. Va anzitutto asserito che l'interpretazione calcedonense attribuendo tale preesistenza solo a una parte (il Verbo) e non a tutto il Cristo non spiega sufficientemente i testi biblici che invece attribuiscono questa preesistenza a tutto il Gesù, nato da Maria. La medesima obbiezione può essere rivolta alla interpretazione platonica sostenuta da Origene [53] che poggiando sulla dottrina della preesistenza delle anime (Platone) supponeva che l'anima del Cristo fosse preesistita in cielo anche prima della nascita di Gesù.

Gli gnostici, più aderenti ai passi neotestamentari sopra ricordati, con la loro concezione mitica supponevano che il corpo celeste di Gesù fosse preesistito in cielo fino a quando apparve sulla terra attraversando il seno di Maria come un raggio di sole attraversa il vetro di una finestra. Quindi alcuni di essi (doceti) deducevano — in modo erroneo — che il corpo visibile di Gesù era solo apparente, mentre reale era in lui solo quello celeste: di conseguenza anche la sua sofferenza e la sua morte furono soltanto una apparenza [54].

Recentemente si è voluto vedere nei testi biblici l'in-

pp. 303 ss.; G. F. Moore, *Intermediaries in Jewish Theology: Memra, Shekina, Metraton,* Harv. Theol. Rev. 15 (1922), pp. 40-85).

Sulla *cristologia giovannea,* rimando a G. Segalla, *Rassegna di cristologia giovannea,* in « Studia Patavina » 18 1971), pp. 693-732 (ampia rassegna bibliografica).

[53] Cf. G. Bardy, *Origène* in Dict. Th. Cath. 11 (1931), c. 1541 (7 ss). L'ipotesi origeniana fu condannata dalla chiesa (cf. Denz. Sch. *Ench. symb.* n. 404).

[54] Questa dottrina fu condannata dal concilio di Calcedonia il quale affermò che Gesù, in quanto Dio, fu generato « prima dei secoli », ma in quanto uomo fu generato « in questi ultimi giorni » (*in novissimus diebus,* Denz 301). Qui domina la concezione filosofica greca, mentre al contrario, secondo la Bibbia è tutto Gesù-uomo che preesiste alla sua nascita, non solo una sua parte (il Verbo).

flusso del proto-uomo celeste (mito orientale dell'*Anthropos, Ur-Mensch*) che svela l'origine divina alla natura inferiore e mostra il contrasto tra la divina dignità originaria e l'attuale schiavitù umana sotto il destino dettato dalle sfere celesti. Tuttavia in tale mito manca totalmente la redenzione, la lotta dell'uomo celeste con le potenze ostili, l'incarnazione, l'intronizzazione, l'elevazione dei credenti, che sono elementi distintivi per la persona di Gesù. Anche se qualche espressione può essere tratta dalla terminologia dell'uomo primitivo, la sostanza è totalmente diversa [55].

E' invece sufficiente per comprendere la preesistenza di Gesù richiamare altre preesistenze ammesse con facilità dagli ebrei per realtà importanti, e che in tal modo venivano esaltate e messe in intima connessione con Dio [56].

a) *La legge.* — Prima di essere comunicata a Mosè, essa preesisteva da sempre presso Dio; Mosè non fece altro che copiarla dal prototipo celeste, così come fece la tenda secondo il modello celeste che gli era stata mostrata sul monte (*Es* 25,9.40). Per la lettera agli Ebrei il santuario e i riti mosaici non sono altro che ombra, che « copia » di realtà celeste preesistenti (*Eb* 8,5; cf 9,23; 10,1). La preesistenza era quindi un'idea comune al tempo di Gesù [57].

b) *Alcuni patriarchi.* — In uno scritto di data incerta (*Preghiera di Giuseppe)* [58] Giacobbe, il cui nome divino è

[55] Cf. O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament,* Neuchâtel 1958, pp. 44 ss (tr. ital.).

[56] La letteratura rabbinica parla di numerosi esseri preesistenti: la legge, l'Eden, la geenna, alcuni giusti, le acque del diluvio, le due tavole, il sabato, l'arca dell'allenza, la luce per il mondo futuro ecc..

[57] Cf. J. Bonsirven, *Le judaisme palestinien au temps de Jêsus-Christ,* I (Paris 1934), pp. 249.

[58] Riportato da Origene, *In Evang. Joh.* 2,31 Griech-Christl. Schrifts-

Israele, fu il primogenito delle creature, il signore di tutti gli arcangeli, il primo spirito. Una simile affermazione si rinviene pure in Filone,[59] che presenta Giacobbe come il « Verbo » (*Lógos*) primogenito, superiore a tutti gli angeli. Venne chiamato con titoli diversissimi: *Lógos*, principio, nome di Dio, l'uomo ad immagine di Dio; di conseguenza gli Israeliti da lui generati sono « i figli del *Lógos*, dell'invisibile immagine di Dio ». Quindi, prima ancora di Giovanni e di Paolo, il giudaismo parlando del patriarca Giacobbe, usava una terminologia che richiama quella giovannea per Gesù.

c) *Il Messia.* — Il libro di Enoc parla del Messia come di una persona preesistente presso Dio, prima ancora della creazione, dove sta occultato fino al tempo in cui comparirà alla fine dei tempi.

> Sì, prima che il sole e i segni fossero creati,
> prima che le stelle del cielo fossero fatte,
> il suo nome fu nominato dinanzi al Signore degli Spiriti (*Enoc* 48,3).

Questo essere nominato prima della stessa creazione, ossia fatto esistere prima di ogni altra creatura secondo il valore semitico del vocabolo « nominare », non è altro che il « Figlio dell'uomo » (v. 2) che sta presso « il Signore degli Spiriti... il capo dei giorni ».

> Dal principio il Figlio dell'uomo fu nascosto

teller, 10,88 s. (cf. *Comm in Gen* 3,12 n. 19 PG 12,81).

[59] Filone, *De confus. ling.*, 146-148; *Quaest in Gen* 1,53: *Leg. All.* 3,69; Origene, *Contra Celsum* 4,40; 1 Q S 4,33; C D 3,20; 1 Q H 17,15; 1 Q P s 37,11,2. Per Gesù Cf. *Rm 5,15* (Adamo); 1 *Cor* 15,21 ss v. 27 da *Sl 8* (il figlio dell'uomo-Gesù). Cf. E. Schweizer, *The Son of Man*, in « JBL » 79 (1960) 126 s.

[60] R.H. Charles, *Pseudepigraphes*, Clarendon Press, Oxford 1965, p. 216.

e l'Altissimo lo preservò alla presenza della sua Maestà
or ə rivelò agli eletti [61].

Enoc nella sua traslazione fu tolto da quelli che vivono in terra ed elevato sino « al figlio dell'uomo e al Signore degli Spiriti »; dunque « il Figlio dell'Uomo » non ancora apparso già abitava presso Dio (*Enoc* 70,1; Charles *op. cit.*, p. 235) [62].

d) *La sapienza.* — La preesistenza della sapienza divina è quella che presenta più tratti in comune con la concezione cristiana del Cristo [63]. Personificata specialmente nei libri sapienziali, vi viene presentata come nata da Dio e quindi di rango divino. Anche se non è stato creata (il *qanah* di *Pr* 8,22 significa piuttosto « possedere », acquistare per nascita cf *Gn* 4,1), appare all'origine della creazione che essa presiede e dirige; essa è pure congiunta con l'opera salvifica (*Ps* 8,20. 35). Nel Nuovo Testamento Gesù, presentatosi come sapienza,[64] poteva benissimo assumere gli attri-

[61] Così traduco il collettivo « eletto » (*Enoc* 62,7, Charles s. c. p. 228).

[62] Cf. pure *Enoc 46,1* (Charles *o. c.* p.214) dove si dice che il « figlio dell'uomo » stava presso Dio. Anche nel *Sl* 109,3 (Vg) si parla di un essere misterioso: « generato prima di Venere » (lucifero). Ma l'originale ebraico è discusso e variamente tradotto (Cf. il commento al *Sl* 110).

[63] I passi biblici (o extrabiblici), che interessano sono: *Gb* 28; *Pr* 1,8; *Eccli* 1,24; 11 *QPs*[a] 18; *Bar* 3,9-4,4; *4Esd* 5; 1 *Bar* 48; *Sap* 6-9. Cf. P.E. Bonnard, *La Sagesse en personne annoncée et venue: Jésus Christ* (Lectio Divina 44) Paris 1966; H. Cazelles, *L'enfantement de la Sagesse en Prov. 8,* in « Sacra Pagina » Gembloux 1959, Vol. I pp. 511-515; Felix Christ, *Jesus Sophia. Die Sophia- Christologie bei den Synoptikern,* Zwingli Verlag, Zürich 1970; A. Feuillet, *Le Crist sagesse de Dieu d'aprés les épitres pauliniennes* (Coll. Etudes Bibliques) Paris 1966, pp. 113-161. I passi biblici G.E. Mennard, *Le Christ sagesse de Dieu d'après les épitres pauliniennes,* in « Rev. Sciences Rel. » 41 (1967) 227-236.

[64] Che Gesù si sia paragonato alla Sapienza appare da alcuni passi del Vangelo, come quando egli dice di avere mandato nell'A. Testamento « gli apostoli (= inviati), i profeti... » (*Mt* 23,34 ss; *Lc* al posto di « io » vi mette la Sapienza: *Lc* 11,49 ss.). Si veda pure la giustificazione della sapienza (*Mt* 11,19; *Lc* 7,31-35), l'inno di giubilo (*Mt* 11,25;

buti della sapienza, come la sua preesistenza in Dio e l'attività creatrice.

Bisogna quindi dimostrare con ragioni serie che la preesistenza di Gesù vada intesa in modo diverso da quello con cui gli Israeliti parlavano di altre varie preesistenze.

5) *Che senso dare alla preesistenza di Gesù?* — Anzitutto, nell'ambiente giudaico del tempo, preesistenza non equivaleva a divinità; la preesistenza era solo un mezzo per indicare qualcosa di divino, di intimamente legato a Dio, di estremamente importante [65]. La legge è preesistente perchè viene da Dio e vincola gli uomini, come lo può fare solo Dio. La sapienza preesiste perchè è una qualità divina, essa significa soltanto chce Dio agisce sapientemente.

Gli Ebrei, molto concreti, non amano i ragionamenti astratti. Distinguendo tra il piano divino eterno e quello terrestre concreto e storico, essi affermano che il terrestre non fa altro che sviluppare il celeste, per cui il terreno è l'ombra, l'immagine, l'incarnazione di quello celeste, che è l'unica realtà assoluta. Ora nell'eterno piano divino di

Lc 10,21 s); l'appello agli affaticati (*Mt* 11,28 ss.); lamento su Gerusalemme (*Mt* 23,37 ss; *Lc* 13,34 s). Ora si pensa che Gesù abbia potuto tenere un linguaggio simile: « Vent'anni fa una tale affermazione sarebbe stata scartata con risa sarcastiche. Oggi la situazione è diversa. Il principale argomento contro l'autenticità, vale a dire il carattere ellenistico, ha perso la sua forza probativa dopo che gli scritti esseni hanno confermato in Palestina l'esistenza di un giudaismo ellenistico che ha servito da base per il cristianesimo, la gnosi... E' quindi possibile che Gesù abbia avuto la coscienza di essere la Sapienza » (F. Christ, *Jesus Sophia o. c.* p. 92 s).

[65] Epifanio parlando del pensiero ebionita circa Gesù scriveva: «Essi negano che il Verbo sia generato dal Padre, ma dicono che fu creato come uno degli arcangeli e che egli regna sugli angeli e su tutto ciò che fu creato dall'Onnipotente » (*Panarion* 30,16). Secondo il trattato *De centesima sexagesima tricesima* n. 216 edito dal Reitzenstein (Z. Nt. W. 15, 1914 p. 82) si legge che « quando Dio creò i sette angeli del fuoco, decise di farne uno di essi suo figlio » corrispondente al Signore Sabaoth di Isaia.

salvezza il Cristo, mezzo di redenzione e di elevazione dell'uomo, detiene il punto centrale. Perciò il Cristo preesiste in Dio fino a quando apparirà al tempo fissato nel corso dei secoli, come nel piano divino preesiste anche Giacobbe, il capostipite degli israeliti, per cui si può dire che Dio tutto ha creato in vista di lui. Per questa sua preesistenza, è Gesù che dà gioia ad Abramo (*Gv* 8,56 ss), che disseta gli ebrei nel deserto: « Essi bevevano a una roccia spirituale che li accompagnava e la roccia era il Cristo » (1 *Cor* 10,4). Se furono salvati lo devono al Cristo che doveva nascere dalla loro discendenza e in virtù del quale gli israeliti furono liberati. Traducendo la preesistenza biblica in termini moderni diremmo che l'universo fu creato in vista di Gesù, che gli Israeliti nel deserto e altrove furono salvati in vista di Gesù. Gli ebrei assai concreti, per indicare ciò utilizzavano l'idea della preesistenza in Dio, per cui Gesù poteva agire ed operare anche prima della sua comparsa sulla terra.

IV - Gesù Dio?

A) *I dati biblici.* — Pochissimi sono i passi in cui Gesù viene chiamato « Dio » e per di più essi sono in gran parte criticamente insicuri [66].

1) *Il passo indiscusso* è solo l'espressione di Tommaso che al vedere il Risorto esclama: « Signore mio e

[66] Cf. O. Cullmann, *Cristologia o. c.* 453-466 e E. Stauffer, *Theòs*, in Grande Lessico del Nuovo Testam. (Kittel, Paideia, Brescia) IV, coll. 387-464. Entrambi questi autori accentuano un po' troppo la portata del termine, anche se il Cullmann osserva che tale epiteto riguarda più la manifestazione di Dio in Gesù, che l'essenza (ontologia).

Dio mio » (*Gv* 20,28). E' l'espressione « Signore e Dio » che Antioco IV Epifane coniò sulle monete, per esaltare la propria grandezza.

2) *Passi criticamente dubbi*: a) « Nessuno ha mai veduto Dio, ma l'unigenito Dio (*monogenès theós*), che è nel seno del Padre, lui ce lo ha fatto conoscere (*Gv* 1,18). Anche se questa lezione è la più attestata, specialmente dopo l'appoggio dei due papiri p 66, p 75, non mancano codici con le varianti « unigenito figlio » (*monogenès yiós*), « unigenito » o « unigenito di Dio » (*monogenès theoû*).

Se si dovesse guardare lo stile giovanneo si dovrebbe preferire « unigenito figlio », che ricorre anche altrove (*Gv* 3,16.18; 1 *Gv* 4,9); a creare la lezione moderna potrebbe essere stata la confusione tra *yc* (*yiós*) e *oc* (*theós*) che sono tra loro assai simili e occasionata dal fatto che anche precedentemente il *lógos* è presentato come Dio (*theós*). Forse può avervi influito anche la controversia ariana con *la tendenza ad assimilare Gesù a Dio* [67]. b) « *Dio si è manifestato in carne* » (1 *Tm* 3,16). Il *Textus receptus* ha questa lezione, ma i codici più importanti hanno: « Colui che » (*os*) anzichè « Dio » (*theós*), lezione questa che non appare in nessun codice unciale (prima mano) anteriormente al 9° secolo. Va quindi scartata la lezione « Dio » [69].

c) *Punteggiatura diversa*: è noto che i codici antichi non segnavano la punteggiatura, per cui i vocaboli si susseguivano gli uni agli altri senza alcun intervallo per risparmio di spazio. Perciò *Rm* 9,5 può essere inteso diversamente

[67] Cf. Br. M. Metzger, *A Textual commentary on the Greek N.T.*, United Bible Societies 1971, p. 198.
[68] Br. M. Metzger, *A Textual... o. c.* pp. 520-23.
[69] Br. M. Metzger, *A Textual... o. c.* p. 641.

a seconda della punteggiatura che vi si mette. Il brano tradotto letteralmente così suona: « Dai quali antenati di Israele venne il Cristo secondo carne l'essente sopra tutte le cose Dio benedetto nei secoli ».

a) Se si mette una virgola dopo « carne » abbiamo: « Dai quali è venuto il Cristo secondo la carne, che è Dio sopra tutte le cose benedetto nei secoli », secondo questa interpretazione quasi tradizionale (Cipriani) il Cristo viene presentato come Dio.

b) Se si mette un punto dopo « carne », abbiamo: « Dai quali è venuto il Cristo secondo la carne. Che è Dio sopra tutte le cose (sia) benedetto in eterno » (*United Bible Societies*).

c) Mettendo il punto dopo « tutte le cose » abbiamo: « Dai quali è venuto secondo la carne il Cristo, che è sopra tutte le cose. Dio (ne sia) benedetto in eterno » (dossologia di esultanza per quello che il Padre ha compiuto in Gesù). Siccome di solito in una dossologia così semplice sarebbe stato più logico avere « Benedetto (sia) Dio » anzichè « Dio (sia) benedetto » è preferibile accogliere la seconda interpretazione, dal momento che mai in alcun altro passo delle sue lettere Paolo chiama Cristo Dio [66]. Quindi anche questo passo è almeno criticamente insicuro.

3) *Interpretazioni diverse.* — a) « Pascete la chiesa di Dio, che egli si è acquistato con il suo proprio sangue » (*At* 20,28). Siccome chi diede il suo sangue per noi è Gesù, siccome questo sangue è detto « suo » cioè di « Dio », ne viene che Gesù è Dio. Ma la traduzione può essere diversa: il greco — *dià toû áîmatos toû idioû* — può significare: « con il sangue del Proprio (figlio, diletto, amato) ». Infatti o è caduto il « figlio » dopo « il proprio »

(cf *Rm* 8,32 « non risparmiò *il suo proprio figlio* ») o meglio questo « proprio » può essere inteso come epiteto affettivo riguardante Gesù; è noto che nei papiri greci questo « il Proprio » è un termine affettuoso per indicare una persona cara, un parente strettissimo [70]. E' invece sicura la lezione: « chiesa di Dio » che ricorre anche altrove undici volte nelle lettere sicuramente paoline [71]. Non attendibile l'altra lezione: « con il suo proprio sangue » (*toû idiou, aìmatos*) dei testi bizantini (forse per influsso di *Eb* 9,12?), che tradisce il senso originario del passo.

b) 1 *Gv* 5,20: « Questo (= Gesù) è il vero Dio e la vita eterna ». Ma io ho proposto una traduzione diversa di tutto il passo, che qui ripresento, rimandando il lettore per le motivazioni, all'articolo sotto indicato:

> Sappiamo che il Figlio di Dio venne e ci diede discernimento per conoscere il Vero (Dio).
> E noi siamo nel Vero (= Dio) per mezzo di suo Figlio Gesù Cristo.
> Il Vero è questo:
> Dio e vita eterna [72].

In questa traduzione scompare l'affermazione di Gesù come « vero Dio ».

c) « Attendendo la beata speranza e la manifestazione del nostro grande Dio e salvatore nostro Gesù Cristo » (*Tt* 2,13). L'unico articolo prima di « Dio », non ripetuto dinanzi a « salvatore » potrebbe far pensare all'unica per-

[70] Cf. Br. M. Metzger, *A Textual... o. c.* p. 480.
[71] L'espressione: « Le chiese di Cristo » ricorre solo una volta in *Rm* 16,16; « chiesa del S'gnore » (*ekklesia toû Kurioû*) si trova 7 volte nella LXX, ma mai nel N.T.
[72] Cf. F. Salvoni, *Il verace è questo: Dio e la vita eterna*, in « Ric. Bibl. Rel. », 3 (1968) pp. 55-59.

sona di Gesù Cristo, chiamata « grande Dio e salvatore ». Ma già l'attributo « grande Dio » ci rende perplessi. Non si potrebbe pensare invece a un unico atto nel quale si manifestano assieme Dio e Gesù Cristo? L'unicità dell'articolo vorrebbe appunto sottolineare che i due appariranno simultaneamente nel giudizio finale. Questa interpretazione applicabile pure a 2 *Pt* 1,1, è resa certa da 2 *Ts* 1,12 dove si legge « grazia e pace a voi da Dio Padre e Signore Gesù Cristo », dove necessariamente si tratta di due persone il « Padre » e « il Signore Gesù Cristo », altrimenti si dovrebbe giungere alla conclusione che Gesù e il Padre sono la stessa persona, mentre tutto il Nuovo Testamento li distingue in modo inequivocabile.

B) *Valore del vocabolo «Dio»*. — Secondo Karl Rahner se il Nuovo Testamento qualche rara volta chiama Gesù « Dio » (*theós*) con l'articolo,[73] vale a dire non lo identifica mai con il Dio supremo, creatore e Padre. Va notato che il linguaggio greco chiama Dio anche un re; il seleucida Antioco IV coniò delle monete nelle quali si chiama « Signore e Dio » come nell'invocazione che Tommaso rivolge a Gesù.

Filone parlava del *Lógos* come di « un secondo Dio », e chiamava « divini » (*theoí*) certi uomini virtuosi, anzi una volta chiama Mosè « Dio » [74]. Anche nell'Antico Testa-

[73] K. Rahner, *Theological Investigations* 1961 p. 135 ss. cf. K. Rahner, *Wer bist Du eigentlich-Jesus? Auf der Suche nach Zugangen zum Verständnis der gott-menschlichen Geheimnisses Jesu*, in « Geist und Leben » 44 (1971) 404- 407; K. Rahner, *Je crois à Jesus-Christ*, Desclée-De Brower, Paris 1971; I. Sanna, *La Cristologia antropologica di K. Rahner*, Paoline, Roma 1971.

[74] Cf. F. Hahn, *Christologiche Hoheitstitel*, 1963 n. 294 s. Filone a proposito di Mosè nota tuttavia che egli è detto « Dio » non per la sua sostanza (*pròs alethêian*), ma per la sua gloria (*doxê, Quod deterius*

mento un sovrano poteva essere chiamato « Dio »: in un salmo parlando del re d'Israele si afferma: « Il tuo trono, o Dio, sussiste per i secoli dei secoli e scettro di rettitudine è lo scettro del tuo regno » (*Sl* 45,6 s).

Quando Gesù fu accusato di bestemmia perchè si faceva pari a Dio, egli cita un brano del Salmo 82

> Dio sta in mezzo alla sua corte nei cieli,
> per condannare gli stessi dei...
> Io dico: Voi siete dei,
> e tutti voi figli dell'Altissimo,
> eppure voi morrete come i mortali... (*Sl* 82,6).

All'origine il salmo era stato detto contro gli dei pagani posti accanto al vero Dio d'Israele. Più tardi per eliminare l'idea che tali dèi potessero esistere fu riferito agli angeli, ai poteri demoniaci, ai giudici della terra. Qualunque ne sia stata l'interpretazione al tempo di Gesù, questi lo usa per affermare che il nome di Dio poteva essere attribuito anche a qualcuno che non fosse il Dio altissimo [75].

Se il re d'Israele poteva essere chiamato « Dio » non fa meraviglia che lo sia il Messia, che è il re per eccellenza. Ad ogni modo non sono i titoli o le espressioni che contano, essi devono venire interpretati secondo tutto il contesto biblico, per vedere in che modo Gesù poteva essere chiamato il preesistente figlio di Dio, atto ad essere chiamato lui stesso Dio [76].

potiori insidiari soleat 161 s). Per lui evidentemente unico è il Dio di Israele (*De sommiis* 1,229) e per questo egli è chiamato « il Dio » (*o theós*) con l'articolo; con « Dio » (*theós*) senza articolo chiama il Logos (*De sommiis* 1,229 s; *Leg. Allegoriarum* 3,207 s. Cf. Eusebio, *De praepar. ev.* 7,13,1). Qualcosa di simile si ha pure nel N.T. dove il Padre è chiamato generalmente *o theós*, « il Dio » (per eccellenza) e Cristo « Dio » (*theós)* senza articolo, quasi un Dio in sottordine, qualcosa di « divino ».

[75] Anche i cristiani secondo Pietro diventano « partecipi della (o di una) natura divina » (2 *Pt* 1,4).

[76] L'uso del vocabolo « Dio » inteso in senso largo è assai diffuso

V - Espressioni subordinazioniste

Ora è strano vedere che non ostante l'elevazione di Gesù al rango di Dio, nella Bibbia si parli di lui in termini subordinazionisti.

1) *In Paolo.* - L'apostolo delle genti, che pur ricorda la preesistenza di Gesù, e che lo chiama « Signore » (titolo riservato a Javé nell'A. T.), che lo presenta come « immagine di Dio » (*Eb* 1,3), afferma che egli sta di mezzo tra Dio e l'uomo (1 *Tm* 2,5), che intercede presso Dio a nostro favore (*Rm* 8,34; *Eb* 7,25 cf 1 *Gv* 2,1). Nonostante che egli sia stato esaltato in modo da ottenere l'omaggio di ogni creatura celeste, terrestre e subterrestre (*Fl* 2,9 ss), egli deporrà il suo regno nelle mani del Padre quando avrà abbattuto tutti i suoi nemici: « Quando tutto gli sarà sottoposto, *allora anche il figlio si sottometterà a colui che gli ha sottoposto ogni cosa* e così Dio sarà tutto in tutte le cose » (1 *Cor* 15,28). Anzi la gerarchia paolina è descritta assai bene con le ben note parole: « Il capo di ogni uomo è Cristo, e il capo di ogni donna è l'uomo, e il capo di Cristo è Dio » (1 *Cor* 11,3).

2) *In Giovanni.* - E' il vangelo che sembra elevare Gesù alla soglia della divinità (cf l'espressione di Tommaso e il prologo), ma tali espressioni vanno intese alla luce di tutta

negli scritti giudeo-cristiani, come lo provano le Pseudo-Clementine: « Vi è un angelo in ogni nazione che ne ha la cura a nome di Dio. Dio ha diviso tutte le nazioni e tutta la terra in 72 raggruppamenti e ha dato loro gli angeli come principi... I principi di ciascuna nazione sono detti *dei*. Ma il *dio dei principi è il Cristo* che li giudica in tutto » (*Riconoscimenti* 2,42). Si cf. a questo riguardo IQM (o Regola della guerra di Qumran) 17,70: « Dio esalterà tra gli dei l'impero di Michele e il dominio di Israele sopra ogni carne » cf. J. Danielou, *Théologie du Judeo-Christianisme*, Desclées, Tournai 1958, n. 171-177.

la dottrina giovannea [77]. E' vero che l'apostolo fa dire a Gesù: « Io e il Padre siamo una cosa sola » (*Gv* 10,30); « Io sono nel Padre e il Padre è in me » (*Gv* 14,11 cf 10,20; 17,21). Tuttavia le stesse espressioni sono pure riferite per Gesù e i cristiani; infatti Gesù così prega il Padre: « Siano tutti una sola cosa, come Tu, Padre, sei in me e io in te, affinchè anch'essi siano in noi (cioè in Gesù e nel Padre), e così il mondo creda che tu mi hai mandato. Ho dato loro la stessa gloria che tu mi hai dato, affinchè siano una cosa sola (tra loro con Gesù e con Dio) come lo siamo noi » (*Gv* 17,21 s). Più che di comunanza di natura si tratta di comunanza di opere, di intenti, di vita; infatti prima di affermare la sua unità con il Padre, Gesù attesta: « Quello che vi dico, non lo dico da me stesso, *ma il Padre che dimora in me*, è lui che compie le sue opere » (*Gv* 14,10). Dopo avere detto che Gesù e il Padre sono un'unica cosa (in quanto a comunione di volontà), Giovanni afferma che il « Padre è maggiore di me » (*Gv* 14,28), così come anche altrove il maestro Gesù non vuole affatto essere chiamato « buono » perchè tale è solo Dio (*Mc* 10,18). afferma che solo il Padre, ma non lui conosce il giorno e l'ora della sua « parusia » (o forse della distruzione di Gerusalemme, *Mt* 24,36) e prega « Dio mio, Dio mio perchè mi hai abbandonato » (*Mt* 27,46).

La lettera agli Ebrei chiarisce il senso largo dato al termine « Dio » quando applica al Cristo un brano del *Sl* 45,6 s che così dice: « Il tuo trono, o Dio (o *theós*) sussiste per i secoli dei secoli e scettro di rettitudine è lo scettro del tuo regno. Tu hai amato la giustizia e odiato

[77] « Anche se il prologo di Giovanni si avvicina assai alla dottrina del Concilio di Nicea esso va letto alla luce del subordinazionismo che si trova nel complesso del suo Vangelo ». I. M. Creed, *The Divinity of Jesus Christ* (Fontana ed.) p. 122 ss.

l'iniquità, perciò il Dio, il tuo Dio (*o theós*, o *theós toû*) ti unse con olio di letizia a preferenza dei tuoi compagni » (*Ebr* 1,7). Il re, scelto a preferenza di altre persone, è chiamato Dio in senso largo, ma egli non è Dio alla stessa stregua del vero Dio, perchè questo è Dio anche per lui. Applicandolo al Cristo si voleva suggerire che anche Gesù, pur essendo detto « Dio », di fatto era inferiore a colui che era « il Dio di Dio ». Il vocabolo Dio nel caso del re e anche di Gesù si potrebbe quindi tradurre con « divino » e corrisponde al termine « Dio » dato nel Medio-evo al papa, non perchè avesse natura divina ma perchè si pensava agisse con l'autorità stessa di Dio [76].

Mi sembra quindi ragionevole l'idea di H. W. Montefiore: « Una cristologia espressa in termini funzionali e di relazione personale piuttosto che nella categoria ontologica, è quella che meglio segnerà il ritorno alla prospettiva biblica » [79]. Si può quindi parlare simultaneamente del Tribunale di Cristo e del Tribunale di Dio (2 *Cor* 5,10; *Rm* 4,10), in quanto non v'è distinzione di autorità tra i due, perchè Gesù agisce come delegato unico di Dio.

Conclusione

Anzichè affermare che Gesù è Dio preferisco asserire che in lui dimora Dio. Paolo scrivendo a Timoteo afferma

[76] Cf. F. Salvoni, *Da Pietro al Papato*, Lanterna, Genova 1971, p. 314 s. I canonisti del 13° secolo lo chiamano « *quodammodo Deus* ». « *Dominus Deus* (è l'esclamazione di Tommaso a Gesù risorto) *noster papa* »; nel Concilio Lateranense V del 1512 Giulio II fu apostrofato: « *Alter Deus in terris* ». Talvolta anche l'imperatore cristiano fu chiamato *Deus*, ad imitazione degli antichi imperatori romani.

[79] H. W. Montefiore, *Toward a Christology for Today*, in « Soundings » ed. Viller 1962 p. 159.

« Vi è un solo Dio e anche un solo mediatore fra Dio e gli uomini, Cristo Gesù *uomo* » (2 *Tm* 2,5). Tuttavia Gesù, che è una persona umana e in tutto simile a noi (*Ebr* 4,15), non è un uomo come tutti gli altri in quanto in lui, in modo tutto particolare, dimora Dio: « *Il Padre che dimora in me,* compie le opere sue » (*Gv* 14,10 s). E' infatti Dio che « in Cristo riconciliava a sè il mondo » (2 *Cor* 5,19).

Nel Nuovo Testamento, come riconosce anche il cattolico David Greenwood, non appare la cristologia calcedonense, ma una cristologia di azione: « In ultima istanza non vi è distinzione tra l'autorità di Javé e quella di Cristo. La cristologia paolina è quindi funzionale; il concetto di due nature in Cristo è greco anzichè biblico. L'apostolo non vede la divinità di Gesù come una natura, ma come attività di Dio in Cristo... la trinità di tre persone, con due nature, nella seconda persona, è postpaolina » [80].

Come uomo Gesù aveva la sua volontà, era tentato come gli altri uomini dall'egoismo, ma volle restare sempre fedele alla volontà di Dio che dimorava in lui con il suo spirito (*Gv* 1,32). Con il suo comportamento e la sua azione egli era l'immagine divina e presentava agli uomini l'amore di Dio. In questo egli era ben superiore ai profeti che presentavano la parola salvifica di Dio, solo nel momento in cui erano afferrati dallo spirito del Signore. Gesù invece era unito a Dio in modo permanente. Per tale motivo Gesù è il mezzo con cui noi possiamo conoscere, come in un sigillo, l'immagine di Dio: « Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me. Se m'aveste conosciuto, avreste conosciuto anche mio Padre; fin da ora lo conoscete e lo avete visto... Chi ha veduto me ha veduto anche

[80] David Greenwood, *The Lord is the Spirit: Some Considerations of 1 Cor 3:17,* in « Cath Bibl Quart » 34 (1972) 467-472 (citaz. p. 470).

mio Padre. Non credi che io sono nel Padre è che il *Padre* è in me? » (*Gv* 14,7-10). Questo Gesù che è Dio per me, in quanto mi svela i sentimenti del Padre che altrimenti mi rimarrebbero per sempre ignoti, è stato elevato nella gloria del Padre.

Questi, essendo irradiazione della sua gloria, l'impronta della sua sostanza, tutto regge con la sua potente parola e dopo avere compiuto la purificazione dei peccati si è assiso alla destra della maestà divina nei cieli altissimi divenendo così superiore agli angeli secondo l'eccellenza del nome che più di loro egli ha ereditato (*Eb* 1,3 s).

Tuttavia questo Gesù anche dopo essere stato così elevato, è pur sempre inferiore al Padre. La sua è una elevatezza nell'agire in quanto gli fu delegata la vittoria su tutti i nemici del bene: satana, morte, pessato. Ma compiuta che sia la sua missione « il figlio » tornerà ad essere sottomesso al Padre.

Bisogna che egli regni finchè abbia posto tutti i suoi nemici sotto i piedi. Poi verrà la fine quando egli avrà rimesso il regno nelle mani di Dio Padre. E quando ogni cosa gli sarà sottoposta, allora lo stesso figlio sarà sottoposto a colui che gli ha sottoposto ogni cosa (= al Padre), affinchè Dio sia tutto in tutti (1 *Cor* 15,25.24.28) [81].

[81] Una conferma di questa idea sta nel fatto che i cristiano-gentili del tempo apostolico mai accusarono i giudeo-cristiani di abbassare Dio con il loro adozionismo e i giudeo-cristiani mai accusarono Paolo e Giovanni di fare di Gesù un altro Dio. Segno che le diverse espressioni potevano accordarsi tra di loro. Fu solo con la discussione trinitaria e cristologica che fu combattuta la teoria adozionistica riaffiorante in Ario; con la discussione islamica che i monoteisti arabi accusarono i cristiani (poco istruiti di quelle regioni) di fare di Gesù un Dio. Solo alcuni rabbini si opposero ai titoli dati a Gesù, ma semplicemente perché non riconoscevano Gesù come Messia. R. Abbahu, vissuto a Cesarea (279-320) diceva: « Se un uomo vi dice: Io sono Dio è un menzognero; se dice: Io sono il Figlio dell'uomo, egli se ne pentirà per tutta la vita; se dice: Io ascenderò al cielo, non vi arriverà mai » (*P. Tacanith*

65 a). L'allusione a Gesù è evidente. Lo stesso rabbino avrebbe detto: « Non vi è che un sol Dio; non ve n'è un secondo; sì realmente egli non ha né figli né fratello » (*Midrash Rabbah,* Dt 2,33). Qui tuttavia l'allusione a Gesù è meno evidente; può riguardare il politeismo in genere.

BIBLIOGRAFIA

DIVINITA' DI GESU'

Assai importante lo studio di G. H. Boyer, *Jesus as Theos » in the New Testament,* in « Bulletin of John Rylands Library » (Manchester) 50 (1968) pp. 247-262.

P. Benoit, *La divinité de Jésus dans les évangiles synoptiques,* in « Lumière et Vie », n. 9, 1953, pp. 43-74 (*Exégèse et Théologie* I, Paris 1961, pp. 117-142. Tr. it. *La divinità di Gesù nei vangeli sinottici,* in « *Esegesi e Teologia* », Roma 1964, pp. 103-137.

F. M. Braun, *Jean le Théologien. Sa Théologie:* Tome I *Le mystère de Jésus Christ,* Tome II *Le Christ, notre Segneur* (Etudes Bibliques), Gabalda, Paris 1966 e 1927.

V. H. Marshall, *The Divine Sonship of Jesus,* in « Interpretation » 21 (1967), pp. 87-103.

Raymond E. Brown, *Jesus God and Man: Modern Biblical Reflections,* Bruce, Milwaukee 1967.

CRISTOLOGIA DEL N. T.

P. Lamarche, *Christ Vivant. Essai sur la Christologie du Nouveau Testament* (Coll. Lectio divina 43), Du Cerf, Paris 1966.

Ch. Duquoc, *Christologie. Essai dogmatique,* I *L'homme Jesus* (Cogitatio Fidei 29), Du Cerf, Paris 1968.

H. Conzelmann, *Teologia del N. T.,* Paideia, Brescia 1972, pp. 108-116.

M. D. Hooker, *Christology and Methodology,* in « New T. St. » 17 (1970-71) pp. 480-488.

P. Hoffmann, *Die Offenbarung des Sohnes,* in « Kairos » 12 (1970) pp. 270-288.

E. Schweizer, *Oekumene im Neuen Testament. Der Glaube an den Sohn Gottes. Neues Testament und heutige Verkündigung,* Zuringli, Zürich 1970 (Beiträge sur Theologie des Neuen Testaments, pp. 97-112).

V. Taylor, *La personne du Christ dans le N. Testament* (Tr. par J. Winandy), Du Cerf, Paris 1969.

CRISTOLOGIA NEL CORSO DEI SECOLI

G. Moioli, *Appunti per una cristologia « patristica »,* in « Scuola Catt. », 98 (1970), pp. 175-214.

A. Loys Grillmeyer, *Christ in Christian Tradition,* 1965 (ha un capitolo dal titolo: *Chalcedon — End or Beginning?*; pensa sia un termine).

W. Bousset, *Kyrios Christos A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus,* Abingtons Press, Nashville 1970.

W. Pannenberg, *Esquisse d'une christologie* (Cogitatio Fidei, 62), Du Cerf, Paris 1971.

F. Gorgarten, *Gesù Cristo svolta del mondo. Preliminari per una cristologia*, Gribaudi, Torino 1970.

P. Schoonenberg, *Un Dio di uomini. Questioni di cristologia* (Bibl. Teol. Contemp. 9) Queriniana, Brescia 1971.

M. Van den Nieuwenhuizen, *Jezus Christus Zoon van God. Naar een nieuwe interpretatie van het Godzijin van Christus*, in « Ons Geestelijk Leven » 48 (1971) pp. 229-244.

L. Galot, *La Personne du Christ*, Lethrielleux Paris 1969; *La persona di Cristo*, Cittadella, Assisi 1970; *Tentativi di una nuova cristologia*, in « Civ Catt » 121 (1970 III) pp. 484-494; *Alcuni recenti errori sui misteri dell'incarnazione e della Trinità*, ivi 123 (1972 II) pp. 41-46.

B. Mondin, *Cristologie moderne*, Apes, Roma 1973.

Si vedano pure la voce « Figli di Dio » nelle varie enciclopedie bibliche o teologiche e i molti studi citati nelle note di questa ricerca.

INDICE

Introduzione . . . . . p. 9

I. Sviluppo cristologico nel corso dei secoli . . . . p. 11
1) Valutazione giudeo-cristiana
2) Corrente gentile-cristiana
3) Tentativo di armonizzazione
4) La crisi moderna
a) P.A. Hulbosch
b) P. Schoonenberg
c) R. Michiels
d) J. Knox

II. I dati neotestamentari . . . . . p. 19
1) Gesù figlio di Dio
a) Angeli, figli di Dio
b) Israele, figlio di Dio
c) Il re, figlio di Dio
d) Il re messianico
2) La conoscenza di Gesù circa la sua persona
3) Quando Gesù fu proclamato figlio di Dio?
a) Alla resurrezione
b) Al battesimo
c) Alla nascita

III. La preesistenza di Gesù . . . . . p. 31
1) I passi biblici
2) Passaggio dalla preesistenza celeste a quella terrestre
3) Cambiamento di stato
4) Il significato
a) La legge
b) Alcuni patriarchi
c) Il Messia
d) La sapienza

5) Che senso dare alla preesistenza di Gesù?

IV. Gesù Dio? . . . . . p. 41
A) I Dati biblici
1) Passo indiscusso
2) Passi criticamente dubbi
3) Interpretazioni diverse
B) Valore del vocabolo « Dio »

V. Espressioni subordinazioniste . . . . . p. 47
1) In Paolo
2) In Giovanni

Conclusione . . . . . p. 49

Finito di stampare nel Maggio 1973
in Tip. Lanterna, Genova

L'AUTORE

L'autore **Fausto Salvoni** è direttore della Facoltà Biblica di Milano e della rivista « Ricerche bibliche e religiose » trimestrale della stessa Facoltà. E' stato per lunghi anni insegnante di esegesi in seminari e scuole cattoliche collaborando a varie riviste tra cui **Medicina e Morale, La scuola cattolica** e ai primi tre volumi della **Enciclopedia cattolica.**

Uscito dal cattolicesimo ha aderito in seguito alla chiesa di Cristo. Ha collaborato alla **Bibbia Concordata** (edita da Mondadori nel 1968) della quale ha tradotto i libri delle **Cronache,** il libro di **Daniele** e i dodici **Profeti minori;** ha poi rivisto e coordinato tutte le note e le introduzioni generali e particolari.

Ha poi tradotto recentemente metà del **Nuovo Testamento** in una nuova edizione in italiano moderno (Lanterna 1972). Tra le opere più importanti va ricordata una imponente trilogia: **Da Pietro al Papato** (1970), **Dal Cristianesimo al Cattolicesimo** (1973), **Maria** (prevista per il 1974) che rappresenta il suo lavoro di più ampia dimensione finora pubblicato.