

CRISTOLOGIA PATRISTICA:
PER UNA PRECISAZIONE
DELL'ATTUALE « STATUS QUAESTIONIS »

Premessa

È noto che la trattazione cristologica contenuta nei manuali era divisa in due capitoli, adeguatamente distinti: la 'cristologia' propriamente detta, cioè la considerazione della persona-costituzione di Cristo (*De verbo incarnato*), e la soteriologia, cioè la considerazione della sua opera di salvezza (*De Christo redemptore*)⁽¹⁾.

La presa di coscienza dei limiti di questa sistemazione si esprime innanzitutto come proposta di ritrovare un più stretto collegamento tra i due livelli di discorso⁽²⁾: affermando progressivamente, ma via via con sempre maggior chiarezza, un 'primato' della prospettiva soteriologica (ciò che Cristo è/fa *per noi*) su quella ontologica (ciò che Cristo è *in sé*)⁽³⁾.

Ma la considerazione dell'azione salvifica di Cristo nella sua globalità esige come conseguenza logica di riportare in primo piano tutta la sua vicenda storica (i 'misteri' della sua vita), senza quella riduzione, caratteristica della trattazione manualistica, alla morte redentrice⁽⁴⁾; anche per questa via si arriva alla situazione attuale della riflessione cristologica, caratterizzata da un sempre maggior spazio dato alla questione della 'singolarità' di Gesù, intesa precisamente come 'centralità', 'assolutezza', 'insuperabilità', 'definitività' della sua vicenda storica⁽⁵⁾, e

(1) Cfr. per la produzione manualistica cattolica, R. LACHENSCHMID, *Cristologia e soteriologia*, in AA.VV., *Bilancio della teologia del XX secolo* (vol. III), Roma 1972, pp. 90-91.

(2) Cfr. per es., la voce *Christologie* del L. THE K II (1958), coll. 1.163-1.165; cfr. anche la voce *Christologia* in K. RAHNER-H. VORGRIMLER, *Dizionario di Teologia*, Roma 1968, pp. 166-168.

(3) Cfr. il lucidissimo contributo di Y. CONGAR, *Cristo nella Economia salvifica e nei nostri trattati di teologia dogmatica*, in *Concilium* (ed. it.) 2 (1966), pp. 18-40.

(4) Per quanto riguarda il collegamento tra il recupero della dimensione soteriologica del 'mistero' di Cristo e quello della sua concretezza storica, cfr. le affermazioni fatte alla voce *Cristologia* del *Nuovo Dizionario di Teologia*, Alba 1977, p. 226, e alla medesima voce del *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Torino 1977, p. 642.

(5) Cfr., per tutti, G. MOTOLI, *Per l'introduzione del tema della singolarità di Gesù nella trattazione cristologica*, in *SC* 103 (1975), pp. 725-777, e la letteratura ivi citata. Che si tratti di una tematica di recente acquisizione ci sembra indiscu-

dallo sforzo di chiarirne il rapporto con la presentazione tradizionale della figura del Salvatore ⁽⁶⁾.

Ora, sia nella proposta, sopra ricordata, di capovolgere i rapporti tra 'cristologia' e soteriologia, sia nella rinnovata attenzione dedicata alla concreta storicità di Cristo è interessata in maniera non certo secondaria, sia pure da punti di vista diversi, la cristologia patristica: nel primo caso perché la proposta veniva avanzata precisamente in base all'affermazione (più o meno ampiamente documentata) che, oltre che nella Bibbia, anche nei Padri l'interesse fondamentale che muoveva la riflessione sulla realtà del Salvatore era di tipo soteriologico, e solo per dare un fondamento inequivoco alla funzione salvifica del Figlio essi procedevano a precisare il suo essere-in-sé ⁽⁷⁾, nel secondo caso perché dell'avvio del processo di 'destoricizzazione' (cioè di oblio della centralità della vicenda storica di Cristo) sembra responsabile in maniera tutta particolare proprio l'epoca patristica (caratteristicamente rappresentata dalla definizione calcedonese) nel suo impatto con il pensiero ellenistico ⁽⁸⁾.

tibile: i due contributi sopra citati di Lachenschmid e di Congar, chiarissimi nell'auspicare un maggior legame tra 'cristologia' e soteriologia, non accennano a questo problema. Ma la conferma più inequivocabile ci sembra venire dalla panoramica *Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie*, pubblicata per la prima volta da A. GRILLMEIER nel 1957 (in AA.VV., *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, pp. 265-299) e di recente ristampata (in A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg im Br. 1975, pp. 680-715): la constatazione che il rimprovero più frequentemente rivolto alla riflessione cristologica tradizionale è quello di un eccessivo stacco tra 'cristologia' e soteriologia la si ritrova già in evidente rilievo (è la prima cosa che viene rilevata) nella pubblicazione originaria (« Die überlieferte, schulmässig in feste Bahnen gelenkte Christologie musste sich in den letzten Jahrzehnten manche Kritik von innen und deutliche Vorwürfe von aussen gefallen lassen. Die Klagen lauteten: sie trenne die Lehre vom Christus-gewirkten Heil zu sehr von der 'Christologie' als der theologischen Deutung von Jesu Person und Wesen » o.c., p. 266), mentre bisogna attendere il *Nachwort* alla ristampa per incontrare l'affermazione che « Neue Bewegung ist in die Christologie vor allem durch das Hereinfließen geschichtlichen Denkens gekommen », o. c., p. 715, sott. nostra), con riferimento appunto alla questione della 'storicità assoluta' dell'avvenimento-Gesù e ai problemi che questa prospettiva pone nei confronti della cosiddetta cristologia calcedonese, di tipo statico (ivi, ibid.).

(6) Emblematica di questo aspetto della riflessione cristologica attuale è, per es., la prospettiva che guida la disanima di W. KASPER, *Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie*, in AA.VV., *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg 1975, pp. 141-170. È noto che anche i due Dizionari di Teologia sopra citati (cfr. nota 4), in particolare quello edito da Marietti, si propongono di stabilire un raccordo tra la riflessione cristologica attuale e quella tradizionale; concretamente però ci sembra che in essi, mentre è chiara la sottolineatura del necessario legame tra soteriologia e 'cristologia', è molto meno chiaro il recupero della 'centralità' della vicenda storica di Cristo come nodo attuale della riflessione cristologica (in entrambi, per es., manca del tutto una voce dedicata ai 'misteri' di Cristo). Il che confermerebbe ulteriormente le osservazioni fatte alla nota precedente sulla 'novità' del tema della 'singolarità' di Cristo nella riflessione teologica.

(7) V. l'articolo citato di Y. CONGAR, pp. 31-35; cfr. anche G. MOIOLI, « *Status quaestionis* » del discorso cristologico: *presentazione e prime riflessioni*, in AA. VV., *Il problema cristologico oggi*, Assisi 1973, pp. 207-212, e J. FEINER-M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium Salutis* (vol. 5), Brescia 1971, p. 15.

(8) Questa affermazione è ormai un luogo comune, che si ritrova soprattutto nelle trattazioni cristologiche più recenti tese a recuperare la centralità della vicenda storica di Cristo: cfr. le osservazioni da noi fatte in *Cristologie nella pro-*

Si deve dire che simili affermazioni suppongono un modo di accostare e presentare la riflessione condotta dai Padri sul mistero di Cristo profondamente diverso rispetto a ricostruzioni anche recenti della cristologia patristica, ricostruzioni nelle quali sussistono schemi espositivi chiaramente dipendenti dalla sistemazione manualistica: in particolare, la adeguata distinzione tra 'cristologia' e soteriologia ⁽⁹⁾.

È nostra intenzione delineare per sommi capi quelli che ci sembrano gli elementi più significativi della evoluzione avvenuta in questo campo: per concludere al modo attuale di porsi della problematica.

ANALISI DELLE RICOSTRUZIONI GLOBALI PIÙ RECENTI DELLA CRISTOLOGIA PATRISTICA

Accostando gli interventi più recenti impegnati a ricostruire nella loro globalità le linee di sviluppo della meditazione patristica sul mistero di Cristo ⁽¹⁰⁾, non si può non notare come nella maggior parte di essi sia esplicitamente dichiarata la volontà di distinguersi in aspetti non certo secondari dalle trattazioni precedenti, anche se non poi così lontane nel tempo, venendo così a delineare un ideale 'spartiacque' tra un 'prima' e un 'poi': Smulders, iniziando il suo lavoro, afferma che «l'abbondanza delle note marginali non può esprimere compiutamente quanto lo schizzo seguente sia debitore al lavoro altrui» ⁽¹¹⁾, ma subito dopo aggiunge che «ciononostante, l'autore di questo schizzo spera di offrire anche cosa nuova» ⁽¹²⁾, precisando che «anche gli studi cristologici più recenti hanno dedicato un'attenzione esageratamente grande all'oggetto che si potrebbe chiamare la concezione statica dell'uomo-Dio» ⁽¹³⁾, G. Moioli scrive che «quanto anche di molto recente possediamo si rivela troppo condizionato dalle esigenze della cosiddetta 'storia dei dogmi' o della sistemazione manualistica» ⁽¹⁴⁾ e cita l'opera di Jossua come «un esempio interessante e convincente» di critica analitica a tali semplificazioni ⁽¹⁵⁾, L. Scipioni lamenta anch'egli la «prassi effettiva» di cri-

spettiva dell'uomo Gesù: Schoonenberg, Duquoc, Rahner, Kueng, Schillebeeckx, in SC 105 (1977), pp. 61-113.

(9) V. il caso, evidentissimo, dello *Handbuch der Dogmengeschichte*, che prevede una trattazione distinta per la 'cristologia' (trattasi, finora, di J. LIÉBAERT, *Christologie. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg im Br. 1965) e per la soteriologia.

(10) Parliamo di «ricostruzioni globali» a ragion veduta: prendiamo cioè in considerazione non ogni intervento riguardante in qualche modo la cristologia patristica, ma quelli esplicitamente dedicati a ricostruire nella loro globalità l'evoluzione e le linee portanti dell'attenzione rivolta dai Padri alla figura e all'opera di Cristo.

(11) P. SMULDERS, *Sviluppo della cristologia nella storia dei dogmi e nel magistero*, in J. FEINER-M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium Salutis* (vol. 5), Brescia 1971, pp. 493-597 (l'affermazione citata è a pp. 493-494).

(12) id., *ibid.*

(13) id., *ibid.*

(14) G. MOIOLI, *Appunti per una «Cristologia» Patristica*, in SC 98 (1970), pp. 175-214 (la frase riportata è a p. 175).

(15) id., *ibid.*; l'opera menzionata è J. P. JOSSUA, *Le Salut, Incarnation ou mystère Pascal*, Paris 1968.

stologie patristiche elaborate in dipendenza da criteri esteriori⁽¹⁶⁾, parla di « un felice ampliamento di prospettive nella considerazione attuale del mistero di Cristo presso i Padri » e richiama esplicitamente gli interventi di J. P. Jossua e G. Moïoli⁽¹⁷⁾, non li ritiene però conclusivi, per cui si propone egli stesso di approfondire il discorso in altra direzione⁽¹⁸⁾.

Sembra cioè possibile tracciare abbastanza chiaramente una specie di 'linea demarcazione', un *terminus a quo* sufficientemente preciso, che accomuna tutti gli interventi più recenti dedicati alla cristologia patristica⁽¹⁹⁾ nella coscienza dei limiti delle trattazioni tradizionali e nello sforzo di percorrere, a livello di impostazione di fondo, vie nuove, e permette così di distinguerli abbastanza nettamente da precedenti anche illustri⁽²⁰⁾; non solo, all'interno dell'ambito così tracciato pare ulterior-

(16) L. SCIPIONI, *Il Verbo e la sua umanità - Annotazioni per una cristologia patristica*, in *Teologia* 2 (1977), pp. 3-51 (l'affermazione è a p. 3).

(17) *id.*, art. cit., p. 4.

(18) *id.*, *ibid.*

(19) A quelli già ricordati si deve aggiungere R. CANTALAMESSA, *Dal Cristo del nuovo testamento al Cristo della Chiesa: tentativo di interpretazione della cristologia patristica*, in AA. VV., *Il problema cristologico oggi*, Assisi 1973, pp. 143-197, che pure prenderemo in esame, chiarendo il suo rapporto con gli altri; a nostra conoscenza non si danno altri contributi recenti sul tema che ci interessa. Per le ragioni esposte alla nota 10 tralascieremo invece, ancora di R. CANTALAMESSA, *La cristologia patristica come soluzione del problema della trascendenza e immenza di Dio in Cristo*, in *Teologia* 1 (1976), pp. 338-354, intervento che, come appare chiaramente dal titolo, accosta la cristologia patristica da un punto di vista particolare; come pure, per le medesime ragioni, J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969.

(20) Riproponendo l'elenco di G. MOIOLI (art. cit., p. 175, n. 1): J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, London 1958 (tr. fr.: *Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise*, Paris 1968); J. LIÉBAERT, *Christologie von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon*, Freiburg im Br. 1965 (tr. fr.: *L'incarnation des origines au Concile de Chalcedoine*, Paris 1966); A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, London 1965 (tr. fr.: *Le Christ dans la tradition chrétienne de l'âge apostolique à Chalcedoine* (451), Paris 1973). A proposito di quest'ultimo, si deve notare che la recente seconda edizione inglese (London 1975) non fa che riproporre sostanzialmente invariata la *Part One* e la *Part Three* dell'edizione originale, limitandosi ad ampliare la *Part Two*; permangono comunque senza alcun cambiamento « dieselbe Leitlinie und dieselbe Methode » (A. DE HALLEUX, in *Theologie und Philosophie* 51 (1976), p. 247) che avevano presieduto già alla stesura dell'articolo che era all'origine della stessa prima edizione (A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche vorbereitung der christologischen Formel von Chalcedon*, in A. GRILLMEIER-H. BACHT (a cura di), *Das Konzil von Chalcedon* (vol. I), Würzburg 1951, pp. 5-202). Nella nuova edizione inglese, al sottotitolo originale (*From the Apostolic Age to Chalcedon* (451) viene ora aggiunto *Volume One*: l'Autore annuncia un Volume Secondo, che dovrebbe continuare la storia della cristologia fino all'inizio del VII secolo, e un Volume Terzo, che dovrebbe arrivare fino alla fine del sec. VIII. A questo proposito non si dimentichi che, nel Prospetto dello *Handbuch der Dogmengeschichte* (cfr. il retro di copertina dell'ultimo fascicolo uscito, H. WALDENFELS, *Die Offenbarung — von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg 1977) Grillmeier è annunciato come colui che dovrebbe svolgere la cristologia patristica precisamente « von Chalcedon bis zum Ende der Väterzeit »: ora, abbiamo già rilevato (cfr. sopra, n. 9) come, nel progetto di quest'opera 'cristologia' va intesa in un senso che viene praticamente a coincidere con « costituzione ontologica di Cristo », dal momento che la si distingue adeguatamente da soteriologia. Del resto, già Meyendorff affermava che, a differenza di quanto aveva fatto Grillmeier per l'epoca fino a Chalcedonia, nel suo

mente possibile delineare un succedersi di sensibilità diverse nell'accostare la riflessione patristica sul mistero di Cristo, dal momento che si è potuto recentissimamente parlare, come si è appena visto, di un avvenuto « felice ampliamento di prospettive », che però deve essere a sua volta ulteriormente approfondito e, per un certo verso, superato⁽²¹⁾.

Ci proponiamo di precisare nei loro contenuti e di verificare la fondatezza di simili affermazioni sulla base di una analisi ravvicinata delle linee portanti (ché, come dovrebbe ormai essere evidente da quanto detto sin qui, solo queste sono a tema della nostra attenzione) degli interventi in questione: delineando così, per questa via, le caratteristiche e le eventuali 'novità' dello *status quaestionis* delle ricerche.

Organizzeremo il nostro discorso seguendo, in pratica, l'ordine cronologico dei contributi da esaminare⁽²²⁾: per quanto riguarda l'ulteriore articolazione logico-contenutistica, la si giustificherà cammin facendo.

A. GLI INIZI DI UN RINNOVAMENTO: P. SMULDERS

Affermato che « in nessuna parte ci tormenta tanto dolorosamente il problema e lo scandalo della distanza tra kerygma e dogma come appunto qui »⁽²³⁾, cioè di fronte alle affermazioni degli antichi concili cristologici, Smulders si propone di ricostruire la storia di come sono nate, dal momento che essa soltanto può permettere di capire il senso che avevano per i contemporanei e « può diventare punto di partenza per la ricerca da parte della teologia e della predicazione di forme di espressione della fede antica che meglio corrispondano all'uomo di oggi e alle sue necessità religiose »⁽²⁴⁾; già altri, anche in tempi recenti, si sono impegnati su questa strada, ma « l'autore di questo schizzo » ha in mente di percorrere una direzione nuova, così caratterizzata: « Egli si sforzerà di chiarire il nesso esistente tra le concezioni e rappresentazioni cristologiche e i modi di considerare la portata dell'opera salvifica di Gesù »⁽²⁵⁾.

studio su *Le Christ dans la théologie byzantine*, « la christologie étant nécessairement une sotériologie, nous ne nous sommes pas cantonnés aux concepts christologiques proprement dits » (o. c., p. 9).

(21) V. sopra, note 17-18.

(22) A questo proposito si deve tener presente che il contributo di P. Smulders, benché l'edizione finale sia datata 1970, era già pronto per la stampa precedentemente al maggio 1969 (cfr. *Mysterium salutis*, vol. 3/2, Einsiedeln 1969, *Vorwort*, p. XV); può essere quindi praticamente considerato contemporaneo del lavoro di Jossua (1968), dal momento che le due opere editate nel 1969 citate nella bibliografia finale (ed. it., vol. 5, Brescia 1971, pp. 596-597) sono evidentemente frutto dell'aggiornamento operato dagli editori (solo così crediamo si possa spiegare il fatto che nell'edizione italiana il rimando a una di esse sia introdotto anche nel testo del contributo (ed. it., vol. 5, p. 538, n. 8), mentre questo non si verifica nell'edizione originale tedesca (cfr. vol. 3/1, Einsiedeln 1970, p. 426, n. 8); si noti inoltre che di due opere (sui Cappadoci) editate nel 1968 Smulders afferma che gli pervennero solo dopo la consegna alla stampa del suo lavoro (o. c., ed. it., p. 545, n. 37).

(23) P. SMULDERS, o. c., p. 493.

(24) id., *ibid.*

(25) id., o. c., p. 494.

Questa messa a tema dello stretto collegamento esistente in epoca patristica tra 'cristologia' e soteriologia si presenta come fondamentale perché, da una parte, « sembra essere... la chiave migliore per il mistero di questa storia antica », il cui « sviluppo globale diverrà così più chiaro »⁽²⁶⁾, dall'altra « lo sguardo all'importanza salvifica di Gesù ci rende capaci di esercitare una critica costruttiva nei confronti dei dogmi antichi; così essa apre nuove possibilità per la riflessione odierna sulla persona di Gesù »⁽²⁷⁾; da questo punto di vista appare chiarissimo il limite delle ricostruzioni anche più recenti, che si sono praticamente limitate « all'oggetto che si potrebbe chiamare la costituzione statica dell'uomo-Dio »⁽²⁸⁾.

La prospettiva di fondo che il nostro Autore ha inteso dare alla sua ricerca è quindi chiarita fin dall'inizio: è anche evidenziato il carattere di novità che riveste rispetto a impostazioni precedenti.

Di fatto, nella attuazione pratica del progetto è possibilissimo vedere come l'attenzione a sottolineare il contesto soteriologico della riflessione patristica sul mistero di Cristo sia effettivamente presente sia nella ricostruzione che lo Smulders fa del pensiero dei singoli autori (pensiamo in modo particolare alla sua presentazione del discorso cristologico di Ireneo⁽²⁹⁾ e di Atanasio⁽³⁰⁾ sia nei suoi sguardi d'insieme⁽³¹⁾; anzi, precisamente il distacco da questo contesto per dare sempre più spazio alla considerazione della costituzione intima del Cristo, distacco progressivamente avvertibile, secondo il gesuita olandese, nella meditazione dei Padri⁽³²⁾, viene da Lui visto come un limite che

(26) *id.*, *ibid.*

(27) *id.*, *ibid.*

(28) Cfr., sopra, nota 13.

(29) Cfr., per es., l'espressione iniziale (« In Ireneo questo pensiero storico-salvifico circa la persona e l'opera di Gesù raggiunge una pienezza alla quale più tardi difficilmente si arriverà ancora »: *o. c.*, p. 513) e la conclusione: « Nel II secolo furono posti i fondamenti per la cristologia successiva... si maturava un *consensus* che riconosceva Gesù come Dio, come il Figlio trascendente e come la Parola creatrice e salvifica esistente prima di ogni tempo, e come un uomo autentico, membro della nostra stirpe e partecipe della nostra sorte. Nel periodo seguente si ritroveranno gli elementi di questa sintesi; ma i loro particolari non saranno sempre collegati in un'ampia visione come in Ireneo » (*o. c.*, p. 519).

(30) « Il principio dello scambio riveste nel pensiero di Atanasio grande importanza. Nella sua disputa contro gli ariani diventa l'argomento fondamentale: soltanto colui che è veramente Dio può divinizzarci » (*o. c.*, p. 541); « ... Atanasio, mediante la ripresa del pensiero dello scambio, aveva posto la problematica cristologica nuovamente nella prospettiva della salvezza, dalla quale la speculazione circa l'uomo-Dio minaccia continuamente di essere strappata » (p. 543).

(31) Cfr., in part., le pp. 531-534, che gettano uno sguardo dal discorso biblico, « punto di partenza di tutta la riflessione su Gesù Cristo », fino al concilio Costantinopolitano III.

(32) Scrive, per esempio, concludendo l'analisi del pensiero di Tertulliano: « La forza di Tertulliano consistette nell'analisi di ciò che si potrebbe chiamare la costituzione formale dell'uomo-Dio; non invece altrettanto nel ripensamento dell'evento salvifico. Perciò la sua eredità è pericolosa. Ci si può lasciar deviare verso una definizione sempre più raffinata del modo dell'incarnazione, perdendo però di vista il suo significato salvifico. Allora si dimentica che la dottrina della divinità e dell'umanità di Gesù costituisce uno sviluppo della convinzione originaria della fede che quest'uomo è la nostra salvezza divina. La teologia latina successiva è caduta troppo di frequente in questa trappola » (*o. c.*, p. 525); e più

si farà pesantemente sentire soprattutto all'altezza del concilio di Calcedonia⁽³³⁾.

È per altro da rilevare che, a questa notazione di crescente 'marginalizzazione' della prospettiva economico-salvifica il nostro Autore accosta normalmente la constatazione di un sempre più facilmente avvertibile affermarsi, in epoca patristica, di una lettura 'statica' della realtà umano-divina del Salvatore, una lettura cioè dove « non viene messo in rilievo che il Figlio e la Parola sono diventati uomo, bensì che Dio si è fatto uomo; e non che Egli ha vissuto una vita veramente umana, bensì che Egli ha assunto una natura umana integra »⁽³⁴⁾; questa « visione statica predominante circa la costituzione dell'uomo-Dio, come essa fu espressa dal concilio di Calcedonia, portava anche in sé il pericolo che cadesse in dimenticanza la genuinità della condotta umana di Cristo »⁽³⁵⁾.

Secondo il teologo olandese, però, su questo punto la riflessione post-calcedonese rappresenta « un completamento sostanziale e una correzione del concilio di Calcedonia »⁽³⁶⁾, perché il concilio Costantinopolitano III, respingendo l'eresia monotelita, rimette in primo piano la pienezza dell'attività e della vita umana del Figlio di Dio⁽³⁷⁾; questo fatto permette al nostro Autore di concludere la sua ricerca sulla cristologia

sotto, a proposito della situazione a metà del sec. III: « ...la rivelazione e l'evento di salvezza un po' alla volta tendono a separarsi, nonostante che Origene compia ancora un tentativo per vedere tutt'e due le cose in unità. Ma proprio questo tentativo mostra che il motivo di tale spostamento sta nell'influsso della concezione greca di Dio e dell'uomo. Il mondo greco indagava circa Dio in sé e circa l'uomo in sé, e la predicazione cristiana non poteva a lungo andare restringersi alla visione biblica, la quale vedeva Dio e l'uomo esclusivamente nel dialogo di un'alleanza » (o.c., p. 534).

(33) « La catarsi che il concilio di Calcedonia portava, dopo una lotta durata secoli e mediante la quale questa confessione diventava bene comune quasi per tutte le chiese fino ai nostri giorni, non può tuttavia farci ignorare le sue debolezze. Con le severe discussioni l'attenzione si era indirizzata sempre più sulla costituzione formale dell'uomo-Dio, Dio e uomo. Del significato salvifico, il quale tuttavia era stato il punto di partenza di questa intera riflessione, si parlò soltanto in quanto nel testo era stata incorporata la confessione di fede di Nicea » (o.c., p. 586).

(34) o.c., p. 586.

(35) o.c., p. 587. « Si può... parlare con tanta semplicità della 'natura' di Dio e vederla, come gli antiocheni presupponevano e come gli altri l'accolsero, tanto semplicemente come immutabilità e impassibilità? Non parla forse la Scrittura di un Dio impegnato? Anche la natura dell'uomo non viene concepita in modo troppo greco: come una composizione statica di anima e corpo? E non è essa forse considerata troppo poco nel suo sviluppo storico, libero e cosciente? Quando si distinguono le 'nature' di Dio e dell'uomo tanto facilmente, come Calcedonia presuppone, allora l'apparizione umana e la condotta umana di Gesù è ancora autorivelazione di Dio? » (o.c., pp. 586-587).

(36) o.c., p. 588.

(37) « La natura umana di Cristo non può essere pensata come una grandezza statica... Secondo l'asserzione del concilio di Costantinopoli, all'essere umano di Gesù appartengono anche un'attività autenticamente umana e una volontà autenticamente umana... La 'natura' dell'uomo non è, come la presenta un aristotelismo in fondo materialista, qualcosa di statico, bensì, all'opposto, essa è dinamica: nell'essere 'affidato a sé stesso' l'uomo è chiamato a progettare se stesso, ad accogliersi e ad affidarsi in una attività cosciente e volontaria » (o.c., pp. 593-594); « Con ciò il concilio di Costantinopoli, dopo una discussione circa la costituzione formale dell'uomo-Dio durata per secoli e spesso tale da restringere la

patristica affermando che la fedeltà agli antichi concili cristologici e alla meditazione dei Padri presa nel suo insieme implicherà che ancora oggi, di là da ogni tentazione monofisitica (che svuota di ogni consistenza la dimensione umana di Cristo) o nestoriana (che separa il Verbo di Dio dalla concreta umanità del Salvatore) il discorso cristologico sia elaborato in maniera tale che « gli uomini possano nuovamente riconoscere Gesù il Signore come la parola salvifica di Dio per tutti i tempi, pronunciata e attuata sulla terra in una autentica vita umana nella morte e nella risurrezione »⁽³⁸⁾.

Volendo ora esprimere una valutazione sul modo con il quale lo Smulders ricostruisce lo « sviluppo della cristologia nella storia dei dogmi e del magistero », si deve innanzitutto notare che, se non vediamo male, il giudizio dato sulla riflessione avvenuta nel periodo post-calcedonese e sfociata nel Costantinopolitano III non è uniforme: mentre nel corso della ricostruzione ripetutamente si fanno osservare i limiti di questa riflessione (soprattutto in relazione alla sua capacità di rendere ragione della 'storicità' della vita umana di Cristo, senza limitarsi alla considerazione 'statica' della sua costituzione ontologica), nella conclusione, come si è appena riferito, si sottolinea la sua 'novità' rispetto a Calcedonia, in particolare per quanto riguarda lo spazio in essa accordato alla concretezza storica dell'umanità del Salvatore⁽³⁹⁾.

È inoltre da sottolineare che tutta la problematica riguardante lo strettissimo rapporto soteriologia-ontologia come punto di riferimento imprescindibile per comprendere lo sviluppo della cristologia patristica non viene praticamente più richiamata dopo l'analisi del concilio di Calcedonia; nell'esame dei secoli VI e VII l'attenzione si concentra precisamente sul problema della pienezza della dimensione umana del

visuale, apriva nuovamente un ambito in cui potesse svilupparsi l'originaria visione della fede... Il III concilio di Costantinopoli riporta dalle nature alla concreta vita storica del Figlio di Dio » (o.c., pp. 594-595).

(38) Osservazione conclusiva, p. 596.

(39) Si confrontino le affermazioni riportate alla nota 37 con queste altre: « Se volgiamo uno sguardo retrospettivo allo sviluppo della teologia fino circa all'anno 250 constatiamo un paradosso preoccupante. Punto di partenza di tutta la riflessione su Gesù Cristo fu la fede che la salvezza di Dio avviene nella vita, nella morte e nella risurrezione di quest'uomo, e che quindi la sua esistenza umana ha un'importanza divina... Ma un po' alla volta la prospettiva si spostò tanto radicalmente che nello splendore dell'essere divino di Gesù si scolorì la genuina umanità della sua vita terrena... E ciò durerà ancora fino al terzo concilio di Costantinopoli, finché la Chiesa assumerà nei documenti ufficiali un altro punto di vista; ma allora con una prospettiva del tutto diversa... Quando... si volle difendere l'anima umana di Gesù... la si stimò una componente sostanziale della natura umana, quindi, in fondo, come grandezza statica. Perfino quando più tardi si definì la volontà umana di Gesù, vi si vide innanzitutto una componente della natura umana, e non tanto il principio di azioni ed esperienze autenticamente umane » (o.c., pp. 531-532, sott. nostra); « La visione statica predominante circa la costituzione dell'uomo-Dio, come essa fu espressa dal concilio di Calcedonia, portava anche in sé il pericolo che cadesse in dimenticanza la genuinità della condotta umana di Cristo. Su questo punto i secoli seguenti porteranno ancora un valido completamento; ma è importante il fatto che essi comprenderanno la volontà umana e l'azione umana di Gesù prevalentemente come conseguenza della sua genuina natura umana, non però come genuina sua partecipazione alla nostra vita e al nostro destino di uomini » (o.c., p. 587: cfr. sopra nota 35).

Verbo fatto carne ⁽⁴⁰⁾, e anche nella *Osservazione conclusiva*, che dà uno sguardo complessivo alla riflessione cristologica dal Costantinopolitano III ai nostri giorni, i limiti che vengono rilevati come presenti fanno riferimento unicamente a una insufficiente valorizzazione della « realtà umana dell'uomo-Dio » da parte della cristologia tradizionale ⁽⁴¹⁾.

Ma soprattutto deve essere richiamato che subito all'inizio della sua disanima della cristologia patristica lo Smulders parla chiaramente dell'esistenza, nel Nuovo Testamento, di « due tipi di cristologia », l'uno che si potrebbe chiamare « cristologia della preesistenza », centrato sull'incarnazione del Verbo, e l'altro che potrebbe essere denominato « cristologia dell'elevazione », centrato sulla resurrezione-glorificazione di Gesù di Nazareth, e accennando al fatto che questi due 'modelli cristologici' potrebbero essere collegati l'uno con un modo greco, l'altro con un modo semitico di pensare, pone esplicitamente il problema se « nella predicazione della Chiesa postapostolica aveva ancora valore la cristologia dell'elevazione, oppure dobbiamo scorgere in essa esclusivamente una forma sottosviluppata della cristologia la quale fu poi superata dai ragionamenti di Paolo e di Giovanni » ⁽⁴²⁾; dopo l'esame del giudeo-cristianesimo il teologo olandese scrive che alla questione « deve essere data una risposta sfumata », nel senso che anche la cristologia dell'elevazione sembra avere una sua autonomia e legittimità agli inizi della riflessione patristica ⁽⁴³⁾, ma non si sofferma per nulla sulle motivazioni del passaggio dall'un tipo all'altro, sulle sue implicazioni, sul suo significato, e il discorso non viene più in seguito minimamente ripreso.

Tutti questi elementi ci portano ad affermare che, a nostro modo di vedere, nella ricostruzione dello Smulders, accanto a molti elementi di novità, è ancora molto presente la sensibilità tradizionale nel modo di accostarsi alla cristologia patristica, sensibilità che alla fin fine privilegia, nel ricostruire il pensiero dei Padri, il problema della costituzione intima di Cristo, del come si conciliino in Lui la natura umana e quella divina: all'interno di questa sensibilità il gesuita olandese è particolarmente attento al valore e all'importanza della dimensione umana del Salvatore, e a partire da questo punto di vista parla di progresso o di regresso nella meditazione dei Padri sul mistero del Figlio di Dio ⁽⁴⁴⁾.

(40) « Anche nei due secoli seguenti al concilio di Calcedonia, la cristologia rimase occasione di vivaci discussioni... Se, ciononostante, qui si tocca solo un singolo punto di questo periodo, questo dipende dall'opinione che lì nonostante tutto si sia attuato un completamento sostanziale e una correzione del concilio di Calcedonia, correzione che troppo spesso è stata trascurata e che tuttavia potrebbe essere importante per la fede in Cristo » (o.c., p. 588): trattasi, per l'appunto, della completezza della natura umana del Figlio di Dio incarnato.

(41) Cfr. p. 595, dove si parla di « monofisismo pratico il quale svuotava la realtà umana dell'uomo-Dio, lasciato in balia della devozione », e di un « nestorianesimo pratico, il quale non riconosceva in questa realtà umana il Figlio di Dio ».

(42) o.c., p. 496.

(43) Cfr. pp. 504-505.

(44) In questa nostra valutazione ci sembra di ritrovarci in piena consonanza con quanto affermato da CH. KANNENGIESSER nella sua presentazione del lavoro del gesuita olandese: egli infatti, dopo aver lamentato lo scarso approfondimento del problema delle 'cristologie dell'esaltazione' accennato nella *Sezione Prima*, dedicata al Giudeo-cristianesimo, scrive: « Dès la seconde et jusqu'à la

Solo in questo contesto si comprende, a parer nostro, come il problema del rapporto soteriologia-ontologia venga a un certo punto lasciato cadere, e balzi in primo piano il discorso riguardante la pienezza dell'umanità del Verbo Incarnato; e precisamente a partire da qui venga positivamente valutato il cammino della riflessione post-calcedonese, lasciando da parte le perplessità riguardanti il progressivo oblio della concreta 'storicità' di Gesù dovuto all'affermarsi di una visione più 'statica' della realtà, imparentata al modo di riflettere ellenistico.

Si capisce inoltre come il nostro Autore possa affermare che « i fondamentali della cristologia classica furono posti nel secolo II; nel secolo III essa trovò le forme definitive »⁽⁴⁵⁾, senza tener conto da una parte della crescente 'estraniazione' dal contesto economico-salvifico (certamente meno accentuata nei secoli II-III che non, per esempio, nel secolo V), dall'altra del diverso grado di incidenza di una prospettiva meno aperta alla dimensione storica nella considerazione del mistero di Cristo, fatti, questi, dei quali pure lo Smulders è a conoscenza, come si è visto; e come sia possibile che a un certo punto ci si dolga del fatto che nel secolo IV « il rapporto tra il divino e l'umano in Cristo ha giocato sí un ruolo ma non è stato al centro dell'interesse, e perciò non costituisce un vero filo conduttore per mettere in ordine, al fine di esporla, una situazione straordinariamente aggrovigliata »⁽⁴⁶⁾, chiarendo così in maniera inequivocabile che precisamente « il rapporto tra il divino e l'umano in Cristo » è il punto di vista privilegiato, dal quale si considera e attorno al quale si organizza la propria ricostruzione del cammino della cristologia patristica.

Ma precisamente questa prospettiva è strutturalmente incapace di farsi carico delle problematiche evocate dal passaggio da una 'cristologia dell'elevazione' a una 'cristologia della preesistenza', perché questo suppone la messa a tema del problema della 'destoricizzazione', e della sua incidenza lungo tutto l'arco dell'epoca patristica: e infatti da un lato quelle problematiche vengono correttamente enunciate, ma poi non più riprese, come si è visto⁽⁴⁷⁾, dall'altro pressoché solo incidentalmente, e comunque senza alcun approfondimento, viene richiamato che, per esempio, nella versione atanasiana del 'principio dello scambio', principio che poi « è diventato un fondamento della riflessione cristologica

sixième section, la dernière, le point de vue change. L'appréciation des doctrines sur la réalité humano-divine du Christ oscille sans cesse entre la louange et l'opprobre, selon que les uns soulignent l'être personnel, concret et physique de Jésus, ou que les autres s'enferment dans des conceptions trop générales et statiques sur la double nature » (*Rech. de Sc. Rel.* 58 (1970), p. 606). Anche secondo la valutazione del Kannengiesser, cioè, l'attenzione dello Smulders è particolarmente rivolta alle « doctrines sur la réalité humano-divine du Christ ».

(45) *o.c.*, p. 506; cfr. anche l'espressione di p. 532: « Verso l'anno 250 le posizioni di partenza delle riflessioni cristologiche successive e delle lotte che nacquero sono determinate. Le discussioni si svolgeranno ormai principalmente tra gli estremi che finora sono stati accennati ».

(46) *o.c.*, p. 535.

(47) Cfr. anche l'affermazione di Kannengiesser, riportata sopra alla nota 44: « Dès la seconde et jusqu'à la sixième section, la dernière, le point de vue change ».

successiva » ⁽⁴⁸⁾, « la incarnazione assume un posto centrale come la croce e la risurrezione » ⁽⁴⁹⁾.

In definitiva noi parleremo, a proposito della ricostruzione dello Smulders, di una sufficientemente chiara denuncia dei limiti del modo tradizionale di accostare la cristologia patristica, in particolare per quanto riguarda la mancata sottolineatura del primato, presso i Padri, della prospettiva 'economica' nella considerazione del mistero di Cristo ⁽⁵⁰⁾; ma contemporaneamente di un permanere, nella concreta ricostruzione del discorso patristico, di sensibilità e di schemi espositivi ereditati dal passato ⁽⁵¹⁾, i quali da una parte impediscono a quella denuncia di esprimersi in un disegno coerente e globale, dall'altra alla fin fine si rivelano tutt'altro che secondari nella stessa ricostruzione in questione ⁽⁵²⁾.

B. L'ACQUISIZIONE DEL 'PRIMATO' DELLA SOTERIOLOGIA:

J. P. JOSSUA E G. MOIOLI

a) J. P. Jossua

« S'il est un problème troublant dans l'histoire des doctrines chrétiennes, c'est bien celui de savoir ce qu'ont pensé véritablement les Pères de l'Eglise du rapport entre incarnation et Pâque du Sauveur. Voici plus d'un demi-siècle que manuels et auteurs de monographies nous répètent qu'il y a chez les Pères deux sotériologies tout à fait différentes et même opposées ... L'une de ces conceptions du salut serai essentiellement centrée sur les actes rédempteurs du Christ, l'autre sur l'incarnation comme telle; la première surtout latine, la seconde surtout grecque, mais ayant exercé une influence en Occident et ayant abouti par là à des mixtes souvent présentés comme incohérents » ⁽⁵³⁾.

(48) o.c., p. 545.

(49) o.c., p. 543.

(50) Cfr. le espressioni iniziali riportate sopra, pp. 7-8; questo è comunque l'aspetto che viene chiaramente sottolineato dagli « Editori » di *Mysterium Salutis* nell'Introduzione al vol. 5 dell'ed. it.: « Come traspare chiaramente dalla successione dei singoli capitoli, il presente volume non si articola separando la cristologia dalla soteriologia. Una simile separazione del resto ci sembra non trovi alcun valido fondamento né nella Scrittura come nemmeno nella storia del dogma. Le attestazioni scritturistiche sull'evento di Cristo devono essere sempre intese come affermazioni soteriologiche, ed anche nell'evoluzione storico-dogmatica la prospettiva soteriologica è dominante, come si potrà rilevare nel cap. V. È soltanto su questo sfondo che le formule cristologiche, soprattutto quelle di Calcedonia, acquistano il loro vero e profondo significato e riescono a garantire sufficientemente la realtà salvifica dell'evento-Cristo » (o.c., p. 15: il Cap. V cui si fa riferimento è precisamente il contributo dello Smulders).

(51) A volte si ha l'impressione che, nella presentazione dei singoli autori, si distingua tutto sommato adeguatamente tra 'cristologia' e soteriologia: cfr., per esempio, le trattazioni dedicate a Ignazio (pp. 506-510), Giustino (pp. 510-513), Tertulliano (pp. 520-525).

(52) Faremmo dipendere da qui l'impressione contemporaneamente di 'modernità' e di 'tradizionalità' suscitata dalla ricostruzione dello Smulders (v. L. SCHEFFCZYK, *Heilgeschichtliche Christologie*, in *Th. Revue* 67 (1971), coll. 516-517); e il fatto che il Kannengiesser parli di « un essai, fort timide encore, de relecture prospective du discours dogmatique en sa genèse initiale dans l'Eglise » (*Rech. de Sc. Rel.* 58 (1970), p. 605: sottolineatura nostra).

(53) J.P. JOSSUA, o.c., *Introduction*, p. 1.

Lo scopo dell'intervento di Jossua, enunciato a chiare lettere già nella *Introduzione*, è quello di dimostrare l'infondatezza di simile rigida distinzione: « un travail attentif portant sur la période qui va de l'activité littéraire de saint Irénée jusqu'au concile de Chalcédoine (451) amène à se demander si la sotériologie 'pascalle' et la sotériologie 'incarnationniste' ont jamais existé chez quelque auteur que ce soit, ou si ce ne sont pas plutôt les produits d'une sorte de mirage... » (54).

L'attenzione è cioè rivolta al contesto soteriologico del discorso cristologico patristico per ricostruirlo nelle sue reali linee di forza, togliendo di mezzo schemi espositivi che non sembrano per nulla suffragati da una approfondita analisi dei dati a disposizione (55); in particolare, secondo il nostro Autore, se si dovesse giungere a constatare che, presso i Padri, l'incarnazione del Verbo, tenuto conto anche delle oscillazioni di vocabolario (56), non deve essere tanto intesa in maniera 'puntuale' come l'atto (avente immediata e autonoma valenza salvifica) del prendere carne da parte del Figlio di Dio, ma prevalentemente come il costituirsi di quella 'struttura teandrica' che proprio con la sua presenza conferisce valore salvifico ai diversi misteri della vita di Cristo, obiettivamente culminanti nel mistero pasquale (57) allora la progressivamente più accentuata insistenza su di essa all'interno della meditazione patristica potrebbe essere vista non tanto come l'elaborazione di un 'polo soteriologico' autonomo indipendente dalla Pasqua, come suppone la 'teoria greca' della redenzione, quanto come l'esplicitazione del fondamento per così dire 'ontologico' sul quale si basa tutta l'economia salvifica incentrata sulla morte-resurrezione di Cristo, esplicitazione dovuta alla necessità di combattere le diverse eresie cristologiche via via emergenti (58).

(54) *Introduction*, pp. 4-5.

(55) « Il semble vraiment qu'une sotériologie purement pascalle ait été totalement inconnue des Pères orthodoxes... S'il y a sotériologie pascalle, le théandrisme y joue un rôle décisif comme structure fondamentale des actes du Christ eux-mêmes, agissant *en* et *par* eux... Cette vue des choses est plus ou moins clairement exprimée, mais semble toujours présente. Ne l'est-elle pas tout simplement dans toute pensée chrétienne, du Nouveau Testament aux grands scolastiques médiévaux et jusqu'à aujourd'hui — avec un souci de moins en moins pressant, il est vrai, de référer cette structure à l'"économie"? A l'époque patristique une telle référence s'impose d'autant plus que chacun a encore à l'esprit le fait que la structure a jailli de l'économie par l'oeuvre d'explicitation du Nouveau Testament et des conciles » (*Introduction*, pp. 8-9).

(56) « *Incarnation*, par exemple, signifie tantôt l'acte — si l'on peut dire — de se faire chair, tantôt la condition permanente ainsi inaugurée; cette condition elle-même est parfois l'ensemble 'économique' de la vie du Christ et de son oeuvre, incluant les divers mystères particuliers, mais elle est aussi parfois la simple structure théandrique sous-jacente à ces mystères ». (*Introduction*, p. 4: cfr. la medesima precisazione ripetuta a pp. 254-255).

(57) Cfr. sopra, nota 55.

(58) « Les luttes doctrinales christologiques vont amener les Pères à défendre l'incarnation, et donc à mettre davantage en valeur son rôle dans l'économie du salut. Cela peut se faire médiatement... en montrant les conséquences de toute erreur sur la portée salutaire de l'enseignement du Christ et des actes sauveurs, et notamment du mystère pascal. Mais on peut aussi thématiser le rôle sotériologique général de l'incarnation d'une manière immédiate... On le fait en montrant *en raccourci* son lien absolument décisif avec le terme du salut (le don de la vie divine), comme les formules d'échange l'avaient fait depuis toujours. On

Precisamente questa è l'ipotesi-tesi di Jossua, che Egli si impegna a verificare analiticamente esaminando in profondità gli autori latini più sospetti di 'incarnazionismo'; proponendosi di dimostrare, appunto per questa via, l'inadeguatezza della distinzione citata all'inizio.

Tutto ciò suppone, in via preliminare, che si chiarisca con una qualche precisione che cosa intendono per 'teoria greca' della redenzione gli autori che fanno uso di questa categoria, dal momento che a partire da Harnack, che fu il maggior sostenitore dell'esistenza di simile teoria, si sono succeduti diversi modi di ricostruirne i contenuti e le caratteristiche, alcuni dei quali con esplicite finalità 'ridimensionanti' nei confronti di interventi precedenti; per questo il nostro Autore inizia il suo lavoro con un capitolo introduttivo dedicato a *La teologia 'greca'*, capitolo nel corso del quale comunque non può fare a meno di porre a chiare lettere almeno l'interrogativo se sia davvero rispettoso delle coordinate di fondo della riflessione cristologica dei Padri greci (in particolare Atanasio, Cirillo, Gregorio di Nissa) il costringerla in una prospettiva 'incarnazionista' adeguatamente distinta da una prospettiva latina, centrata sulla pasqua⁽⁵⁹⁾.

Comunque sia, dal momento che, nelle ricostruzioni tradizionali, per quanto riguarda l'Occidente, « saint Irénée, saint Léon ont été rapprochés des auteurs orientaux; on leur a attribué une sotériologie où l'incarnation aurait eu elle-même un rôle décisif; on les a opposés à la plupart des Pères latins auxquels on prête une conception pascalle toute paulinienne, toute 'morale', voire telle que le théandrisme y jouerait un rôle négligeable »⁽⁶⁰⁾, a loro (in modo particolare a Leone Magno, data la sua importanza)⁽⁶¹⁾ Jossua dedica la maggior parte della sua attenzione: anche perché la loro riflessione si colloca in due momenti fondamentali di 'svolta' per la cristologia patristica, l'uno in collegamento con la crisi gnostica⁽⁶²⁾, l'altro all'interno dei dibattiti cristologici del V secolo.

Evidentemente non seguiamo il domenicano francese nella sua ricerca analitica; la quale viene completata dallo studio, sia pure non così approfondito, di « quelques pères latins entre saint Irénée et saint Léon »⁽⁶³⁾, in particolare Agostino, per avere un'idea un po' più precisa e complessiva della riflessione cristologica occidentale e delle sue effettive linee di forza.

I risultati dell'analisi crediamo possano essere sufficientemente rias-

peut enfin exprimer cela en insistant sur le premier événement de la vie du Christ... On voit bien que c'est tout autre chose que d'introduire un nouveau pôle sotériologique actif, distinct de la mort rédemptrice et de la résurrection du Seigneur ». (*Introduction*, pp. 9-10).

(59) « Ne peut-on émettre l'hypothèse qu'il s'agirait là d'une explication théologique très particulière de la sotériologie commune, avec de sensibles différences d'accent, et non d'une autre sotériologie bâtie en principe à partir du même donné biblique et l'infléchissant singulièrement par l'introduction d'un pôle 'incarnationniste'? » (*o.c.*, p. 36).

(60) *o.c.*, p. 141.

(61) « Ce chapitre essentiel de notre travail... » è scritto iniziando il *Ch. IV, Saint Léon le Grand* (*o.c.*, p. 251).

(62) Cfr., in part., *o.c.*, pp. 47-51.

(63) È il titolo del Chap. III (*o.c.*, p. 141).

sunti con le icastiche espressioni usate dal nostro Autore già nell'*Introduzione* ⁽⁶⁴⁾ a proposito dei due Padri più ampiamente studiati: per Ireneo, « pour difficile que soit une interprétation précise de ses textes sotériologiques, nous avons acquis la conviction... qu'il n'y a pas chez lui de tendance vers une conception proprement 'incarnationniste' du salut » ⁽⁶⁵⁾, per Leone Magno, « c'est tout particulièrement en étudiant saint Léon, en qui cependant la plupart de ses interprètes ont vu le propagateur d'une théologie 'incarnationniste' ou le responsable d'un mélange incohérent des thèses latines et des thèses grecques, que l'unité traditionnelle et riche de sa pensée s'est imposée à nous, avec la conviction qu'ici au moins la sotériologie d'incarnation était une chimère » ⁽⁶⁶⁾.

In conclusione, secondo il teologo francese una ricerca attenta condotta problematizzando con decisione schemi espositivi *recepti* che si rivelano del tutto inadeguati, non può non evidenziare il contesto economico-salvifico profondamente unitario all'interno del quale si sviluppa la meditazione sul mistero di Cristo dei Padri sia orientali che occidentali; Egli cioè ritiene di aver dimostrato che la prospettiva fondamentale, presso i Padri, rimane sempre quella dell'economia salvifica culminante nella Pasqua, e la diversamente accentuata riflessione sull'Incarnazione non dà luogo a due soteriologie (greca l'una, latina l'altra) adeguatamente distinte ⁽⁶⁷⁾.

Questo significa orientarsi verso un'affermazione sufficientemente precisa del 'primato' che la soteriologia riveste nell'elaborazione della cristologia patristica ⁽⁶⁸⁾: la maggior attenzione accordata via via dai Padri all'incarnazione, al costituirsi della realtà teandrica dell'uomo-Dio non può essere sganciata dal quadro più propriamente soteriologico, non è finalizzata se non a dare un fondamento inequivoco alle affermazioni

(64) Per l'importanza e la 'esaustività' della *Introduzione*, non si dimentichi che Jossua inizia così la *Conclusione* alla sua opera: « Dans l'introduction de cet ouvrage, on a tenté de formuler clairement le problème que l'on se proposait d'y étudier, et les solutions que l'on pensait pouvoir lui apporter. Il n'est pas question de reprendre schématiquement en conclusion... » (o.c., p. 383).

(65) *Introduction*, p. 10.

(66) *Introduction*, p. 11.

(67) Il *Prefatore* presenta questa come l'acquisizione più significativa dell'opera in esame: « les Pères ont été fidèles à l'unité de l'Événement du salut » (p. XIV; cfr. anche p. XIII).

(68) « L'orientation strictement sotériologique de cette recherche permettait seulement de poser le problème des raisons doctrinales d'une évolution aussi importante que celle qui devait aboutir à une thématization de plus en plus insistante de l'incarnation comme mystère de salut. Nous avons souvent suggéré que les controverses christologiques étaient à l'origine de cette évolution, nous avons apporté quelques ébauches de démonstration partielle, rien de plus. La question se pose du reste à deux niveaux distincts, et qu'il est très important de bien discerner: celui des arguments sotériologiques en faveur de la christologie orthodoxe et celui *beaucoup plus profond* d'une défense des thèses christologiques traditionnelles et bientôt conciliaires pour des motifs fondamentalement sotériologiques. Tout ramener au premier aspect, c'est commettre l'erreur de voir dans la sotériologie une préoccupation secondaire et dérivée. C'est l'inverse qui est vrai, nous semble-t-il » (o.c., p. 384: sottolineature nostre).

sulla funzione salvifica del Verbo incarnato, annota ripetutamente Jossua⁽⁶⁹⁾, in particolare a proposito di Leone Magno⁽⁷⁰⁾.

Rimane il fatto che, anche secondo il domenicano francese, il discorso può essere ulteriormente approfondito⁽⁷¹⁾: soprattutto per quanto riguarda le motivazioni precise e il significato complessivo del sempre più accentuato venire alla ribalta della riflessione 'ontologica' sulla costituzione di Cristo⁽⁷²⁾, problema questo cui il nostro Autore abbozza solo un 'tentativo' di risposta⁽⁷³⁾.

Non si dimentichi che Jossua stesso, pur parlando di permanente 'primato' della soteriologia, non aveva potuto fare a meno di notare un progressivo distacco della considerazione dedicata al 'mistero della persona di Cristo' dall'iniziale contesto soteriologico⁽⁷⁴⁾.

(69) « Il serait intéressant de montrer qu'un raisonnement de ce type a conditionné, pour une part, le développement du Symbole lui-même. Nous pensons au dégagement de ce qui était nécessairement impliqué dès le début dans la foi essentiellement soteriologique du kérygme apostolique, par remontée à une profession claire de la divinité et de l'humanité du Sauveur... De même, c'est un raisonnement de ce type qui, chez les Pères plus anciens, se trouve dans l'argumentation de la nécessité de l'incarnation vraie pour le réalisme du salut ». (o.c., p. 266); « Il est intéressant également de noter que c'est sous la pression de la soteriologie menacée dans son efficacité par les hérésies que la christologie s'est développée, et non l'inverse. Dire que le Christ ne nous sauve pas s'il n'est pas à la fois entièrement du côté de l'homme et totalement du côté de Dieu, ce n'est pas avancer un 'argument' en faveur du diophysisme, mais c'est au contraire affirmer la dualité de natures parce que sans elle le salut perd ses fondements » (o.c., p. 267; cfr. anche il passo di pp. 8-9 citato alla nota 55).

(70) Cfr., per es., o.c., p. 275: « ...les grands thèmes dogmatiques affluent à l'occasion de la soteriologie »; « Celle-ci [l'incarnation], selon le schème d'interprétation proposée jusqu'ici, ne précéderait pas soteriologiquement la *profectio* effective de la passion ou de l'ascension, mais en constituerait la base ontologique » (o.c., pp. 347-348).

(71) Si deve tener presente che Jossua ripetutamente afferma che la sua ricerca, che si svolge prevalentemente nell'ambito della soteriologia patristica, dovrebbe essere continuata con un'indagine a livello 'cristologico propriamente detto': cfr. p. 251 (« nous ne ferons aucune remarques relevant de l'histoire des doctrines christologiques, nous en tenant strictement au problème soteriologique »), p. 384 (« le problème ne pourrait être résolu que par une étude proprement christologique »).

(72) Quello che Jossua chiama « la valorisation universelle du théandrisme » (cfr. p. 386).

(73) « ...la différence majeure entre les deux périodes comparées [il Nuovo Testamento e l'epoca patristica] réside dans la valorisation universelle du théandrisme... S'il est vrai que des raisons de controverse (défense de l'incarnation) expliquent l'emploi d'arguments soteriologiques et une explication du rôle soteriologique du théandrisme, mais que la raison profonde qui justifie la controverse elle-même soit une raison soteriologique (on défend l'incarnation pour sauver le mystère du salut), le motif véritable du processus d'ensemble demeure encore inexprimé... C'est en essayant de répondre... » (o.c., pp. 386-387). Si tenga presente che precisamente a proposito delle differenze tra Nuovo Testamento e riflessione patristica, il teologo francese accenna alla presenza, in quest'ultima, di « une structuration accentuée des mêmes données fondamentales grâce aux ressources de la philosophie » (o.c., pp. 385-386): ma il tema non viene per nulla approfondito.

(74) Cfr. l'espressione di p. 9, citata sopra alla nota 55: « avec un souci de moins en moins pressant... ».

b) G. Moioli

Impegnato in un tentativo, qualificato a chiare lettere fin nel titolo come iniziale, di far risaltare dall'interno le linee di forza globali della cristologia patristica, superando i diversi schematismi presenti nelle ricostruzioni tradizionali ⁽⁷⁵⁾, Moioli afferma subito che la prima cosa che deve essere rilevata nella meditazione dei Padri è il ruolo primario che in essa riveste la dimensione soteriologica; in profonda continuità con il discorso cristologico della Bibbia, indiscutibilmente centrato sull' 'economia' salvifica ⁽⁷⁶⁾.

È a questo livello di profondità, secondo il nostro Autore, che va individuato quello che si potrebbe chiamare il 'principio critico' che guiderà lo sforzo di 'acclimatazione' del cristianesimo nell'incontro con la cultura ellenistica; precisamente la originalità della salvezza rappresentata dal 'mistero' di Cristo imporrà una rilettura del modo di pensare greco in due punti nevralgici, cioè quanto al modo di intendere i rapporti Dio-mondo e quanto al problema della storia.

A proposito del primo punto, « la fede nell'economia dell'incarnazione, pone anzitutto in termini sconcertanti il problema della trascendenza divina, non più solo da concepirsi come distanza dal cosmo, ma come implicante una presenza al mondo fino a parteciparvi realmente (ἐπιδημεῖν) nel Logos (o nel Figlio) fatto uomo » ⁽⁷⁷⁾: partecipazione però che non potrà essere fondata su una 'inferiorità' del Verbo, come supposeva la concezione diffusa del Logos mediatore tra Dio e il cosmo.

È la precisazione operata dal concilio di Nicea, il quale, secondo Moioli, escludendo una lettura 'subordinazionistica' della realtà del Verbo incarnato, impedisce versioni indebitamente semplificatrici precisamente « del problema del rapporto Dio-mondo, che la fede in Gesù salvatore presentava nel massimo di tensione » ⁽⁷⁸⁾, e lo consegna intatto alla successiva riflessione patristica, che lo evolverà in diversi ambiti: il nostro Autore fa notare che è a questo livello di profondità che affondano le loro radici sia il dibattito tra concezione alessandrina e quella antiochena a proposito dell'unità di Cristo (per Antiochia il pericolo vero

(75) « Quanto anche di molto recente possediamo si rivela troppo condizionato dalle esigenze della cosiddetta « storia dei dogmi » o della sistemazione manicheistica. Così — per limitarci a qualche più immediato rilievo — 'cristologia' (= costituzione-unità di Cristo) e 'soteriologia' (= redenzione) vengono considerate come adeguatamente distinte; e diversi schematismi vengono accettati senza eccessiva discriminazione (senso dello schema Logos-sarx e Logos-anthropos; teologia greca e latina della redenzione; incarnazione collettiva o individuale...) » (G. MOIOLI, *art. cit.*, p. 175: cfr. sopra, nota 14).

(76) « Va rilevato anzitutto che nella considerazione patristica del mistero di Cristo la dimensione soteriologica ('economica') rimane secondo noi primaria. Se un discorso propriamente 'cristologico' emerge — come in sede storica è indistinto e indiscutibile — esso sta completamente collocato all'interno di quello sull'economia salvifica. È questo anzi — come ancora diremo — uno degli aspetti più immediatamente rilevabili di continuità tra l'impostazione biblica e quella patristica del discorso su Cristo » (*art. cit.*, p. 176). In nota, a sostegno della propria affermazione, Moioli cita le conclusioni cui giunge lo studio di Jossua, da noi appena esaminato (*ibid.*, n. 4: cfr. anche p. 175, n. 2).

(77) *art. cit.*, p. 177.

(78) *art. cit.*, p. 178.

della posizione 'avversa' è rappresentato dalla possibile compromissione non tanto della pienezza dell'umanità del Salvatore, quanto dell'immutabilità del Verbo), sia la questione dell'incarnabilità del Figlio (quest'ultima, dopo Nicea, non può più basarsi sulla natura mediatrice del Logos, per cui bisogna ricercare altrove le ragioni del perché precisamente il Figlio si sia fatto uomo), sia le problematiche riguardanti il modo con il quale i Padri concepiscono il rapporto tra Cristo e la creazione (in seguito alla puntualizzazione nicena la funzione del Verbo nella creazione cade progressivamente in oblio, per essere tendenzialmente ristretta nell'ambito dell'incarnazione-redenzione) ⁽⁷⁹⁾.

A proposito del secondo punto, « la fede nella salvezza realizzatasi in Cristo Gesù imponeva però insieme inevitabilmente, alla coscienza greco-cristiana, l'attenzione alla storia: ed era questa un'altra grande novità nel contesto ellenistico in cui si trapiantava il cristianesimo » ⁽⁸⁰⁾.

Innanzitutto nel senso di sottolineare che questa « fede nella salvezza » implica l'unità del piano salvifico che si compie definitivamente in Cristo, con esclusione di ogni visione gnostica o manichea della storia dell'umanità: in questo contesto, fa notare Moioli, si comprendono autori come Ireneo, Tertulliano, Origene, la cui sottolineatura dell'unità del Verbo incarnato è primariamente tesa (in modo particolare in Ireneo) non a indagare sul suo 'essere', ma a escludere di potervi trovare un fondamento per posizioni di tipo dualista ⁽⁸¹⁾.

Per quanto riguarda poi la lettura che i Padri fanno dell'unica economia salvifica, se è vero che presso di loro è vivissima la coscienza che la salvezza portata da Cristo è redenzione-liberazione dell'uomo dal potere del demonio ⁽⁸²⁾, resta comunque vero che la venuta del Verbo è ultimamente finalizzata alla divinizzazione dell'umanità, come viene sinteticamente espresso dalle 'formule di scambio'; questo pone il problema della legittimità della tradizionale distinzione tra 'soteriologie dell'incarnazione' e 'soteriologie della redenzione', problema a proposito del quale il nostro Autore richiama sia l'obiettivo incidenza, presso i Padri, di « una 'mentalità di partecipazione' di timbro platonico » ⁽⁸³⁾, sia (per la tensione tra incarnazione e pasqua) appunto la « difficoltà generale di una mentalità 'platonica' ad integrare la storia » ⁽⁸⁴⁾, affermando però che la prospettiva soteriologica patristica presa nel suo complesso rimane fondamentalmente quella biblica, in particolare perché « i Padri parlando di 'incarnazione' si riferiscono abitualmente al

(79) Per tutto questo, e per le diverse linee di soluzione dei problemi richiamati, *art. cit.*, pp. 178-182.

(80) *art. cit.*, p. 182.

(81) Cfr. *art. cit.*, pp. 182-186; è dopo Apollinare che « la riflessione sull'unità di Cristo sembrerà emergere in maniera autonoma » (p. 186).

(82) Moioli sottolinea il grande spazio che a questo potere viene accordato nella riflessione patristica (*art. cit.*, pp. 187-188); negando comunque che si possa distinguere adeguatamente tra concezione orientale della redenzione, centrata sulla divinizzazione, e concezione occidentale, centrata sulla liberazione dal peccato (p. 188; cfr. anche n. 44, p. 186).

(83) *art. cit.*, p. 189.

(84) *art. cit.*, *ibid.*

Verbo incarnato nella sua economia, dove il momento pasquale è indubbiamente culminante » ⁽⁸⁵⁾.

Ma a questo punto risulta chiaro, secondo Moioli, che la soteriologia patristica, su ambedue i versanti richiamati sin qui, è in obiettiva tensione verso un discorso sulla 'costituzione' di Cristo: questa è infatti la direzione verso la quale indirizzano da una parte la precisazione antia-dozionista e antignostica, che conclude all'affermazione che il Verbo si è veramente fatto uomo, dall'altra la puntualizzazione nicena, la quale, respingendo la concezione del Logos mediatore, afferma che il Logos è consostanziale al Padre.

Precisamente di qui prenderà le mosse la cristologia di Apollinare, negando che si possa dare reale unità in Cristo se lo si concepisce non solo come 'vero Dio', ma anche come 'uomo perfetto': per questo nel Salvatore « l'anima o almeno il 'nous' era rappresentato dal Verbo » ⁽⁸⁶⁾.

In questi termini il problema è, per Moioli, post-apollinarista: e, sempre secondo il nostro Autore, attraverso le tensioni tra la scuola antiochena (la quale, vedendo il pericolo della posizione di Apollinare più che nella compromissione della piena umanità del Verbo incarnato, nella non sufficiente salvaguardia della immutabilità del Logos, per reazione non sarà sufficiente difesa dalla tendenza non solo a 'dividere' Cristo, a motivo della decisa sottolineatura della perfezione, in Lui, sia della natura umana che di quella divina, ma soprattutto a non rendere compiutamente ragione del reale *divenire* uomo del Figlio di Dio) e la scuola alessandrina (attenta a evidenziare il reale coinvolgimento del Verbo nell'incarnazione, ma non altrettanto la pienezza della sua dimensione umana) e gli interventi dei concili di Efeso e di Calcedonia (contro ogni 'divisione' del Cristo l'uno, contro ogni riduzione della consostanzialità a noi del Verbo incarnato l'altro) riceverà una soluzione veramente globale, che tiene conto della complessità dei diversi elementi in gioco, solo con il concilio Costantinopolitano III ⁽⁸⁷⁾.

Che il contesto globale del discorso rimanga comunque quello soteriologico è confermato, secondo Moioli, anche dalla scelta terminologica fissata all'altezza di Calcedonia, la quale, conservando una sua 'genericità' comprovata dal fatto che sarà proprio la riflessione teologica successiva a caratterizzarsi per « lo sforzo di giungere, attraverso una definizione analitica dei termini, ad una elaborazione, che si può quali-

(85) *art. cit.*, *ibid.*: per tutta questa problematica viene naturalmente citata la ricerca compiuta da Jossua (cfr. *ibid.*, note 55-56). Sempre a questo proposito Moioli indica tre ulteriori piste di riflessione: « il rapporto che... i Padri stabiliscono tra divinizzazione e missione dello Spirito Santo », il « collegamento tra l'economia dell'incarnazione, particolarmente nel suo momento pasquale, e i sacramenti cristiani per eccellenza, cioè l'eucaristia e il battesimo; e, più ampiamente con l'insieme del culto cristiano », infine « la naturale correlazione che si stabilisce tra i vari aspetti della soteriologia precedentemente descritta (particolarmente nel suo aspetto redentivo) con alcune caratteristiche che vengono riconosciute come fondamentali a Cristo: cioè la caratteristica regale e sacerdotale (particolarmente connesse — sembra — con la morte sacrificale e vittoriosa); e la caratteristica profetico-magistrale » (cfr. *art. cit.*, pp. 191-193).

(86) *art. cit.*, p. 195.

(87) Cfr. *art. cit.*, pp. 195-200.

ficare come metafisica, dei dati calcedonesi »⁽⁸⁸⁾, evita appunto di impegnarsi in una approfondita speculazione sulla 'costituzione' di Cristo; è però vero che precisamente nella teologia post-calcedonese si fa sempre più reale il pericolo di un « passaggio dalla soteriologia alla metafisica »⁽⁸⁹⁾.

A questo proposito il nostro Autore fa ulteriormente notare che il medesimo pericolo lo si rileva se si esamina la controversia post-apollinarista da un punto di vista più 'superficiale', quello dell'affermazione più o meno consapevole della pienezza della dimensione umana di Cristo: la sua 'consostanzialità' a noi, il suo farsi partecipe della nostra storia diventa il problema della consostanzialità della sua natura umana con la nostra (intesa in termini che fanno sempre meno riferimento alla sua concretezza storica all'interno della storia della salvezza, particolarmente in collegamento con la necessità di rendere ragione dell'affermazione neotestamentaria sull'assenza, in Cristo, di peccato: affermazione che spinge appunto a una distinzione tra l'uomo concretamente esistente, peccatore, e la sua 'natura'), oltretutto con la nota difficoltà, da parte del mondo patristico preso nel suo complesso, a darne una soluzione pienamente soddisfacente⁽⁹⁰⁾.

Ricostruite le linee di fondo della meditazione patristica sul mistero di Cristo, su di esse Moioli si pone, a conclusione dei suoi « appunti », due domande: « il senso e il fine della realtà e della storia è, per i Padri, Gesù Cristo, oppure la divinizzazione-redenzione dell'uomo, per la quale Cristo è mandato? Esiste veramente, e in tal caso dove starebbe in definitiva, una divergenza tra cristologia patristica e cristologia biblica? »⁽⁹¹⁾.

Alla prima risponde che la riflessione patristica si orienta, tutto sommato, per la seconda alternativa, risultando quindi di fatto incapace di assumere in pienezza il cristocentrismo biblico; quanto alla seconda, il nostro Autore parla di « profonda omogeneità »⁽⁹²⁾, sulla base dell'osservazione che, se è vero che presso i Padri è avvertibilissima la tendenza a dedicare particolare attenzione alle problematiche 'metafisiche' derivanti dalla loro fede nella salvezza portata da Cristo, si deve dire che simile tendenza è conseguente alla 'trasposizione' precisamente di quella fede in un contesto culturale diverso da quello biblico e caratterizzato appunto da una spiccata sensibilità per l'« in sé » delle realtà; ora, questa trasposizione è non solo legittima, ma doverosa⁽⁹³⁾.

« La questione aperta sarebbe piuttosto quella dell'ermeneutica della cristologia-teologia patristica; o, se si vuole, il problema della superabi-

(88) *art. cit.*, p. 202.

(89) *art. cit.*, p. 204.

(90) Cfr. *art. cit.*, pp. 204-211; con il problema, ivi ampiamente richiamato, di come intendere la reale 'unità' di Cristo, senza mettere in causa la 'perfezione' delle nature.

(91) *art. cit.*, p. 212.

(92) *art. cit.*, p. 213.

(93) « Svalutare la cristologia patristica perché si è posta su questo terreno, non avrebbe gran senso: significherebbe dimenticare la storicità della rivelazione e della tradizione cristiana che vi aderisce ». (*art. cit.*, p. 213).

lità del 'teismo' patristico e delle sue ripercussioni in cristologia »⁽⁹⁴⁾; ma Moioli afferma che la complessità del problema supera di molto i limiti di quelle che sono e vogliono restare « semplici annotazioni descrittive di cristologia patristica »⁽⁹⁵⁾.

* * *

Di là dalla diversa impostazione dei due ultimi contributi esaminati (analitico l'uno, sintetico e attento alle linee di fondo del discorso l'altro) ci sembra possibilissimo riscontrare in essi una evoluzione nel modo di ricostruire la cristologia patristica: l'esistenza in quest'ultima di un 'primato' della dimensione soteriologica, che già in Smulders era affermata, ma secondo noi non sufficientemente rilevata nello svolgimento concreto della ricerca, in Jossua viene chiarita come comune a tutta la riflessione patristica, dimostrando la inconsistenza di artificiose distinzioni, a livello di soteriologia, tra Padri greci e Padri latini, e in Moioli assurge a principio di ricostruzione di tutta la meditazione dei Padri sul mistero di Cristo⁽⁹⁶⁾.

Non solo cioè la soteriologia patristica è fondamentalmente unitaria (Jossua), ma costituisce il contesto all'interno del quale solo e a servizio del quale si sviluppa la riflessione 'cristologica' propriamente detta: e una ricostruzione che voglia comprendere davvero le linee fondamentali di evoluzione del discorso patristico, e ripresentarle senza costringerle entro schemi inadeguati, non può non evidenziarlo (Moioli).

A questo livello infatti si colloca la continuità con le prospettive bibliche: e il 'principio critico' che guida l'impatto col mondo culturale ellenistico.

E da questo impatto che ha origine il progressivo emergere dell'interesse 'ontologico': questa valutazione, chiarissima in Moioli, rende meglio ragione sia del sempre più accentuato venire alla ribalta della 'struttura teandrica' soggiacente all'azione salvifica di Cristo⁽⁹⁷⁾ sia di quel « souci de moins en moins pressant... de référer cette structure à l'économie »⁽⁹⁸⁾, fatti, questi, che Jossua in fondo constata ma non spiega.

(94) *art. cit.*, p. 213-214.

(95) *art. cit.*, p. 214.

(96) Ciò comporta diversità di giudizio abbastanza significative: per fare un solo esempio, che si riferisce al primo e all'ultimo degli autori esaminati sin qui, mentre per Moioli, impegnato a rilevare il contesto soteriologico della elaborazione patristica, « il problema critico della costituzione di Cristo sorge... propriamente a partire dall'apollinarismo » (*art. cit.*, p. 117, nota 9: cfr. la nostra ricostruzione del pensiero di Moioli *sopra*, nota 87), secondo Smulders, come abbiamo già richiamato (cfr. *sopra*, nota 45), « i fondamenti della cristologia classica furono posti nel secolo II; nel secolo III essa trovò le forme definitive ». Si ricordi anche il diverso apprezzamento dato da questi due autori del periodo che va da Calcedonia al Costantinopolitano III: mentre per Smulders, dal momento che vi si afferma la pienezza della dimensione umana di Cristo contro concezioni riduttrici, il giudizio è positivo praticamente senza riserve (cfr. *sopra*, note 36-37; 40), Moioli parla, come si è visto, di un farsi sempre più reale, nel periodo post-calcedonese, del pericolo di 'sganciamento' della riflessione sulla 'costituzione' di Cristo dalla prospettiva soteriologica (cfr. *sopra*, note 88-89).

(97) Cfr. le affermazioni di Jossua, *sopra*, note 72-73.

(98) Cfr. *sopra*, nota 74.

Ma proprio gli « appunti » di Moioli, lucidissimi nel rilevare e dimostrare quanto detto sin qui, concludono facendo notare, precisamente a livello di soteriologia, lo 'scarto' esistente tra la cristologia biblica e quella patristica: nel senso, come si è visto, che quest'ultima non riesce a rendere pienamente ragione della centralità di Cristo nella storia della salvezza.

Che significa questo fatto? quali le sue ragioni?

D'altra parte non si deve dimenticare che lo stesso Moioli, a proposito del concilio di Nicea, pur sottolineandone con forza la valenza ellenizzante per quanto riguarda il modo greco di concepire i rapporti Dio-mondo, aveva affermato che « induceva fors'anche una semplificazione del problema, nel senso che ormai la tendenza diveniva quella di concludere totalmente Cristo entro lo svolgersi della 'historia salutis', e di considerarlo meno come spiegazione o ragione della creazione stessa » ⁽⁹⁹⁾.

Che dire? Si ha forse, sia qui (problema dei rapporti Dio-cosmo) che nel caso precedente (problema della concezione della storia), un indice del fatto che, se per un verso la soteriologia è certamente, nell'ambito della riflessione cristologica dei Padri, 'principio critico' nei confronti del pensiero ellenistico, per un altro verso ne viene influenzata? se si risponde affermativamente, tutto questo che cosa comporta? come può e deve essere delineato allora il 'volto' e lo sviluppo complessivo della meditazione patristica sul mistero di Cristo, se viene messa a tema (accertandone la eventuale fondatezza) una simile ipotesi di reciproca influenza tra pensiero ellenistico e riflessione dei Padri?

Vedremo come le ricostruzioni della cristologia patristica che ci rimangono da esaminare si collochino obiettivamente, secondo noi, a questo livello di problematica ⁽¹⁰⁰⁾.

C. IL PROBLEMA DELL'IMPATTO CON IL MONDO GRECO:

R. CANTALAMESSA E L. SCIPIONI

a) R. Cantalamessa

Proponendosi non « una ricostruzione della cristologia patristica, ma una sua interpretazione » ⁽¹⁰¹⁾, Cantalamessa divide il suo discorso in due parti: l'una tesa a chiarire la direzione verso la quale si sviluppa la meditazione dei Padri sul mistero di Cristo e i rapporti tra le coordinate fondamentali di tale sviluppo e le prospettive del nuovo Testa-

⁽⁹⁹⁾ *art. cit.*, p. 180.

⁽¹⁰⁰⁾ Non si dimentichi che anche Moioli concludeva il suo contributo accennando chiaramente alla possibilità di approfondire il discorso in una direzione (quella della « superabilità del teismo patristico ») che ci sembra si avvicini di molto alle problematiche da noi evocate; Egli stesso, inoltre, richiamava proprio a questo proposito l'opera di Dewart (cfr. *art. cit.*, p. 214, nota 9; cfr. anche p. 117, nota 10), autore che pone in termini espliciti e generali il problema dell'influenza che il pensiero greco ha avuto sulla riflessione cristiana (il rimando è a L. DEWART, *Il futuro della fede*, Brescia 1969).

⁽¹⁰¹⁾ R. CANTALAMESSA, *o.c.*, p. 143.

mento, l'altra finalizzata ad approfondire le motivazioni della direzione imboccata.

Nella prima parte, per indicare le caratteristiche di fondo della riflessione cristologica patristica, il nostro Autore fa uso di alcuni 'termini-chiave': « ontologizzazione della cristologia », « deescatologizzazione » e « destoricizzazione del Kerygma ».

Assumendo i simboli o professioni di fede cristologiche come momenti privilegiati di 'condensazione' della fede della Chiesa, Cantalamessa confronta tra loro il credo cristologico del Nuovo Testamento con le professioni di fede del concilio di Nicea prima, e del concilio di Calcedonia poi, e constata l'esistenza di « una specie di risalita a monte, alle sorgenti della realtà di Cristo, là dove non c'è più l'evento, ma solo il suo essere e il suo essere consostanziale con il Padre »⁽¹⁰²⁾, per cui « al linguaggio degli eventi si è sostituito quello dell'essenza; a quello del divenire, quello dell'essere di Cristo »⁽¹⁰³⁾; mentre cioè nel Nuovo Testamento sono in primo piano gli eventi storici della vita di Gesù, in particolare la sua morte e la sua risurrezione, già a Nicea l'accento si sposta sulla *omousia* del Figlio col Padre, restando però la menzione dei principali avvenimenti della sua vicenda umana, mentre a Calcedonia questa praticamente scompare, per lasciare il posto alle enunciazioni sulla consostanzialità al Padre e a noi.

E questo è un fenomeno, precisa Cantalamessa, che non riguarda solo le professioni di fede, ma caratterizza in profondità il complesso della riflessione sul mistero di Cristo dei primi secoli: un elemento particolarmente sintomatico, a questo proposito, secondo il nostro Autore è costituito dalla evoluzione dello schema cristologico neotestamentario dei 'due tempi' (cfr. in particolare Rom. 1, 3-4: il Figlio 'secondo la carne' - 'secondo lo Spirito'), centrato sulla resurrezione, nello schema delle 'due nature', ultimamente ancorato al Verbo preesistente che, con l'incarnazione, assume la natura umana⁽¹⁰⁴⁾.

(102) o.c., p. 147.

(103) o.c., p. 148.

(104) Cfr. o.c., pp. 148-151. Cantalamessa si sofferma a chiarire i mutamenti a diversi livelli che si accompagnano a simile evoluzione, confermandone la 'sintomaticità': « Spirito e carne non sono più due fasi, due condizioni o modi di manifestarsi e di essere del Salvatore, ma sono ... *duae substantiae* » che entrano a comporre l'unico Cristo (o.c., p. 151); « anche gli eventi e le azioni tipiche delle due fasi ...divengono rispettivamente le *passiones* della carne e le *virtutes* dello Spirito, cioè l'espressione delle *proprietates* che qualificano e distinguono le sostanze » (o.c., p. 152: Cantalamessa cita a dimostrazione un testo dell'*Adversus Praxean* di Tertulliano: « lo Spirito opera in lui le cose a lui proprie, cioè prodigi, opere e segni e la carne soffre le passioni a lei proprie »); « tutti gli eventi e le azioni di Cristo che infittivano il primitivo credo cristologico si trasfondono nella cristologia patristica caricati di una nuova funzione: quella di dimostrare l'umanità e la divinità di Cristo » (o.c., p. 153). La linea di evoluzione evocata è così fondamentale, che, precisa sempre il nostro Autore, va al di là anche delle distinzioni tra scuola alessandrina e scuola antiochena: Antiochia e Alessandria concepiranno in maniera diversa l'unità del Verbo incarnato, per cui « c'è... differenza nella concezione delle operazioni di Cristo ... Ma la differenza, dal nostro punto di vista, ha meno importanza dell'affinità, in quanto nell'un caso e nell'altro esse sono in funzione della costituzione di Cristo: della distinzione delle nature nel primo caso, dell'unità dell'ipostasi nel secondo caso » (o.c., pp. 153-154).

L'espressione « ontologizzazione della cristologia » rimanda precisamente a questa profonda evoluzione, che risulta allora caratterizzata da due fatti: « a) la tendenza a schiumare, per così dire, i dati del kerygma per fare emergere, al di sotto degli eventi e delle funzioni, la dimensione sottesa dell'essere, la struttura o costituzione metafisica di Cristo; b) la tendenza ad ancorare questa dimensione dell'essere sempre più a monte, spostando così il baricentro della cristologia dalla risurrezione al battesimo (per gli gnostici), da qui alla nascita da Maria e da qui infine alla nascita dal Padre e alla preesistenza » (105).

La seconda tendenza significa l'esistenza nella cristologia patristica, rispetto al Nuovo Testamento, di quella che Cantalamessa chiama una progressiva « deescatologizzazione del kerygma »; se si esaminano alcuni 'sintomi' caratteristici, come il passaggio dei titoli *Figlio dell'uomo* e *Nuovo Adamo* dal prevalente rimando all'azione di Cristo dopo la Pasqua a significare (già in Ignazio d'Antiochia il primo, in Ireneo il secondo) la sua dimensione umana a seguito dell'incarnazione, e soprattutto il modo di argomentare di tutta la polemica antignostica a proposito della resurrezione dei morti (Cantalamessa cita in particolare Ireneo e Tertulliano), che fonda la certezza della resurrezione della carne sulla realtà dell'incarnazione del Verbo, mentre Paolo argomentava a partire dalla sua resurrezione (cfr. 1 Cor. 15), si vede in che cosa consiste questo processo di « deescatologizzazione »: l'attenzione si sposta dal Cristo risorto che deve tornare al Cristo incarnato venuto nella carne (106), con conseguente calo anche della tensione escatologica propria della vita cristiana, la quale non è più il breve spazio tra la resurrezione e l'imminente ritorno del risorto, ma il periodo intercorrente tra l'incarnazione e la finale resurrezione dei morti, di durata illimitata (107).

Il nostro Autore precisa che non si tratta di abbandono dell'escatologia biblica: certo però di sviluppo di un aspetto particolare.

La prima tendenza (emergenza della 'ontologia' di Cristo), se rapportata anch'essa al dato biblico mette in luce che la differenza tra la cristologia patristica e quella neotestamentaria, se non consiste in una sostituzione radicale di una prospettiva ontologica a una prospettiva esclusivamente storico-funzionale, implica certamente un diverso rapporto stabilito tra essere e storia, per cui, mentre il Nuovo Testamento « si interessa primariamente a ciò che Cristo... fa per noi », la teologia dei Padri « si interessa a ciò che Cristo è per noi » (108); si deve cioè parlare di « destoricizzazione del kerygma », di caduta di animismo nella

(105) o.c. pp. 154-155.

(106) « Di qui il tema 'due venute' di Cristo, la venuta nell'umiltà della carne e la venuta finale nella gloria, tema che ebbe un immenso sviluppo a partire dal II secolo... Di qui anche l'abitudine di designare con gli stessi termini *parusia*, *epiphaneia*, *epidemia* sia l'incarnazione che il ritorno di Cristo » (o.c., pp. 158-159).

(107) « Anche il senso di estraneità al mondo (basato sulla risurrezione come inaugurazione del nuovo eone), il sentirsi 'pellegrini e forestieri'... subisce un calo notevole, soprattutto all'altezza della pace costantiniana, mentre aumenta, in compenso, il senso di responsabilità dei cristiani nei confronti di questo mondo che si alimenta della fede nell'incarnazione. Nascono in questo clima e in questo periodo le feste del Natale e dell'Epifania » (o.c., pp. 159-160).

(108) o.c., p. 162.

considerazione cristologica, sia per quanto riguarda la dimensione divina di Cristo (non c'è più spazio per il « divenire Signore e Cristo » nella resurrezione di At. 2, 36), sia per quanto riguarda la crescita e il divenire umani dell'uomo Gesù⁽¹⁰⁹⁾.

A questo punto però Cantalamessa fa osservare che, se si guarda in profondità, i due processi che abbiamo visto caratterizzare la cristologia patristica sono processi che, sia pure in maniera incoativa, caratterizzano già la cristologia biblica: anche lì da un lato è possibile notare la progressiva tendenza a preferire titoli di contenuto più spiccatamente ontologico⁽¹¹⁰⁾, dall'altro nei confronti, per esempio, di Rom. 1, 3-4, centrato sulla resurrezione, Marco inizia il suo vangelo con il Battesimo di Gesù, Matteo e Luca con la nascita, Giovanni prende l'avvio dal Verbo preesistente⁽¹¹¹⁾.

Di là dalle differenze, cioè, si deve parlare, secondo il nostro Autore, di profonda continuità, da questo punto di vista, tra kerygma e dogma: le linee di sviluppo sono le medesime, anche se diversamente accentuate, data la diversa durata nel tempo dei due processi di formazione della cristologia neotestamentaria, da una parte, e di quella patristica dall'altra.

Restano da precisare, per completare il quadro dei rapporti tra 'Cristo della Chiesa' e 'Cristo della Bibbia', gli effetti di tutto quanto detto sulla soteriologia, la quale nel Nuovo Testamento è strettamente legata alla storia di Cristo, alla sua Pasqua: « quale fu la sorte del primitivo contenuto soteriologico del kerygma durante e dopo il processo di ontologizzazione? »⁽¹¹²⁾.

Esponendo le conclusioni cui dice di essere personalmente giunto a proposito di questo problema « vastissimo e complesso »⁽¹¹³⁾, Cantalamessa annota innanzitutto che « il rapporto 'cristologia-soteriologia' è mediato dall'antropologia, per cui si deve dire che, dentro certi limiti, anche in epoca patristica a una diversa comprensione dell'uomo corrisponde una diversa comprensione del Cristo »⁽¹¹⁴⁾; precisa però subito che, presso i Padri, non si dà adeguata distinzione tra cristologia e soteriologia⁽¹¹⁵⁾, perché il motivo soteriologico è quello che sostiene e in-

(109) « Ciò significa che nella cristologia patristica insufficiente attenzione è accordata al divenire umano di Cristo, alla sua crescita, alle sue esperienze concrete... Un po' dell'assolutezza e perciò dell'immutabilità che caratterizza il concetto greco di *ousia* si è ripercosso sulla cristologia » (o.c., p. 162).

(110) Per questo « emergono in posizione sempre più privilegiata i titoli di Logos, Dio e Figlio di Dio. Ma soprattutto tale tendenza si manifesta all'interno di uno stesso titolo... Figlio di Dio, per esempio, che all'inizio (in Rom. 1,4) indica lo stato del Messia celeste inaugurato dalla risurrezione, a poco a poco sviluppa il suo contenuto fino a caratterizzare Gesù come rivelatore di Dio e come mediatore tra Dio e gli uomini, non solo in base al suo agire, ma anche al suo essere » (o.c., pp. 163-164).

(111) Cfr. o.c., p. 164.

(112) o.c., p. 166.

(113) o.c., *ibid.*

(114) o.c., p. 167.

(115) « A dir vero, è improprio parlare di rapporto tra soteriologia e cristologia per i Padri; non è tanto di rapporto che si deve parlare quanto di identità » (o.c., p. 168).

nerva tutto lo sviluppo della cristologia, sulla base dell'assioma, fondamentale per i Padri, *Quod non est assumptum, non est sanatum*.

D'altra parte non si può fare a meno di notare, aggiunge ancora il nostro Autore a questo proposito, che precisamente tale assioma indica uno spostamento di accento rispetto al Nuovo Testamento: il perno della soteriologia tende decisamente a spostarsi dalla Pasqua alla incarnazione ⁽¹¹⁶⁾.

« Il problema del *fondamento* prende il sopravvento su quello dello *svolgimento* concreto della salvezza » ⁽¹¹⁷⁾; la cosa è particolarmente evidente all'altezza di Calcedonia, dove il motivo soteriologico è solo accennato, e tutta l'attenzione è praticamente concentrata sulla costituzione di Cristo ⁽¹¹⁸⁾.

Se questo è il quadro globale della cristologia patristica, passando alla seconda parte della ricerca si tratta ora di mettere a fuoco le cause di quel processo di « ontologizzazione », del quale si sono visti gli effetti nella lettura che i Padri fanno del mistero di Cristo e della salvezza da Lui operata: e le cause, secondo Cantalamessa, possono essere riassunte in una parola, cioè nel fenomeno della 'ellenizzazione'.

Si deve però chiaramente precisare, secondo il patrologo italiano, che l'espressione non va intesa nel senso di adattamento acritico all'universo culturale ellenistico, come, alla scuola di Harnack, si è spesso affermato, ma nel senso di 'traduzione' del discorso biblico in un linguaggio comprensibile al mondo greco: traduzione che se da un lato comporta l'assunzione di categorie espressive familiari agli ascoltatori (e ai Padri stessi), dall'altro implica la loro trasformazione, per renderle atte a esprimere la 'novità' del messaggio cristiano ⁽¹¹⁹⁾.

Il nostro Autore infatti afferma che è possibile dimostrare come,

(116) « Non c'è dubbio che la cristologia patristica è interamente costruita sulla soteriologia. Ma su che tipo di soteriologia?... C'è chi distingue alle origini del cristianesimo due tipi fondamentali di redenzione: quello giudaico, *morale-eschatologico* (centrato sulla morte-resurrezione), e quello gnostico, *ontologico-presente* (venuta del Redentore e partecipazione alla sua vicenda). Se questa distinzione è valida, e nella misura in cui è valida, si deve dire che la soteriologia che regge la cristologia patristica è certamente più vicina al secondo tipo » (o.c., p. 172).

(117) o.c., p. 173. Cantalamessa annota: « il fenomeno dello spostamento del baricentro della cristologia dalla risurrezione all'incarnazione, osservato sopra, è il corrispettivo (causa ed effetto insieme) dello spostamento della soteriologia dal mistero pasquale all'incarnazione » (o.c., ibid.). A proposito di tutto questo lo studioso richiama l'opera di Jossua, della quale scrive testualmente: « Jossua accentua molto l'ordinazione della incarnazione al mistero pasquale; si deve, tuttavia, riconoscere che spesso, specie negli autori greci, tale ordinazione rimane piuttosto implicita e inespressa e l'incarnazione riveste un valore autonomo » (o.c., p. 173, n. 57).

(118) Cantalamessa parla di presenza, soprattutto nelle discussioni sfociate nel concilio calcedonese, di due fenomeni negativi: la « contrazione dommatica » (il formarsi cioè del dogma cristologico vero e proprio, che privilegia alcuni aspetti del mistero di Cristo, in particolare quelli messi in causa dalle diverse eresie, trascurando tendenzialmente gli altri) e il « formalismo » (dove cioè l'attenzione si concentra, più che sul mistero, sulle formule più o meno adatte per esprimerlo).

(119) « Io credo che sia possibile una ricostruzione della cristologia patristica in chiave di progressiva deellenizzazione, cioè come superamento critico dell'impostazione greca e dei contenuti semantici delle sue categorie » (o.c., p. 179).

per esempio, la definizione nicena implichi « un nuovo concetto di Dio, della trascendenza e dello spazio » ⁽¹²⁰⁾; e la presa di posizione calcedonense supponga una nozione di *persona* ignota al pensiero classico ⁽¹²¹⁾. « Ma tutto questo cosa significa se non ciò che noi chiamiamo *storicizzazione* del dato biblico in un'epoca e in una cultura? Si deve dunque concludere, con apparente paradosso, che *la ontologizzazione altro non fu se non il modo con cui il messaggio intorno a Cristo si storicizzò nella cultura greca* » ⁽¹²²⁾.

Cantalamessa conclude la sua « interpretazione » della cristologia patristica precisando alcune condizioni per un discorso odierno su Cristo che sia fedele alle prospettive elaborate dai Padri e agli interventi magisteriali dell'epoca patristica: non si tratta semplicemente di tradurre in categorie moderne il dogma cristologico antico, ma, molto più profondamente, di « incarnare » oggi il dato biblico, come i Padri fecero al loro tempo, evitando di riproporre le letture parziali del mistero di Cristo escluse dai primi concili cristologici ⁽¹²³⁾.

b) L. Scipioni

Due sono le motivazioni fondamentali per le quali, secondo Scipioni, le ricostruzioni manualistiche della cristologia patristica mostrano ormai chiaramente la loro inadeguatezza: la prima è legata al fatto che l'indagine sul pensiero dei Padri risente troppo della divisione « trattatistica » per argomenti, dipendente da esigenze sistematiche e non dalle articolazioni interne della riflessione patristica ⁽¹²⁴⁾, la seconda scaturisce dalle insufficienze di una visione della Tradizione come progresso omogeneo e costante, visione dominante nelle ricostruzioni tradizionali e della quale si deve dire che è pochissimo rispettosa della complessità di prospettive e di elementi presenti nelle elaborazioni dottrinali dei primi secoli ⁽¹²⁵⁾.

Abbiamo già accennato che il nostro Autore afferma esplicitamente

(120) o.c., p. 180.

(121) Per tutto questo aspetto « disellenizzante », cfr. o.c., pp. 179-182.

(122) o.c., p. 182.

(123) Cfr. o.c., pp. 185-194: Cantalamessa si diffonde a chiarire la *intentio* reale dei concili antichi, e che cosa quindi implichi una fedeltà a essi correttamente intesa.

(124) « Innanzitutto per le stesse necessità di una sistematica che tradizionalmente esige l'enucleazione di tematiche distinte all'interno di quadri e schemi precostituiti: fatalmente ciò porta a porre ai Padri sulla trascendenza divina, sulla dottrina trinitaria, sulla cristologia, sulla redenzione ecc. delle domande che non sono le loro, ma nascono da ottiche e preoccupazioni del pensiero contemporaneo e ricevono quindi inevitabilmente delle risposte o almeno un certo numero di dati recepiti fuori del loro quadro prospettico e del loro orizzonte dottrinale » (L. SCIPIONI, *art. cit.*, p. 3).

(125) « In secondo luogo per un certo modo di avvicinamento tipico di una « storia dei dogmi » che dà per scontata una evoluzione omogenea di dottrine secondo un passaggio regolare e progressivo dal virtuale all'attuale, dall'implicito all'esplicito... I risultati così raggiunti vanno sempre accolti con diffidenza massima... Il mondo patristico infatti è estremamente differenziato e discontinuo... » (*art. cit.*, *ibid.*).

che, a suo modo di vedere, gli interventi di Jossua e di Moioli rappresentano un reale progresso rispetto alle 'semplificazioni' manualistiche (126): in essi infatti viene chiaramente messa a tema quell'importanza della dimensione soteriologica, che dagli studi più recenti risulta in maniera abbastanza evidente essere elemento indiscutibile della meditazione dei Padri (127).

Scipioni però ritiene che non sia sufficiente parlare di primato della soteriologia: « se è vero infatti che il discorso cristologico appare in generale collocato all'interno di quello sull'economia, è anche vero che quest'ultima coinvolge un più vasto tema concernente l'uomo, la sua natura, la sua collocazione nel mondo, la decifrazione dei suoi destini, in sostanza una antropologia all'interno di una concezione del creato. E in questa direzione rimane ancora molto da scoprire nella cultura patristica » (128).

Precisamente qui il nostro Autore intende indirizzare la sua ricerca, soffermandosi a chiarire le caratteristiche più significative del contesto culturale all'interno del quale si muovono i singoli autori (almeno i principali), evitando ogni indebita generalizzazione: e facendo vedere come sia su questo sfondo, ricostruito con una qualche attenzione, che si possono comprendere meglio le posizioni cristologiche proprie di ciascuno (129).

In questa linea il noto patrologo italiano accosta autori come Giustino, Ireneo, Tertulliano, mostrando costantemente il collegamento tra la visione globale del reale cui si rifanno e le linee fondamentali della loro meditazione sul mistero di Cristo (130); a partire da Origene (131) ritiene di poter delineare il precisarsi dell'influenza di una determinata visione dell'uomo e della storia che fa da sfondo a quella lettura della realtà del Verbo incarnato che, attraverso la mediazione di Atanasio, sfocerà nella cosiddetta 'scuola alessandrina'. Trattasi fondamentalmente di una visione di tipo platonico, dove la molteplicità e il divenire degli esseri sono visti come decadenza rispetto a una situazione originaria di immobilità e di incorporeità, decadenza che trova la sua origine « fuori di Dio, nel libero arbitrio per il quale tutti gli esseri razionali si ritro-

(126) v. *sopra*, pp. 5-6.

(127) « Un felice ampliamento di prospettive nella considerazione attuale del mistero di Cristo presso i Padri è rappresentato dall'acquisizione della dimensione soteriologica portata ad allargare e correggere la problematica cristologica troppo strettamente determinata dal dogma di Calcedonia » (*art. cit.*, p. 4).

(128) *art. cit.*, p. 4.

(129) Scipioni afferma addirittura che « appare fondamentalmente errato parlare in senso unitario di una 'cristologia patristica'. Il dato cristologico riceve un'attenzione molto differenziata presso i singoli Padri... nella maggior parte degli autori viene presentato, e spesso non in modo esplicito eppure operante, solo nel contesto di una più generale concezione del reale e quasi sempre all'interno di preoccupazioni di polemica » (*art. cit.*, *ibid.*).

(130) *art. cit.*, pp. 5-13.

(131) « Una portata incalcolabile nella storia della cristologia, contrariamente a quanto si è soliti porre, riveste la speculazione di Origene, a tal punto che è difficile una sua esatta comprensione ove si ometta un riferimento costante all'insegnamento di colui che è indiscutibilmente il padre e il grande maestro della teologia orientale, al quale tutti, in positivo o in negativo, sono tributari » (*art. cit.*, p. 13).

vano 'necessariamente soggetti a mutamento e trasformazione' »⁽¹³²⁾; il Logos, principio di consistenza del mondo, « è essenzialmente l'essere intermedio che assicura il collegamento tra il Dio trascendente e il mondo della creazione »⁽¹³³⁾, e il suo assumere la nostra carne è unicamente finalizzato a rendere possibile il ritorno dell'umanità decaduta alla situazione iniziale, liberandola dalla soggezione alla realtà materiale (in questo consiste la 'divinizzazione' dell'uomo).

Alla luce di queste premesse, si deve dire che, per Origene, « solamente i *simpliciores* si rivolgono a Gesù uomo, mentre il vero gnostico sa oltrepassarlo per elevarsi al Logos stesso che è l'autentica via a Dio. L'umanità di Gesù è solamente l'immagine che il Logos dà 'quaggiù' delle cose che sono 'lassù' nei cieli e solo una concessione benevola che il Logos fa al regime dell'immagine e dell'ombra, al quale gli uomini vivono sottoposti quaggiù »⁽¹³⁴⁾.

Atanasio, presso il quale l'interesse antropologico prevale decisamente su quello cosmologico, 'sistematizza' la funzione egemonica del Verbo sulla carne di Cristo⁽¹³⁵⁾: il quadro delineato rimane dominante nella riflessione cristologica contemporanea e successiva ad Atanasio, e in esso fondamentalmente si ritroveranno sia i Cappadoci, sia la teologia latina⁽¹³⁶⁾.

Nell'area antiochena si afferma invece, secondo Scipioni, tra la fine del IV secolo e l'inizio del V, una radicalmente diversa concezione antropologica, legata all'opera di Nemesio di Emesa e « più o meno direttamente tributaria della media Stoa », nella quale al centro è « l'uomo con la sua attività civilizzatrice, la ragione umana in movimento, creativa delle arti e delle tecniche, molto più che la ragione divina immanente alle cose »⁽¹³⁷⁾; in una simile concezione l'uomo è al vertice di tutta la creazione, destinato a signoreggiarla con l'esercizio della ragione, mediante la quale il mondo corporeo accede al regno della libertà⁽¹³⁸⁾.

In questo impegno nel mondo e con le sue libere scelte l'uomo realizza il suo essere immagine di Dio: e collabora attivamente all'opera di Dio nel mondo⁽¹³⁹⁾.

(132) *art. cit.*, p. 14.

(133) *art. cit.*, p. 15.

(134) *art. cit.*, p. 17.

(135) Cfr. *art. cit.*, pp. 24-29.

(136) « ella generalità, la sottolineatura della completezza della natura umana nel Cristo è più materiale che formale, senza alcun ruolo dinamico nella prospettiva dell'economia salvifica, mancando quasi totalmente l'impegno di elaborazione di una psicologia e di una teologia dell'umanità di Cristo » (*art. cit.*, p. 30).

(137) *art. cit.*, pp. 32-33.

(138) « Nemesio... colloca l'uomo al vertice di un processo evolutivo che dalle forme più elementari di vita si sviluppa grado a grado in modi superiori fino alla natura umana che, se da un lato comprende e risolve in sé tutto il mondo inferiore, dall'altro tende ad una propria ulteriore ed ultima realizzazione nel supremo regno del pensiero e della libera autodeterminazione » (*art. cit.*, p. 33).

(139) « L'ottica che se ne ricava è ben lontana da quella che abbiamo potuto vedere in Atanasio. Là l'uomo, o meglio l'anima umana, è una creatura che si allontana dalla sua patria di origine che è il cielo... La stessa nozione di *εἰκών* sta a denunciare precisamente una *degradazione*, attribuibile appunto al mondo della sensibilità e del corporeo in cui l'anima decade... Al contrario... Nemesio

Sarà Teodoro di Mopsuestia ad applicare alla cristologia simili prospettive: le quali comportano una decisa sottolineatura dell'umanità del Verbo incarnato e delle sue libere scelte⁽¹⁴⁰⁾.

In questo quadro, secondo Scipioni, si muove Nestorio; mentre « Cirillo di Alessandria accoglie e ripropone al completo e senza personali elaborazioni la prospettiva e la concezione atanasiana »⁽¹⁴¹⁾.

Ecco allora il contesto reale nel quale va inserita la controversia nestoriana, sulla quale il nostro Autore chiude praticamente il suo intervento: quando la predicazione di Nestorio viene conosciuta nella capitale dell'impero, « a Costantinopoli per la prima volta si trovano drammaticamente di fronte due modi diversi di intendere l'incarnazione che vanno molto al di là dello schematismo 'Verbo-carne' — 'Verbo-uomo' e precedono ancora qualsiasi discorso di 'formule' o di concetti sia pure di 'natura' e di 'persona'. Sono due modi diversi ed opposti di intendere l'incarnazione che provengono da due modi diversi ed opposti di intendere l'uomo, i suoi destini, il suo essere e la sua identità, la sua collocazione nel cosmo »⁽¹⁴²⁾.

L'uno vedrà l'azione del Logos diretta a distruggere nell'uomo la mortalità e a riportarlo all'incorruttibilità, per cui l'umanità del Figlio di Dio fatto uomo ha valore solo in quanto trasfigurata dal Logos nell'incarnazione; l'altro invece sottolineerà la partecipazione della 'natura' umana del Verbo incarnato all'opera della salvezza, e tenderà a spostare l'attenzione sulla Pasqua, come momento-culmine delle libere scelte del Cristo⁽¹⁴³⁾.

Anche quanto al problema della costituzione ontologica del Logos fatto uomo, problema che a questo punto non può più essere preterito⁽¹⁴⁴⁾, Scipioni ritiene, se non vediamo male⁽¹⁴⁵⁾, che la posizione ne-

individua l'essere uomo *κατέχονα καὶ ὁμοίωσιν* di Dio essenzialmente nella sua vocazione emulativa della divina πρόνοια: l'essere destinato fin dalle origini a celebrare in sé, come Dio nell'intero creato, l'armonia del mondo superiore delle intelligenze e di quello inferiore delle realtà sensibili... con un imperativo di conquista attraverso l'esercizio della ragione che è attività di affrancamento e di riordino imposta a se stesso innanzitutto ed estesa a tutti i domini della realtà materiale con le sue esplorazioni, la sua scienza, le sue tecniche » (*art. cit.*, pp. 34-35).

(140) « La... concezione antropologica di Teodoro esige una partecipazione attiva dell'uomo alla propria salvezza: una salvezza dunque, non semplicemente operata *nell'uomo*, ma anche *mediante l'uomo*, dovendo appunto contare tra i suoi elementi costitutivi un libero accordo della volontà umana. Da qui la messa in risalto dell'attività di Cristo *come uomo*... Fondamentale... è il tema dell'*homo victor*, che assistito divinamente compie nella perfetta ubbidienza ciò che nessun altro uomo è stato capace di compiere e realizza totalmente l'ideale umano... modello per ogni cristiano ed al tempo stesso Sovrano e Maestro e Sommo Sacerdote » (*art. cit.*, p. 39).

(141) *art. cit.*, p. 44.

(142) *art. cit.*, *ibid.*

(143) Cfr. *art. cit.*, pp. 44-45.

(144) Con la controversia nestoriana, afferma Scipioni, « entriamo... in una prospettiva formalmente cristologica che pone in primo piano ed esplicitamente il problema della costituzione ontologica del Cristo » (*art. cit.*, p. 46); negli autori precedentemente esaminati aveva ripetutamente annotato l'assenza di questa tematica (cfr. *art. cit.*, p. 5 per Giustino; p. 9 per Ireneo; p. 17 per Origene; p. 42 per Teodoro di Mopsuestia).

(145) L'intervento è privo di conclusioni che tirino le fila del discorso fatto e ne evidenzino gli sbocchi: di qui la nostra cautela.

storiana apra prospettive maggiormente degne di approfondimento di quella di Cirillo; e ponga già con lucidità i problemi che domineranno la discussione anche post-calcedonese ⁽¹⁴⁶⁾.

CONCLUSIONE

Oltre al diverso carattere di analiticità o di sinteticità dei contributi esaminati, è evidente la quantità di problemi particolari sui quali le opinioni degli Autori da noi presi in esame divergono ⁽¹⁴⁷⁾; anche per quanto riguarda i limiti cronologici all'interno dei quali ci si muove, mentre c'è chi conclude la sua analisi dell'epoca patristica praticamente attorno alla controversia nestoriana ⁽¹⁴⁸⁾, altri ha come punto di riferimento il concilio di Calcedonia ⁽¹⁴⁹⁾, mentre altri ancora ritiene di dover procedere, per avere un'idea sufficientemente precisa del discorso cristologico dei Padri, fino al concilio Costantinopolitano III ⁽¹⁵⁰⁾.

Ma se si sta al livello di indagine da noi scelto, che è quello delle 'linee portanti', delle prospettive di fondo che guidano i contributi in questione, ci sembra possibile constatare l'esistenza di una linea di evoluzione sufficientemente chiara, sulla base della quale precisare lo *status quaestionis* attuale delle ricerche: delimitando così anche l'ambito nel quale potranno essere più correttamente evoluti gli stessi problemi più particolari.

Il primo passo significativo nella direzione del rinnovamento è secondo noi annunciato da Smulders e compiuto da Jossua - Moiola: per comprendere nelle sue 'coordinate' reali la riflessione cristologica dei Padri, bisogna metterne in luce la fondamentale e originaria dimensione soteriologica.

(146) Cfr. *art. cit.*, pp. 45-50.

(147) Cfr., per esempio, la diversità di opinioni registrata sopra alla nota 96 a proposito di dove collocare l'inizio dell'interessamento da parte dei Padri per la 'costituzione ontologica' del Verbo incarnato e a proposito del giudizio da dare del periodo post-calcedonese; o anche il diverso apprezzamento del rapporto esistente nella riflessione patristica tra l'incarnazione e la Pasqua, nel senso che mentre Jossua sottolinea decisamente, come si è visto, la finalizzazione della prima alla seconda, Moiola richiama con maggior insistenza l'influsso del pensiero ellenistico a tendenza destoricizzante (cfr. sopra, p. 19), e Cantalamessa mette chiaramente in discussione la tesi di Jossua (cfr. sopra, nota 117).

(148) Trattasi dell'intervento di Scipioni, la cui ricostruzione della cristologia patristica appare decisamente 'comandata' dalla prospettiva di chiarire i presupposti delle discussioni del V secolo (v., per esempio, il capitolo apposito dedicato all'esposizione dell'antropologia di Nemesio di Emesa, che sarebbe incomprensibile al di fuori di questa prospettiva: cfr. *art. cit.*, pp. 32-36): a partire già dal titolo (non si capirebbe altrimenti quel *Il Verbo e la sua umanità* premesso a *Annotazioni per una cristologia patristica*).

(149) Il proposito di Cantalamessa era precisamente quello di esaminare il « rapporto tra il Cristo del Kerygma e il Cristo del Dogma, che è come dire... tra la fede in Cristo della comunità apostolica e quella della Chiesa al termine del periodo più intenso dello sviluppo teologico, termine che per noi è dato dal concilio di Calcedonia » (*op. cit.*, p. 144).

(150) È la prospettiva dei contributi di Smulders e di Moiola: con la divergenza di opinioni nella valutazione del periodo post-calcedonese che abbiamo appena richiamato (cfr. nota 147).

Qui la continuità con il discorso biblico è rinvenuta a livello di soteriologia, nel senso che si afferma che sia per la Bibbia che per i Padri è in primo piano la prospettiva economico-salvifica: e in questa visuale si affronta il problema dell'impatto con il mondo ellenistico, per approfondire quanto la fede nella salvezza operata da Gesù abbia imposto di rivedere delle categorie di pensiero greche, e come queste ultime siano all'origine dell'emergere via via sempre più intenso dell'interesse ontologico.

L'esistenza di un fondamentale contesto soteriologico della meditazione patristica è affermazione condivisa da tutti gli autori esaminati⁽¹⁵¹⁾ e ormai indiscussa⁽¹⁵²⁾; questo costituisce a nostro parere una prima acquisizione significativa nei confronti dello *status quaestionis* 'tradizionale' della cristologia patristica, imponendo di ritenere largamente problematica ogni ricostruzione che, nella sua impostazione di fondo, non mettesse a tema questo 'primato', o perché praticamente attenta solo all'aspetto ontologico delle posizioni dei diversi autori, o perché basata sulla adeguata distinzione tra 'cristologia' e soteriologia⁽¹⁵³⁾.

Abbiamo visto però come dall'interno stesso di questa prospettiva si esigesse un superamento: il pensiero greco non solo fa emergere con forza l'interesse ontologico dal primitivo orizzonte economico-salvifico⁽¹⁵⁴⁾, ma influisce su tutta la lettura che i Padri fanno del mistero di Cristo, compresa la sua valenza soteriologica.

A questo proposito Cantalamessa colloca tutta la riflessione dei Padri sotto il segno di una ontologizzazione pochissimo attenta alle dimensioni storiche del mistero del Verbo incarnato, ed esplicita a grandi linee quelle che sono, secondo lui, le conseguenze in termini di 'ellenizzazione' di questo fatto; Scipioni dal canto suo richiama la necessità di tener presente la complessità del panorama culturale ellenistico all'interno del quale si inserisce la meditazione patristica, evitando semplificazioni e generalizzazioni indebite, e indirizza la sua ricerca a chiarire in particolare l'influenza che riveste l'eventuale modello antropologico di partenza, con la visione del mondo cui è collegato, nell'elaborazione del discorso cristologico dei diversi Padri.

Ma se si considerano con attenzione questi ultimi due interventi si

(151) Per Smulders, Jossua e Moioli si è detto; per Cantalamessa, cfr. le affermazioni riportate anche da noi alle note 115-116; per Scipioni, cfr. *sopra*, nota 127.

(152) Per verificare la sua diffusione incontestata, cfr. quanto da noi citato sopra, alle note 3 e 7, e le osservazioni fatte alla nota 6 sulla strutturazione data alla cristologia nei due Dizionari di Teologia recentemente editi in Italia: cfr. anche J. FEINER-M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium Salutis* (vol. 5), Brescia 1971, p. 612.

(153) Cfr., per esempio, quanto detto sopra, alle note 9 e 20, a proposito dello *Handbuch der Dogmengeschichte* e di A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, London 1975.

(154) 'Ontologico' qui non va inteso nel senso generico di attenzione all'essere di Cristo, perché questa, per sé, la si ritrova anche nel Nuovo Testamento (a meno di risuscitare la dicotomia ontologico/funzionale di cullmanniana memoria), ma nel senso preciso, emergente da quanto detto finora, di attenzione caratterizzata da un lato dall'avere sempre di più sullo sfondo una determinata visione del reale, più che non l'originario orizzonte economico-salvifico, e dall'altro dalla tendenza all'approfondimento analitico della costituzione intima del Verbo incarnato.

evidenzia, secondo noi, la necessità di delineare meglio la prospettiva di fondo sulla base della quale si muovono: Cantalamessa stesso, infatti, afferma a un certo punto che si può ricostruire tutta la cristologia patristica in chiave di deellenizzazione, cioè di progressiva presa di distanza dal contenuto ellenistico delle categorie delle quali pure i Padri fanno uso⁽¹⁵⁵⁾, e a proposito del discorso di Scipioni, che non accenna a questo problema, si deve dire che non può essere preterito l'interrogativo su come debba essere precisato il rapporto tra le prospettive bibliche e i sistemi di pensiero appartenenti all'area ellenistica dai quali dipendono le antropologie, il cui influsso ci si impegna ad approfondire⁽¹⁵⁶⁾.

In altre parole, e in termini più generali, non è adeguata una visione che presentasse il rapporto Bibbia-Padri solo come progressivo chiarimento-approfondimento: gli interventi di Cantalamessa e di Scipioni indirizzano a prendere coscienza di quale complessa operazione di 'riletura' stia dietro al trasferimento della cristologia biblica in un contesto culturale di tipo greco.

Si deve aggiungere però che l'incontro con il mondo greco non è avvenuto come adattamento acritico a categorie di pensiero estranee al discorso biblico: in particolare i contributi di Jossua e di Moioili acquisiscono che il punto di riferimento che ha guidato i Padri nella loro meditazione è sempre la salvezza portata da Cristo, che impone una profonda revisione di molti elementi della visione del mondo ellenistica.

Si colloca precisamente all'interno di queste coordinate, secondo noi, il livello più comprensivo al quale la ricerca va approfondita: si tratta cioè di chiarire con la maggior precisione possibile che cosa ha significato per il discorso cristologico patristico, ricostruito nelle sue reali linee di forza (sulla base quindi del suo riconosciuto e recuperato contesto soteriologico), l'impatto con la cultura greca, quali spostamenti d'accento e di prospettive ne sono derivati, la continuità/discontinuità nei confronti del discorso biblico, il bilanciamento dei diversi aspetti...⁽¹⁵⁷⁾.

(155) V. sopra, in particolare l'affermazione riportata alla nota 119.

(156) Una volta dimostrato cioè che dietro la controversia nestoriana (a parte il problema della 'legittimità' di prendere quest'ultima come 'principio di organizzazione' di uno studio sulla cristologia patristica: rimandiamo convinti che la questione andava almeno accennata, come pure andava giustificato il fatto che non si appoggiano delle conclusioni al proprio discorso) ci sono due diverse antropologie, l'una legata al platonismo, l'altra alla Media Stoà, ci si deve pur chiedere, a nostro parere, in che senso qui non si sia di fronte a una radicale ellenizzazione della cristologia biblica; a questo proposito si rifletta inoltre che Scipioni si limita ad annotare ripetutamente che l'interesse strettamente cristologico nasce praticamente solo con il V secolo, e non prima (cfr. *sopra*, nota 144), ma non chiarisce né il significato né le cause di questa 'tardiva' emergenza della questione ontologica.

(157) Ci pare sia la medesima conclusione cui è giunto, a livello generale, il dibattito sulla questione della ellenizzazione-deellenizzazione del cristianesimo: superata sia la visione 'liberale', che parla unilateralmente di ellenizzazione dell'annuncio cristiano, sia la versione 'apologetica' dello sviluppo dogmatico, che vede solo un omogeneo processo di esplicitazione-approfondimento, resta, per usare la terminologia di A. GRILLMEIER (*Ermeneutica moderna e cristologia antica — La discussione attuale sulla cristologia calcedonese*, Brescia 1973; in particolare le pp. 74-114), la via della 'interpretazione', cioè dell'approfondimento delle reciproche interazioni tra il discorso patristico e il contesto culturale all'interno del quale

L'affermazione vale in particolare per quanto riguarda il problema della impermeabilità del pensiero greco alla dimensione storica⁽¹⁵⁸⁾: dimensione che la riflessione cristologica attuale, come si è accennato all'inizio del nostro studio, ha a tema del suo interesse⁽¹⁵⁹⁾ e ha riscoperto come fondamentale nel discorso biblico⁽¹⁶⁰⁾.

esso si sviluppa (cfr. l'affermazione di G. MOIOLI, voce *Cristologia* del *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Torino 1977, p. 644, secondo la quale si può dire che la questione, a questo livello, « si è sotto un certo aspetto conclusa », nel senso che ha ormai trovato la direzione esatta nella quale procedere. Ci sembra comunque doveroso precisare che la 'via ermeneutica' ha le dimensioni e l'estensione accennate recentemente da C. KANNENGISSER (*Avenir des traditions fondatrices. La christologie comme tâche au champ des études patristiques*, in *R Sc R* 65 (1977), pp. 139-168), quando afferma che « l'aspect social et politique du développement du dogme retient l'attention du patrologue », per cui « le point de vue patristique interdit de dissocier complètement l'analyse de la formule dogmatique, examinée pour elle-même, et l'étude de ses conditionnements 'extérieurs' durant la longue période de sa maturation. De même, on répugnerait à projeter selon ce point de vue une christologie, comme tâche aujourd'hui, si un tel projet ne comportait pas, pour une part substantielle, un sérieux investissement critique sur l'Eglise actuelle, sur ses structures et ses fonctions, ses niveaux culturels et ses options politiques » (*art. cit.*, p. 147).

(158) È precisamente a questo livello di problematica, per esempio, che dovranno essere approfonditi, secondo noi, gli accenni peraltro non univoci fatti da Smulders all'affermarsi, presso i Padri, di una visione sempre più statica della natura umana (cfr. *sopra*, in particolare note 34-39); o anche la questione dei rapporti Pasqua-Incarnazione (cfr. *sopra*, nota 147). Comunque sia, l'intervento di Cantalamessa ha iniziato il discorso: si tratta di procedere non dimenticando mai (anzi, mettendo esplicitamente a tema) la grande complessità da una parte del mondo culturale ellenistico, dall'altra della riflessione patristica.

(159) Richiamavamo l'importanza e il carattere di novità rivestito dalla questione della 'singolarità' di Cristo: essendo invece generalmente acquisita la necessità di recuperare alla considerazione del mistero di Cristo l'originaria valenza economico-salvifica (cfr. *sopra*, pp. 3-4).

(160) Donde il problema del raccordo con quella che si suole chiamare la cristologia calcedonese, pochissimo attenta alla storia: e le diverse proposte di 'rilettura' degli interventi degli antichi concili cristologici. A questo livello sembra a volte che la discussione (strettamente connessa con il problema generale della ellenizzazione/deellenizzazione del cristianesimo) sia vicina a riproporre le posizioni estreme ('liberale' e 'apologetica'), che pure a livello teorico vengono valutate come superate: un caso classico, a questo proposito, è a nostro parere rappresentato dal dibattito sviluppatosi attorno all'opera di H. KÜNG, *Essere cristiani* (ed. it., Milano 1976), in particolare con gli interventi di A. GRILLMEIER (*Jesus von Nazareth — im Schatten des Gottessohnes?* in AA.VV., *Diskussion über Hans Küngs 'Christ sein'*, Mainz 1976, pp. 60-82; Id., *Die Einzigartigkeit Jesu Christi und unser Christsein. Zu Hans Küng. Christ sein*, in *Theologie und Philosophie* 51 (1976), pp. 196-243) dedicati appositamente a valutare « ob Hans Küng den Christusglauben der Konzile und der Väterzeit in seiner Fülle mit in die Zukunft nimmt » (*Die Einzigartigkeit...*, p. 196). In sostanza il gesuita tedesco convinto che *Essere cristiani* meriti particolare attenzione perché, se si prescinde dall'americano L. Dewart nessun teologo cattolico si è finora impegnato così a fondo sul problema della ellenizzazione/deellenizzazione del cristianesimo come il noto teologo svizzero (*Jesus von Nazareth...*, pp. 61-62), afferma che quando Küng descrive il passaggio dal discorso biblico alle definizioni conciliari praticamente come una sostituzione di una cristologia funzionale, che ha in primo piano il Gesù storico 'rappresentante' di Dio ed è centrata sulla Pasqua, con una cristologia ontologica, che ha in primo piano l'incarnazione ed è ancorata alla preesistenza del Verbo 'consostanziale' al Padre, le sue posizioni ed è ancorata alla preesistenza del Verbo 'consostanziale' al Padre, le sue posizioni sembrano richiamare quelle dei rappresentanti più decisi della tesi della ellenizzazione del cristianesimo, in particolare A. von Harnack; secondo Grillmeier infatti il teologo svizzero sottolinea troppo unilateralmente

All'interno dello *status quaestionis* così delineato ci sono ancora molte cose da approfondire (¹⁶¹).

MARIO SERENTHA

Seminario Arcivescovile - Venegono Inf. (Va)

l'influenza dell'ontologia astorica di tipo greco nella cristologia patristica. Per parte sua il noto patrologo tedesco si diffonde a chiarire che l'esplicitazione a livello ontologico del discorso biblico non era poi così scontata in un contesto di pensiero come quello greco, al quale non erano sconosciute categorie di tipo puramente 'funzionale', per cui un cammino come quello che sta dietro al concilio di Nicea ha anche una valenza profondamente deellenizzante; e la sottolineatura calcedonese della realtà della natura umana assunta dal Logos con l'incarnazione implica una radicale revisione della nozione di Logos immutabile tipicamente ellenistica. Secondo il nostro Autore cioè (se non abbiamo travisato il suo pensiero) i primi concili cristologici sono in perfetta continuità con il discorso biblico, per cui si deve parlare di una loro profonda attualità: che la riflessione cristologica attuale non deve far altro che riscoprire e mettere a tema. Ora, anche ammesso che la valutazione che Grillmeier dà delle affermazioni di Küng sia obiettiva, per cui quest'ultimo sembrerebbe avvicinarsi di molto a posizioni di tipo 'liberale' (per la verità lo stesso Grillmeier non è del tutto univoco nelle sue valutazioni: si confronti la affermazione fatta in *Jesus von Nazareth...*, p. 62, per la quale « Hans Küng scheint noch Positionen einzunehmen, wie sie von einem der dezidiertesten Vertreter der Hellenisierungstheese gehalten worden sind, von N. Soverain (1640-1700), *Le Platonisme dévoilé ou essai touchant le Verbe Platonicien*, angebl. Köln 1700 », con quella di p. 66, secondo la quale con la sua interpretazione del concilio di Nicea « würde sich Küng damit unter die schärfsten liberalen religionshistorischen Kritiker des 19. Jahrhunderts gegenüber dem Nicaenum einreihen »), si deve secondo noi affermare che le pagine del gesuita tedesco si muovono in un'ottica unilateralmente 'incarnazionista', nel senso che, precisando in maniera a nostro parere decisamente interessante la funzione di critica al pensiero greco rivestita dalla visione cristiana dell'incarnazione del Verbo così come viene presentata dai primi concili cristologici, non fanno però neppure un accenno a come questa visione si raccordi con la prospettiva cristologica biblica, indiscutibilmente centrata sulla Pasqua: la tematizzazione di questo problema avrebbe senza dubbio impedito di presentare il discorso patristico e conciliare unicamente come sviluppo-approfondimento di quello neo-testamentario. In questo senso dicevamo che il dibattito sembra riproporre le posizioni estreme, a scapito, secondo noi, della complessità degli elementi in gioco; anche da questo punto di vista, comunque, risulta a nostro parere confermata la necessità di procedere nella direzione da noi indicata di approfondimento analitico della meditazione patristica, l'unica che permetta di superare duramente le opposte generalizzazioni.

(161) Esemplari, da questo punto di vista, ci sembrano ricerche 'parziali' come quella, spesso citata nella letteratura riguardante la cristologia patristica, di Ricken sul concilio di Nicea e il suo retroterra culturale (F. RICKEN, *Das Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, in AA. VV., *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Freiburg im B. 1970, pp. 74-99); o la stessa suggestione di ricerca indicata da Scipioni a proposito dell'influenza delle diverse antropologie sulla lettura che i Padri fanno del mistero di Cristo (che questa sia una pista tutt'altro che trascurabile era già accennato da R. CANTALAMESSA, *o. cit.*, p. 167, nota 40).