

# Gesù Cristo come Figlio di Dio, Signore e Salvatore

S.E. Mons. Angelo Scola

*Rettore Pontificia Università Lateranense, Roma*

Un *apax legomenon* contenuto in Ebrei 3,1 ci offre la strada maestra per penetrare nel mistero di Gesù Cristo. In esso Gesù è definito in assoluto come *o apostolos*, cioè il «Mandato», l'«Inviato».

Il passaggio della Lettera agli Ebrei, in traduzione letterale, suona così: «*Per-  
ciò, fratelli santi, partecipi di una vocazione celeste, fissate bene lo sguardo in Gesù,  
l'apostolo* (ecco il termine!) *e sommo sacerdote della fede che noi professiamo, il  
quale è fedele a colui che l'ha costituito, come lo fu anche Mosé in tutta la sua casa.  
Ma in confronto a Mosé, egli è stato giudicato degno di tanta maggior gloria, quanto  
l'onore del costruttore della casa supera quello della casa stessa. Ogni casa infatti  
viene costruita da qualcuno; ma colui che ha costruito tutto è Dio. In verità Mosé fu  
fedele in tutta la sua casa come servitore, per rendere testimonianza di ciò che doveva  
essere annunziato più tardi; Cristo, invece, lo fu come figlio costituito sopra la sua  
propria casa. E la sua casa siamo noi, se conserviamo (salda sino alla fine) la libertà  
e la speranza di cui ci vantiamo*» (3,1-6).

Il termine *o apostolos*, identificando obiettivamente Gesù, come “figlio”, è op-  
posto al titolo attribuito a Mosé, *serapon*, termine tradotto nella Vulgata con l'espressione  
*famulus* (ministro, servitore). Mosé appare quindi come il servo o ministro fedele che  
è capace di *martyria*, cioè di testimonianza, ma la sua missione è diversa da quella di  
Colui che viene definito l'apostolo. Infatti l'*apostolos* è lo *uios*, cioè il Figlio. E' coautore  
della casa e «sopra» la casa (casa di Dio = Chiesa) e per questo la sua missione è  
superiore a quella di Mosé. La differenza emerge con chiarezza dalla pericope citata,  
dove il titolo di *apostolos* è collegato a quello di figlio. Il Figlio è il mandato in senso  
pieno e totale; Mosé, che non è figlio, è mandato solo come ministro. E il grado di  
fedeltà dei due è qualitativamente diverso.



Il Vangelo di Giovanni, in modo particolare, consente di approfondire la natura singolare di questa missione così radicale da definire l'identità di Gesù. Il suo «essere mandato» (*apostellein, pemphein*) e il suo essere «venuto» nel mondo stanno al centro della cristologia di Giovanni ed esprimono l'essenza trinitaria e soteriologica di Gesù Cristo. Il Padre è concepito come colui che manda, come l'inviante e si rende responsabile della missione stessa di Gesù determinandone, fin dall'origine, anche lo scopo che è la salvezza del mondo (Gv 3,17: «*Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui*»; cfr. Gv 6,39). Al punto tale che Gesù sa di se stesso in quanto sa della sua missione<sup>1</sup>. Il sapere di sé poggia sul sapere circa la missione ricevuta (cfr. Gv 3,34-36; 6,29.57; 7,29; 8,42; 10,36; 11,42; «*Ora essi sanno che tutte le cose che mi hai dato vengono da te, perché le parole che hai dato a me io le ho date a loro; essi le hanno accolte e sanno veramente che sono uscito da te e hanno creduto che tu mi hai mandato*», Gv 17,7-8; cfr. 17,21.23.25).

In un approccio che parta dalla storia della salvezza come descritta nel Nuovo Testamento, vediamo che Gesù vive della volontà del Padre, vive facendo la volontà del Padre (4,34), la ricerca in continuazione (5,30), non potrebbe fare nient'altro che questa volontà («Gesù riprese a parlare e disse: «*In verità, in verità vi dico, il Figlio da sé non può fare nulla se non ciò che vede fare dal Padre; quello che egli fa, anche il Figlio lo fa*», Gv 5,19). Il suo essere venuto coincide col fare la volontà di colui che lo manda (6,38), facendo le opere di lui (9,4), parlando le sue parole (3,34; 12,49) così che l'inviante è presente nell'inviato («*Chi vede me, vede colui che mi ha mandato*» 12,45). A sua volta l'inviato è così pienamente nell'inviante che quest'ultimo può esistere solo in relazione a lui, tant'è vero che egli ritorna a lui (7,33; «*...ora però vado da colui che mi ha mandato*»; 16,5).

Da questa analisi, sia pur sommaria, si capisce che la missione di Gesù è qualitativamente diversa rispetto ai compiti assegnati ai personaggi dell'Antico Testamento o, persino, allo stesso Giovanni Battista. La missione di Cristo tende a investire, in maniera integrale, la sua stessa persona.

Il Cardinal Ratzinger in un libro felice e fortunato, che negli ultimi dieci anni è stato però forse troppo dimenticato, cerca di penetrare la profondità della missione di Gesù Cristo giungendo a parlare «*di identità tra essenza ed opera, tra attività e persona, nel totale eclissarsi della persona nella sua opera e nel totale coincidere dell'agire con la persona stessa, la quale non si riserva nulla per sé ma si trasfonde interamente*

<sup>1</sup> Commissione Teologica Internazionale, *La coscienza che Gesù aveva di se stesso e della sua missione in Documenta - Documenti*, Roma, L.E.V. 1988, 577-579, part.: «La coscienza che Gesù ha di se stesso coincide con la coscienza della sua missione. E ciò va molto al di là della coscienza di una missione profetica ricevuta in un momento determinato, fosse anche "sin dal seno materno" (come Geremia, cfr. Ger 1,5; il Battista, cfr. Lc 1,15; Paolo, cfr. Gal 1,15). Questa missione si radica molto più in una "uscita" originaria da Dio («Perché da Dio io sono uscito»; 8,42), il che presuppone, come condizione di possibilità che egli sia stato "sin dall'origine" con Dio (1,1.18)», 579.



*nella sua opera*»<sup>2</sup>. Lo stesso tema trova uno sviluppo organico e approfondito in un penetrante schizzo cristologico di Hans Urs von Balthasar<sup>3</sup>. Dopo aver compiuto un'ampia analisi delle principali difficoltà esegetiche poste alla cristologia sia dal mondo cattolico che dal mondo protestante<sup>4</sup>, Balthasar centra la sua riflessione su una affermazione decisiva e sostanziale, ricavata proprio dalla irripetibile configurazione della missione di Cristo in relazione alla sua stessa persona. Secondo il teologo di Basilea colui che si pone correttamente la domanda neo-testamentaria «Chi è Gesù Cristo?» non potrà non trovarsi di fronte a quest'altra, esistenziale, questione: «Chi deve essere colui che si dà in questo modo e che dona la sua vita per gli altri?». «*Chi persiste su tale domanda salirà lungo la strada che va dalla funzione manifesta, cioè dall'opera manifesta, all'essere che viene nascostamente presupposto. Ma farà al riguardo l'esperienza che la distinzione tra persona e missione presso i profeti, chiamati a un certo punto del corso della loro vita, qui si fa problematica. E che qui ed ora, cioè in Cristo Gesù, ci si incontra con uno che non è mai stato altro né lo poteva essere, che un inviato da sempre*»<sup>5</sup>. L'approccio storico-salvifico della cristologia per Balthasar si basa su un assioma fondamentale: in Cristo Gesù vi è totale coincidenza tra persona e missione. Si tratta di una coincidenza radicale, così che non vi può mai essere una prevalenza della persona di Gesù sulla sua missione e viceversa. Non vi è un solo istante in cui la persona esista indipendentemente dalla missione o, al contrario, un momento in cui la missione preceda la persona stessa, come succede, invece, negli altri "inviati" da Dio, sia nell'Antico Testamento che nel Nuovo Testamento. In Cristo Gesù realmente persona e missione sono così identiche che, nella storia della salvezza, da sempre la missione è la persona e la persona è la missione. Questa identità è possibile soltanto sulla base di una differenza nell'identico: tra il Figlio che procede eternamente dal Padre (*processio*) e questo eterno Figlio procedente poi inviato nel tempo (*missio*). La Trinità economica non può essere affermata semplicemente identica alla Trinità immanente, per quanto le leggi della prima derivino dalla seconda<sup>6</sup>.

Anche il Catechismo della Chiesa cattolica tende ad assumere, sia pure indirettamente, l'identità tra persona e missione in Gesù Cristo, come base di una adeguata descrizione della sua persona e della sua opera: «*Gesù in ebraico significa: "Dio salva". Al momento dell'Annunciazione, l'Angelo Gabriele dice che il suo nome proprio sarà Gesù, nome che esprime ad un tempo la sua identità e la sua missione. Poiché Dio solo può rimettere i peccati, è Lui che, in Gesù, il suo Figlio eterno fatto uomo, "salverà il suo popolo dai suoi peccati" (Mt 1,21). Così, in Gesù, Dio ricapitola tutta*

<sup>2</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 8 ed., Brescia 1986, 178.

<sup>3</sup> H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica*, III, Milano 1983, 12-242.

<sup>4</sup> *ibid.*, 57-139.

<sup>5</sup> *ibid.*, 142.

<sup>6</sup> *ibid.*, 148.



la sua storia di salvezza a vantaggio degli uomini»<sup>7</sup>. Come si può vedere, il nome proprio Gesù esprime ad un tempo la sua identità e la sua missione. Gesù è il Dio che salva. E' colui nel quale, concretamente, i nostri peccati possono essere scolti.

Sulla scorta della categoria di missione e la sua coincidenza storico-salvifica con quella di persona, si svilupperà quindi il nostro tentativo di rispondere alla domanda su: «Chi è Gesù Cristo?».

In concreto ci muoveremo in questo modo: partiremo dal *pro nobis* del Salvatore. In secondo luogo rifletteremo sul fatto che il Salvatore, il quale dà la vita *pro nobis*, è il *kyrios* (Signore). Infine cercheremo di cogliere come sia possibile che il Risorto, con i segni della passione, sieda con il suo corpo alla destra del Padre. Ciò ci condurrà a capire come solo colui che è il Figlio di Dio, e il Figlio di Dio fatto uomo, può essere il Salvatore e il Signore.

Il nostro percorso seguirà quindi da vicino l'esperienza stessa degli Apostoli. Essi incontrano un uomo che si proclama il Messia, cioè il Salvatore e dà la vita per loro. Nella glorificazione della Sua morte e Resurrezione Lo riconoscono Signore e colgono, in pienezza, la Sua natura di Figlio di Dio.

## 1. GESÙ È IL SALVATORE: *PROPTER NOS HOMINES ET PROPTER NOSTRAM SALUTEM*

Il Credo ci fa proclamare: *propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et homo factus est*. Questo articolo centrale della nostra fede sul Salvatore implica la comprensione di tre elementi che possono essere icasticamente riassunti in tre vocaboli latini tra loro intimamente connessi: *verbum*, *caro* (*caro peccati*), *factum*. Il punto di partenza per la comprensione di Gesù Cristo è il *factum*, cioè l'evento, il dato, del Figlio di Dio che si fa uomo. Dal momento che una fede autenticamente cristiana (quindi una teologia autenticamente cristiana) si giustifica o si dissolve se ha come suo contenuto proprio l'incarnazione o meno dell'eterno *Logos*, quando parliamo di incarnazione dobbiamo parlarne a partire dal *factum*, cioè dall'evento di Cristo Gesù. Si dovrebbe qui ripercorrere per intero, in un colpo d'occhio sintetico, uno dei Vangeli Sinottici o il Vangelo di Giovanni, per veder emergere, senza demolizioni di stampo bultmanniano, quella che von Balthasar chiama la *Gestalt*, cioè la forma, la figura di Gesù nei misteri della sua vita. Vale a dire la sua missione. Si vedrebbe bene allora che nel *factum* di Gesù Cristo si concentrano due elementi che non sempre sono messi adeguatamente in luce.

Dapprima, cosa inaudita, Dio, che è Dio, è diventato uomo, è entrato nella carne. Da qui una serie di interrogativi sul grande paradosso dell'incarnazione. Come

<sup>7</sup> CCC, n. 430.



la carne in sé chiusa può aprirsi ad accogliere l'infinito Verbo di Dio? Come colui che è identicamente in se stesso Dio può inabissarsi, annichilirsi fino al punto di assumere una carne?

In secondo luogo questa *caro* è una *caro peccati*. E' la carne ferita, tragicamente provata dal peccato dell'uomo, per cui la *kenosi*, l'abbassamento in forma umana del Figlio di Dio, è in realtà l'abbassamento nella forma del peccato senza che Gesù Cristo, pur divenendo *pro nobis* peccato, conosca direttamente il peccato. La difficoltà di tenere ferma la totalità del *factum*, che implica appunto il *verbum-caro peccati*, è reperibile anche in testi fondamentali di Paolo: «*Infatti ciò era impossibile alla legge perché la carne la rendeva impotente, Dio lo ha reso possibile: mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato e in vista del peccato, egli ha condannato il peccato nella carne*», Rm 8,3; «*...divenendo simile agli uomini...*», Fil 2,7. *Simile, somiglianza*: è sempre l'espressione greca *omoïoma* che interviene in questi casi (come anche in Ebrei 2,17, dove si dice «*...rendersi in tutto simile ai fratelli...*»). A sua volta il significato di *omoïoma* è ben reso da 2Cor 5,21, dove si esplicita che Dio trattò da peccato in nostro favore Colui che non aveva conosciuto peccato, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio. L'ambivalenza del termine greco *omoïoma*, tradotto con «*somiglianza*», è volutamente utilizzata dagli autori del Nuovo Testamento proprio per indicare nello stesso tempo l'identità e la differenza<sup>8</sup>. L'equilibrio deve essere mantenuto nonostante l'estrema paradossalità: Colui che assume la carne divenendo «*simile agli uomini*», costui resta Dio e Colui che è stato mandato nella forma della carne del peccato, costui non è simile agli uomini nel commettere il peccato.

L'abbassamento di Dio nel Figlio Gesù Cristo, che si compie nell'assunzione della *caro* e della *caro peccati*, mostra il dato fondamentale, ripreso con forza fin dalla prima tradizione patristica, della *caro* come *cardo salutis*. Il tema della salvezza, attraverso l'assunzione della carne, è fortemente richiamato nel Vangelo di Giovanni e, soprattutto, nella sua Prima lettera. Al punto tale da spingere l'Apostolo a dichiarare con forza come anticristica ogni posizione che tenda ad evacuare la venuta del Figlio di Dio nella carne: «*Da questo potete riconoscere lo Spirito di Dio: ogni spirito che riconosce che Gesù Cristo è venuto nella carne, è da Dio; ogni spirito che non riconosce Gesù, non è da Dio. Questo è lo spirito dell'anticristo che, come avete udito, viene, anzi è già nel mondo*» (1Gv 4,2-3).

Gesù, «Dio salva» - questo è il significato dell'espressione - è veramente il Cristo, cioè il Messia, Colui che doveva venire, Colui che redime l'umanità intera in ogni persona che accetta, per la fede e per il battesimo, aver parte al suo corpo misterioso e reale che, nell'oggi della storia, è la Chiesa di Dio.

Posto così, sia pur in modo estremamente sintetico, l'orizzonte adeguato del

<sup>8</sup> Non pochi esegeti (HUBY, LOHMEYER, BARTH, KÜSS, SCHNEIDER, SCHLIER, KÄSEMANN) di Rm 8,3, sia pur con sfumature diverse, propongono, nella sostanza, questa interpretazione.



*factum* come evento del Figlio di Dio fatto uomo, si tratta ora di coglierne, secondo il ritmo stesso del Nuovo Testamento, il significato per noi. Dobbiamo concentrarci sul *propter nos homines et propter nostram salutem* o, più biblicamente, sul *pro nobis* come sulla forma stessa di Colui che, come persona e come autocoscienza, è identico alla sua stessa missione.

Martin Hengel, nel suo studio su *Crocefissione ed espiazione*<sup>9</sup>, ci consente di approfondire il contenuto del *pro nobis* nel Nuovo Testamento. Incomincia citando i due passi di Marco, 10,45 e 14,24 con i rispettivi paralleli di Matteo 20,28 e 26,28, nei quali la formula soteriologica del *pro nobis* è posta *expressis verbis*: «Il Figlio dell'Uomo infatti non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti» (Mc 10,45); «E disse: "Questo è il mio sangue, il sangue dell'alleanza versato per molti..."» (Mc 14,24). A queste debbono essere aggiunte le cosiddette *formule di consegna* da una parte e le *formule di morte* dall'altra parte.

Per la prima serie i testi centrali (legati al *paradidonai* o al *didonai*) sottolineano che è Dio stesso che consegna il Figlio. Per esempio Romani 8,32: «Egli non ha risparmiato il proprio Figlio ma lo ha dato per tutti noi», oppure si fa riferimento, attraverso una sorta di passivo divino, a (Rm 4,25): «il quale è stato messo a morte per i nostri peccati ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione». Numerosi sono i passaggi ma non tocca a noi, in questo contesto, inseguirli.

La seconda serie di formule, le cosiddette *formule di morte*, ha la sua base in 1Cor 15,3 dove si dice con chiarezza che «...Cristo morì per i nostri peccati...». La celebre affermazione fa parte della stessa tradizione, *paradosis*, trasmessa ai Corinzi al momento della fondazione della comunità, come l'elemento chiave e sintetico di tutto il Vangelo. (Anche in questo caso molti sono i paralleli: Gal 2,21; 2Cor 5,14-15; 1Tess 5,10; 1Pt 3,18).

Una equilibrata interpretazione di questo nucleo salvifico del Nuovo Testamento, per evitare il grave rischio di concentrarsi su aspetti parziali, deve tener conto di altri fattori. Sono cinque i temi, nessuno dei quali può andare perduto pena la perdita dell'obiettiva comprensione del fatto che Cristo è morto per la nostra salvezza<sup>10</sup>. Essi sono i seguenti: anzitutto la consegna o dedizione (*didonai*) di cui abbiamo già parlato. In secondo luogo l'elemento dello scambio del posto per il quale Cristo è ridotto a peccato (2Cor 5,21) o a maledizione (Gal 3,13) affinché noi possiamo ricevere la benedizione di Abramo. Nella carne di Cristo viene condannata la nostra inimicizia e il nostro peccato. Qui non si può non pensare al tema giovanneo dell'Agnello di Dio che porta via i peccati del mondo (Gv 1,29 ma anche 1Gv 3,5). Il terzo dato è l'esito di questa azione: una rigenerazione della libertà, una libertà liberata, liberata dalla schiavitù del peccato (Rm 7 e Gv 8,34), liberata dal diavolo (Gv 8,44), liberata dalle potenze del mondo (Gal 4,3), liberata dal potere delle tenebre (Col 1,13), dalla

<sup>9</sup> Brescia 1988.

<sup>10</sup> H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica*, IV, cit., 221-225.



legge (Rm 8,2), infine dal giudizio dell'ira (1 Tess 1,10). Il *quarto* elemento è il prezzo pagato per questa posta in libertà: il sangue di Cristo, senza cui non si dà, come dice Ebrei 9, 22, nessuna remissione. Questo sangue significa più esattamente il dono della vita che Dio ci fa (Gv 10). Il *quinto* aspetto sottolinea che questa liberazione non è semplicemente l'annullamento del peccato, ma è l'offerta della possibilità di essere figli nel Figlio, quindi l'introduzione nella vita trinitaria (Gal 4,6; Rm 8,10). Diventando figli in Cristo (Ef 1,5) noi diventiamo membra del suo corpo (1 Cor 12 e Ef 4). Questo dato mette in evidenza il superamento della cosiddetta «ira di Dio» nel suo amore misericordioso: l'amore di Dio per il mondo lo ha mosso a dare il Figlio (Gv 3,16) per riconciliare il mondo con sé (2Cor 5,19; Col 1,20). Si profila qui la figura del Buon Pastore che dà la sua vita per le pecore.

Ritorniamo ora, dopo aver delineato - sia pur sommariamente - il dinamismo stesso della salvezza operata da Cristo così come viene profilata dal Nuovo Testamento, all'affermazione centrale da cui siamo partiti circa l'identità di persona e di missione in Gesù Cristo. Questa affermazione può rendere conto anche dogmaticamente, quindi in modo riflesso e critico e non soltanto descrittivo, del significato della salvezza? Come? Lo può attraverso la sottolineatura di due elementi che qui proponiamo necessariamente in forma sintetica.

Il primo è quello legato al tema di Gesù che prende il nostro posto, che muore per noi. E' noto, nel mondo teologico, il dibattito nella teologia contemporanea tra gli assertori della visione più classica, legata al concetto di sostituzione, e gli assertori del concetto di solidarietà. Il tema dell'identità della persona e della missione permette di superare la radicale opposizione tra queste due visioni. Infatti sembra riduttivo parlare della solidarietà di Cristo con tutti i peccatori, dimenticando che la forza del *pro nobis* sta anche nel fatto che, concretamente, Gesù ha pagato al posto degli uomini per il peccato commesso da Adamo; d'altra parte limitarsi ad affermare che Gesù è morto al nostro posto non spiega in maniera piena perché noi si debba ancora morire<sup>11</sup>. Se noi torniamo all'idea originaria di Gesù come il «mandato», come Colui la cui persona coincide con l'essere mandato per la nostra salvezza, allora siamo condotti a riflettere sull'«*arcano disegno del Padre*» e a chiederci: come può la morte di Gesù avere questa valenza salvifica universale? Su quale base è possibile questa solidarietà di Cristo con ogni uomo, che giunga fino al punto di morire per lui (al suo posto)? Affiora qui, come risposta, un tema sul quale dovremo poi ritornare parlando del Signore e del Figlio di Dio, tema che per ora enucleiamo con l'espressione «creazione in Gesù Cristo». Infatti, solo se è postulata una solidarietà originaria di tutti gli uomini in Gesù Cristo - «*Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui*» (Col 1,17)<sup>12</sup> - si

<sup>11</sup> Cfr. G. BIFFI, *Tu solo Signore. Saggi di teologia inattuale*, Casale Monferrato 1987, 42-67.

<sup>12</sup> Cfr. A. SCOLA, «Nature and grace in Hans Urs von Balthasar», *Communio. International Catholic Review* 18/2 (1991), 207-226.



capisce perché Colui che è realmente il nuovo Adamo possa, morendo per noi (al nostro posto), rigenerare coloro che hanno perduto la grazia del capostipite Adamo. La solidarietà di Cristo con tutti gli uomini, che giunge fino a morire per noi (al nostro posto), ha il suo fondamento nella creazione di tutti gli uomini in Cristo.

Ripeto che questo tema risulterà più chiaro una volta che svilupperemo il tema di Gesù Cristo Signore e Figlio di Dio.

Passiamo al secondo elemento. Si tratta di capire in profondità che l'evento della croce è un evento trinitario. Anzitutto si dimentica spesso che Cristo è incomprendibile al di fuori della Trinità<sup>13</sup>. Dall'interno della fede vediamo che la decisione dell'incarnazione del *Logos* è una pianificazione trinitaria. Il *Verbum caro* ha una origine trinitaria. La Trinità non fa solo da retroscena (nel senso che nella distanza tra il Padre ed il Figlio è posta la distanza tra il Padre ed il Figlio incarnato), ma Essa è anche l'Attore (la Trinità decide l'incarnazione e Dio entra nel dramma)<sup>14</sup> ed il significato che Cristo stesso esprime (Egli non esprime solo il *Logos* ma tutta la Trinità). Nell'«ora» di Cristo sono in azione anche il Padre e lo Spirito. E ciò più che mai nel momento dell'abbandono, quando la coincidenza tra il peccatore e il Crocefisso è totale perché Gesù, che non conosce il peccato, ha preso il posto del peccatore. In quell'istante, che sembra essere quello della massima distanza tra il Padre e il Figlio, lo Spirito Santo tiene in profonda unità i Due. Colui che è innalzato sulla croce infatti non è Uno che muore in maniera apparente perché nella sua realtà divina assiste, quasi da spettatore, alla sua stessa morte, ma il Crocefisso chiama in gioco, in un certo senso, tutta quanta la Trinità nell'«ora» della storia. Per la potenza dello Spirito Santo, infatti, il Padre controverte l'esperienza del Crocefisso così che, nel suo estremo abbassamento, Colui che muore innocentemente per tutti viene Risorto e «glorificato». E' il *kyrios*, il Signore in senso pieno e totale, così come la sorprendente confessione di fede del centurione romano ci testimonia: «...veramente quest'uomo (sottolineo, quest'uomo) era Figlio di Dio!» (Mc 15,39).

Appare così chiaro che la Croce (il luogo in cui si concentra il dramma cosmico dell'incontro della libertà assoluta di Dio con la libertà creata) non è solo l'espressione della pienezza del Dio amore che a tal punto ci ama da dare la vita per noi, ma essa ha addirittura il suo intimo presupposto nella Trinità. E' proprio per l'amore che originariamente circola tra il Padre, il Figlio e lo Spirito che trova possibile spiegazione l'idea del Dio incarnato e crocefisso. «*Uno della Trinità ha patito*», dicevano i Padri: questo è possibile solo perché nella stessa Trinità sta, in un certo senso, la differenza dell'alterità delle Persone nell'unità dell'Essenza divina. Con un'espressione un poco ardita, che non può avere la pretesa di spiegare l'abisso del mistero stesso, Balthasar ci dice che la *kenosi* totale del Dio che muore in croce è pensabile solo all'interno della differenza che si dà nella Trinità. Il processo intradivino (processioni) è il fonda-

<sup>13</sup> H.U. von BALTHASAR, *Teologica*, II, Milano 1987, 260.

<sup>14</sup> Id., *Teodrammatica*, III, cit., 466-469.



mento del processo storico salvifico. Senza che i due processi siano confusi. Senza cadere nel rischio, che fu di Hegel, di portare il processo storico all'interno della Trinità, ma senza, d'altro canto, evacuare la concretezza storica del *Factum*, questa affermazione ci aiuta a legare meglio tra loro i vari dogmi. Soprattutto deve impedirci la tragica tentazione di ridurre la profondità del mistero di Dio che si fa *caro e caro peccati* a qualche cosa di simile a un amore misurabile umanamente, a qualche cosa che possa essere reinterpretato nell'ottica dell'umana generosità.

Realmente l'evento della morte e resurrezione di Cristo è unico e irripetibile, così come singolare è l'umanità di Gesù perché è l'umanità stessa del Figlio di Dio. D'altro canto questa umanità traccia il profilo compiuto dell'uomo, così che proprio per la radicalità della sua origine e della sua morte e resurrezione, essa racchiude in sé ogni possibile vicenda umana senza annullarla nella sua singolarità, senza negare, pertanto, la libertà.

## 2. IL CROCEFISSO RISORTO È IL SIGNORE (KYRIOS)

La missione di Gesù è l'offerta totale della sua persona per la nostra salvezza. Per la potenza dello Spirito, si rivela l'arcano disegno del Padre che è di salvare il mondo mediante l'Innocente, Crocefisso. Nella resurrezione di Gesù emerge con pienezza anche il suo essere *kyrios*, il Signore. Il Salvatore pertanto è compiutamente tale, come già si è visto, proprio in quanto è Signore, Colui che «*a motivo di Dio*» tiene in possesso tutte le cose. Il Nuovo Testamento sottolinea dovunque con forza il nesso tra l'essere Signore di Gesù e la resurrezione: Gesù è pienamente il Signore perché è risorto. L'inno di Filippesi 2 descrive l'articolarsi della *kenosi* salvifica del Figlio di Dio che si prolunga nella esaltazione del Crocefisso risorto: «*Per questo Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al disopra di ogni altro nome; perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore a gloria di Dio Padre*» (Fil 2,9-11). Nessuno può dire *kyrios Iesous*, Signore Gesù, senza lo Spirito, ci dice Paolo in 1Cor 12,3. Il dinamismo dell'innalzamento e dell'esaltazione di Gesù Cristo a Signore è riproposto anche in Atti 2,36, là dove Pietro richiama la casa d'Israele a riconoscere che Dio ha fatto Signore e Cristo «*...quel Gesù che voi avete crocefisso*». Nel Nuovo Testamento l'espressione *Signore* riferita a Gesù mostra pertanto il nesso tra la passione di Gesù, la sua resurrezione, la sua glorificazione e la sua esaltazione, per la quale egli sta ora alla destra del Padre col suo corpo risorto. Taluni passi del Nuovo Testamento (At 5,31; Rm 8,34; Col 3,1; Eb 1,3.13; 8,1; 12,2; Ap 3,21) si rifanno al versetto 1 del Salmo 110, proprio per descrivere questo sviluppo a cui la missione di Gesù dà origine. Esso recita: «*Oracolo del Signore al mio Signore: "Siedi alla mia destra, finché io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi"*». Il culmine di questa visione può essere individuato nel passo di 1Cor 8,5 nel quale Paolo dice testualmente: «*E in*



*realità, anche se vi sono cosiddetti dei sia nel cielo sia sulla terra, e difatti ci sono molti dei e molti signori, per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore, Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui».*

Proprio questa citazione ci introduce alla necessità di ritornare in chiave dogmatica sul dato *kyrios*, sempre secondo la preoccupazione che implicitamente caratterizza questa nostra riflessione. Quella di superare la cosiddetta cristologia dei titoli per andare alla scoperta della persona storica di Gesù Cristo, senza prestare ai Vangeli, agli Atti degli Apostoli e alle Lettere neotestamentarie ciò che non dicono, ma anche senza accettare una lettura di queste fonti che faccia esplodere la forma di Cristo e la renda irrintracciabile come *factum*, cioè come evento storico salvifico.

Nel paragrafo precedente, quando abbiamo fatto un breve commento dogmatico al tema di Gesù Salvatore, abbiamo accennato al fatto che solo se è postulata una solidarietà originaria di tutti gli uomini in Cristo è pensabile il *pro nobis*. E' pensabile che Cristo, offrendo la sua vita in croce, possa liberare realmente dal peccato chi lo accoglie nella fede, perché ha realmente il potere di cambiare la sorte di ogni singolo uomo e di tutta l'umanità. E ha questo potere in quanto la sua relazione con ogni singolo uomo e con tutta l'umanità è posta come originaria. Ora, parlando della glorificazione del risorto, che è costituito come Signore che sta alla destra del Padre perché «ogni ginocchio si pieghi» e «solo nel suo nome possa ottenere la salvezza», siamo condotti un'altra volta a riflettere su quale base profonda sia possibile questa signoria finale e decisiva. La signoria di Cristo risorto implica il riconoscimento che Gesù Cristo è il capo vero di tutta l'umanità. La comprensione adeguata del *kyrios* ci costringe ad affermare non solo che Gesù Risorto è colui nel quale e per il quale ogni realtà trova la sua pienezza, ma anche che Cristo Gesù è il capo della creazione. Anzi, proprio perché egli è il capo della creazione la sua morte può essere salvifica e la sua signoria può essere efficace, piena e totale. Siamo così ricondotti a parlare del tema della creazione in Cristo. E' un tema complesso, che meriterebbe una trattazione a sé stante. Si dovrebbero in effetti enucleare non pochi elementi di teologia per mostrare che cosa significhi ciò che taluni passaggi del Nuovo Testamento ci indicano come un dato preciso: Gesù Cristo (non il Verbo, si badi bene!) è il principio attraverso il quale l'atto creativo del Padre passa per porre e conservare nell'esistenza gli uomini e le cose<sup>15</sup>. Possiamo limitarci a citare i passi più significativi in cui gli autori del Nuovo Testamento ci orientano con decisione a pensare alla centralità di Gesù Cristo nell'atto creativo. Col 1,16: si parla del Signore e si dice ad un certo punto che «...per mezzo di Lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potestà. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui». Anche 1Cor 8,6 esplicita la nostra tesi con forza: «per noi c'è un solo Dio, il

<sup>15</sup> Su questo tema si veda A. SCOLA, *Nature and grace...*, cit., 208-215.



*Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore, Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui*». Nel Nuovo Testamento il tema è ripreso anche da Ebrei 1,1-2: «Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri, per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo». Del Figlio afferma: «Tu, Signore, da principio hai fondato la terra e opera delle tue mani sono i cieli» (1,10). Giustamente è stato detto che nel Nuovo Testamento si passa dall'esaltazione del risorto alla consapevolezza chiara della sua pre-esistenza e divinità<sup>16</sup> - tema questo che riprenderemo più avanti - fino a cogliere l'implicazione di Gesù Cristo, il glorificato, nella stessa azione creatrice. Il Signore risorto, glorificato, esaltato, il *kyrios* si rivela così in profondità essere anche il nuovo Adamo e, propriamente parlando, Adamo è «...figura di colui che doveva venire» (Rm 5,14). Pertanto non Adamo è il capo, in senso proprio e pieno, della creazione, ma Cristo. Cristo è il principio, l'Alfa della creazione, come dirà l'Apocalisse parlando di Lui come del «Primo» e dell'«Ultimo», come dell'«Alfa» e dell'«Omega» (cfr. Ap 21,6).

Conviene in proposito precisare che l'idea di novità legata alla piena realizzazione in Cristo, il tema dell'uomo nuovo e il tema della nuova creatura cui conclude l'opera redentiva di Cristo (1Cor 15,45-49; 2Cor 5,17; Gal 6,15; Rm 5,12-21; 8,19-24; Col 3,9-10; Ef 2,14-16; 4,22-24), consiglia di guardare alla prima creazione e alla nuova creazione, non come a due realtà distinte ma reciprocamente inclusive. La seconda, la nuova creazione, assume e offre piena ragionevolezza alla prima, la quale in se stessa non potrebbe che essere incompiuta e non pienamente intelligibile. D'altro canto tale traiettoria storico-salvifica si sviluppa secondo il piano concepito prima della fondazione del mondo (Ef 1,4) e che si realizza nella pienezza dei tempi (Ef 1,10). Di qui la possibilità che si apre, a partire dalla nuova creazione, di riconoscere in Cristo stesso il Capo della creazione.

Questa tesi, qui solo introdotta, implicherebbe anche un ripensamento della dimensione o del principio trinitario dell'atto creativo. Ripensamento che si ricollegerebbe ad affermazioni fondamentali di grandi autori cristiani come Tommaso e Bonaventura, nei quali la convinzione che a causare l'essere, cioè a creare, sia l'essenza stessa di Dio non significava in alcun modo minor peso delle Persone Trinitarie nell'atto creativo<sup>17</sup>.

Più in generale, in quest'ottica appare chiaro che l'essere dell'uomo e del mondo viene dalla Trinità e viene dalla Trinità per un'iniziativa assolutamente gratuita della Trinità stessa. Iniziativa che, storicamente, coincide col *factum*, con l'evento di Gesù Cristo. La decisione intima della Trinità è di mandare il Figlio così che il Figlio sussi-

<sup>16</sup> H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica*, III, cit., 233-242.

<sup>17</sup> BONAVENTURA, *Esamerone*, XI, 9; TOMMASO, *Summa Theologiae* I, q. 45 a. 6 co e ad 2um.



sta in una natura creata, distinta dalla natura di Dio. Ecco perché realmente Cristo Gesù morto e risorto è il punto di riferimento originario, è l'«Alfa» in cui ogni uomo e il mondo sono stati fatti. Senza questo punto di riferimento i misteri stessi della vita di Gesù, la sua stessa missione, non sarebbero comprensibili. La creazione è parte dell'opera dell'Incarnazione salvifica. Anche se certamente la salvezza, operata da Cristo per volontà del Padre e con l'opera dello Spirito Santo, è una dimensione della decisione originaria e infallibile del Padre di «far riuscire» Gesù Cristo, che si esprime *quoad nos* quando la libertà dell'uomo, per il peccato di origine che da Adamo si trasmette a tutti, si sottrae all'obbedienza nei confronti di Dio.

Il tema del *kyrios* ci ha consentito di dilatare il nostro orizzonte dalla passione, morte, resurrezione e glorificazione di Gesù alla comprensione del posto di Gesù Cristo nella realtà creata e ci apre pertanto la strada per cogliere, con maggior evidenza, l'originarietà della missione di Gesù Cristo. Non dimentichiamo che questo è il filo conduttore di tutte le nostre riflessioni. Questa missione ora, risalendo alla vita intradivina, ci appare collegata con la missione trinitaria, la missione di Gesù nella storia manifesta la missione del Figlio *ad extra* dalla Trinità. Noi sappiamo, è San Tommaso che ce lo insegna con chiarezza, che questa missione, dal punto di vista trinitario, coincide con la stessa processione di generazione del Figlio aggiungendo l'effetto temporale. Gesù Signore non è quindi solo il Salvatore, ma è anche il Capo della Creazione. In questo senso Egli ha il pieno e originario possesso (Signoria) su tutto.

### 3. IL SIGNORE È IL FIGLIO DI DIO

Una corretta lettura del linguaggio del Nuovo Testamento implica una chiara distinzione tra l'appellativo *Figlio di Dio* e l'appellativo *Figlio* riferiti a Cristo Gesù. Contrariamente a quanto si possa credere a prima vista, l'appellativo *Figlio di Dio* è meno radicale e decisivo dell'appellativo *Figlio*, nel senso che la pienezza dell'identità di Gesù, in quanto *Figlio*, con il Padre, emerge, neotestamentariamente, con maggiore oggettività ed evidenza nell'appellativo *Figlio*.

*Figlio di Dio*, originariamente derivato dai riti orientali di intronizzazione del Re, viene sottoposto ad una progressiva demitizzazione. Essa è elaborata anzitutto dalla teologia regale, così come è visibile già nel Salmo 2, versetti 7-8: «Annunzierò il decreto del Signore. Egli mi ha detto: "Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato. Chiedi a me, ti darò in possesso le genti e in dominio i confini della terra"». In seguito è portata a compimento ad opera del Nuovo Testamento. L'espressione si lega allora al tema del servizio per cui si dà un'amalgama tra figlio e servo, tra sovranità e servizio, che è identificato con chiarezza dal grande inno di Filippesi 2. Allora il tema *Figlio di Dio* per finire viene a significare, come ci ricorda Ratzinger nel libro citato, «il Signore al cui cospetto l'universo piega il ginocchio in segno di riverenza.



*Costui è l'agnello ucciso che simboleggia un'esistenza consistente in puro atto, in puro altruismo. La liturgia cosmica, l'omaggio adorante dell'universo si svolge solenne attorno a questo agnello (cfr. Ap 5)»<sup>18</sup>.*

L'appellativo *Figlio* invece ha tutt'altra origine rispetto a quello di *Figlio di Dio*. Ha un'altra vicenda linguistica e proviene da un'altra fonte. Si trova nella preghiera stessa di Gesù, il quale si rivolge appunto a Dio chiamandolo *Abbà*. E' questa una espressione che, come è stato dimostrato da parecchi studiosi, si mantiene dall'originale aramaico. Certamente non poteva non agire in maniera sorprendente e radicalmente nuova su tutti gli uditori di Gesù, a tal punto che ci è stata conservata senza traduzioni e ritocchi proprio nello stesso modo con cui Gesù la pronunciava.

Il Vangelo di Giovanni ci fa capire che questa allocuzione di preghiera doveva avere in Gesù, come corrispettivo, il fatto che Egli chiami se stesso col nome di *Figlio*. Mentre nei sinottici quest'appellativo resta abbastanza sullo sfondo - compare soltanto nel quadro dell'istruzione impartita da Gesù ai discepoli-, nel Vangelo di Giovanni l'appellativo *Figlio* diventa centrale come espressione dell'autodesignazione che Gesù fa di sé. In questo modo Gesù vuole indicare la sua assoluta relatività al Padre. Il suo concepirsi dentro la missione ricevuta dal Padre, il suo essere il *mandato* dal Padre e il termine *Figlio* rinvia quindi, strutturalmente, alla logica stessa della missione: nessuno si manda da sé. Colui che manda non può mandarsi. Il Padre è colui che manda e Gesù è l'inviato. E' colui che è venuto ed agisce per il Padre a tal punto che chi lo vede, vede il Padre, chi lo incontra e lo conosce, in realtà, incontra e conosce il Padre stesso.

Convieni sostare un attimo e riflettere su questo punto per cogliere l'ultimo passo dello sviluppo che noi abbiamo compiuto. Dobbiamo farlo, ancora una volta, cogli occhi stessi con cui gli apostoli seguivano Gesù e si lasciavano sorprendere, in profondità, dal suo rivolgersi al Padre con l'espressione *Abbà*, raffrontabile al nostro «papà» seppure con un accento un tantino più elevato.

Colui che vive così strutturalmente riferito al Padre, Gesù, ci apre alla sua stessa conoscenza del Padre e quindi di se stesso come Figlio ed infine dello Spirito Santo. Ancora una volta è l'essere Gesù il mandato dal Padre ad aprirci la strada diretta per l'accesso alla sua figliolanza divina. Ho già avuto modo di riflettere su questo tema nel mio volume su Balthasar e forse conviene che io qui riproponga semplicemente i risultati che là ho raggiunto. Come può Gesù affermare che chi lo vede vede il Padre («...chi ha visto me ha visto il Padre», Gv 14,9; oppure: «io e il Padre siamo una cosa sola», Gv 10,30), se non sulla base di un'autocoscienza del tutto peculiare che consente all'*apostolos* di sapersi da sempre identico alla sua missione? Se infatti la missione fosse stata ricevuta da Lui solo secondariamente non si potrebbe spiegare la coscienza che egli possiede, così acuta, di identità col Padre (così

<sup>18</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, cit., 174.



si chiama infatti, neotestamentariamente, colui che lo ha mandato)<sup>19</sup>. Da ciò Balthasar deduce una considerazione per me fondamentale: «*Il mondo creato da Dio nella sua totalità non poteva essere stato creato senza che questa missione del Figlio diletto non venisse messa in conto. E l'inviato non poteva essere insignito poi, a posteriori, di una simile missione per la cui radicale decisione egli non fosse stato consultato*». Commento nel mio libro: «*Ma se a partire dai testi neotestamentari e da una riflessione profonda sull'autocoscienza di Gesù si deve giungere all'identificazione di persona e missione in Cristo, allora quest'identità non può non significare nello stesso tempo la condivinità del Figlio con il Padre creatore*»<sup>20</sup>.

Infatti se l'inviato rivela essenzialmente l'amore dell'inviante e se egli è identico alla sua divina missione, allora, in quanto portatore personale di questa missione di amore, egli «deve» essere la divina e quindi eterna generazione dell'inviante, che egli chiama, con significato sublime, suo Padre. Il rapporto di Gesù verso il Padre non è affatto solo l'automanifestarsi della sua pura umanità ma, attraverso l'umanità - ecco l'importanza della *caro* - si rivela tutta la sua persona. Il Figlio, come Gesù si definisce, soprattutto in Giovanni, è l'eterno Figlio del Padre che si rivolge a Lui nella sua assunta umanità. L'unico Signore Gesù è il *Logos* di Dio, è Dio da Dio. Gesù, come ci ricorda Matteo 11,27, che solo conosce il Padre in tutta la sua verità e che come tale solo è autorizzato a salvare gli uomini, non è il puro uomo Gesù, ma è il Figlio trinitario di Dio. Ricavato l'accesso da Gesù al Padre e dal Padre al Figlio, in sintonia con l'autocoscienza di preghiera di Gesù Cristo, non è difficile operare l'analogo passaggio allo Spirito Santo, giungendo così alla stessa Trinità personale.

La via che Gesù, il Figlio, apre al mistero del Padre e dello Spirito è la via nella quale, per fede, noi stessi siamo coinvolti. Nella missione di Gesù Cristo si apre la chiamata alla nostra propria missione che rivela la nostra vera personalità, il nostro volto compiuto.

Non è questa ovviamente la sede nella quale tentare, nella fede, per quel che umanamente è possibile, un'intelligenza sintetica del mistero dell'Uni-Trino. Tuttavia essa è in qualche modo già data, nei suoi presupposti fondamentali, dalla linea di sviluppo che abbiamo seguito, la quale ha ancora una volta come cardine la missione di Gesù.

Con il guadagno del contenuto della natura di *Figlio* propria di Gesù e quindi della sua coessenzialità al Padre, della sua piena divinità ed umanità, anche il tema centrale della missione si illumina in tutta la sua pienezza. Questa *missio* di Gesù, che opera tra gli uomini, sanando, perdonando i peccati, donando la sua stessa vita nella passione e nella morte e vincendo la morte e il maligno nel grande evento della resurrezione, è l'espressione storica, *quoad nos*, della missione del Figlio, la quale si radica, *quoad se*, in una primordiale *processio* dal Padre in seno alla Trinità.

<sup>19</sup> H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica*, III, cit., 476.

<sup>20</sup> A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Milano 1991, 75.



Giovanni 8,42: «...da Dio sono uscito» e la Vulgata dice: «*processi*». Questa processione fonda la missione in quanto l'essere stato già presso Dio (cfr. Gv 1,1; Gv 1,18) è la condizione di possibilità in senso pieno e compiuto della missione del Figlio che è Gesù Cristo.

Il Vangelo di Giovanni, ancora una volta, è quello che con maggiore evidenza registra fino in fondo l'abbandono totale di Gesù a questa figliolanza, senza che per questo la tragicità dell'«ora», di cui Giovanni stesso ci parla, sia evacuata. Giovanni 5,19-20: «...il Figlio da sé non può fare nulla se non ciò che vede fare dal Padre; quello che egli fa, anche il Figlio lo fa. Il Padre infatti ama il Figlio, gli manifesta tutto quello che fa». Ma d'altro canto Giovanni 5,26: «Come infatti il Padre ha la vita in se stesso, così ha concesso al Figlio di avere la vita in se stesso». Così gli *Io sono* di Gesù, che riprendono in Giovanni il tema dell'Esodo, stanno sempre intrecciati agli *Abbà*.

Questo nesso è particolarmente marcato nell'«ora». «...E' giunta l'ora che sia glorificato il Figlio dell'uomo» (Gv 12,23). «Ora l'anima mia è turbata; e che devo dire? Padre salvami da quest'ora? Ma per questo sono giunto a quest'ora! Padre, glorifica il tuo nome» (Gv 12,27). Quest'ora è anticipata da Giovanni 13,1 eucaristicamente, mediante la scena della lavanda dei piedi: «...Gesù, sapendo che era giunta la sua ora di passare da questo mondo al Padre, dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine». La vita di Gesù, che sta tutta nell'essere venuto in questo mondo mandato dal Padre, è orientata al mistero di questa «ora» nella quale Egli si lascia immolare per noi, essendo nello stesso tempo totalmente obbediente al Padre. In quest'ora infatti egli per un verso *subisce* da parte degli uomini (cristiani, ebrei e pagani) e da parte del Padre la pena della croce. Per un altro verso, però, in questo totale abbandono sta una effettiva super-azione, in cui la libertà stessa di Cristo è compiutamente coinvolta.

#### 4. RIPRESA SINTETICA

Conviene riassumere il percorso compiuto per penetrare, in accordo con i dogmi cristologici fondamentali, il mistero di Gesù Cristo.

Siamo partiti dalla categoria di missione, vedendola come centrale, capace non solo di illuminare la vita e l'opera di Gesù, ma anche, in ultima analisi, la sua stessa persona, dal momento che, con Balthasar, abbiamo accolto l'assioma dell'identità tra persona e missione in Cristo stesso. Abbiamo così seguito l'esperienza stessa degli apostoli che hanno visto anzitutto il Salvatore, colui che giunse fino a dare la vita per loro.

Il secondo passo, che essi stessi hanno potuto fare, li ha condotti, nella contemplazione unitaria della passione, della morte, della resurrezione e della glorificazione di Gesù, a riconoscere in Gesù il Signore.



Gesù è il Signore soprattutto in quanto Risorto, ma la sua missione salvifica, che implica una signoria assoluta e totale come quella della Resurrezione, doveva per forza di cose e necessariamente supporre anche la sua presenza, la sua mediazione nell'atto della creazione. In tanto Egli poteva patire salvando tutti, in quanto tutti sono stati fatti in Lui. Si comprende così il suo morire «al nostro posto» come il morire salvifico del Risorto. Quindi il contenuto della fede in Cristo Signore assume una pienezza, sempre sulla direttrice della missione di Gesù, che a prima vista l'idea di Salvatore non aveva. A sua volta, in forza della pienezza raggiunta dal *kyrios*, si fa sempre più evidente il contenuto oggettivo della fede nel Figlio di Dio. La «necessità» che Egli fosse da sempre presso il Padre è la condizione di possibilità della sua missione, ma questo «essere da sempre» non può non significare un co-essere nella divinità, il suo essere Figlio.

Si può a questo punto rispondere alla domanda: «Chi è Gesù Cristo?». Gesù Cristo, il Salvatore del mondo, è il Signore degli uomini e della storia perché, nella sua morte e resurrezione, è il Redentore degli uomini e della storia. Ed è il Redentore perché è il capo della creazione. Egli si rivela così essere veramente il Figlio di Dio.

*Riassunto.* L'articolo s'incentra sulla categoria teologica di «missione», partendo dall'assioma balthasariano che ci sia un'identità fra persona e missione in Gesù Cristo: nella storia della salvezza, il mandato dal Padre è il Figlio di Dio, e il Figlio di Dio è colui che è mandato. In un primo passo l'Autore presenta Gesù come «Salvatore»: l'Incarnazione per la nostra salvezza, compendosi nell'abbassamento fino alla croce, prendendo il posto dei peccatori. Un secondo passo mette in rilievo la signoria assoluta di Gesù, manifestandosi nella resurrezione: il «Signore». Il terzo passo sottolinea l'essere «Figlio di Dio», presupposto eterno della missione nel tempo.

*Résumé.* L'article est axé sur la catégorie théologique de «mission», partant de l'axiome balthasarien qu'il existe une identité entre la personne et la mission de Jésus Christ: dans l'histoire du salut, l'envoyé du Père est le Fils de Dieu et le Fils de Dieu est celui qui est envoyé. Dans un premier temps l'Auteur présente Jésus comme «Sauveur»: l'Incarnation pour notre salut s'achève avec l'avalissement de la Crucifixion à la place des pêcheurs. Dans un second temps il met en relief la seigneurie absolue de Jésus qui se manifeste dans la résurrection: le «Seigneur». Le troisième temps souligne l'être «Fils de Dieu», fondement éternel de la mission dans le temps.



*Summary.* The article is centered around the theological category of «mission», based on the Balthazarean axiom that there exists an identity between Jesus Christ the person and his mission: in the story of salvation, the Father's envoy is the Son of God, and the Son of God is he who is sent. At first, the Author presents Jesus as «Savior»: the Incarnation of our salvation concludes with the debasement of the Crucifixion in the place of sinners. Subsequently, he emphasizes the absolute lordship of Jesus which is manifested in the Resurrection: the «Lord». Finally, he underlines the being, the «Son of God», the eternal foundation of the mission in time.

*Inhaltsangabe.* Der Artikel konzentriert sich auf die theologische Kategorie der Sendung. Der Verfasser geht aus von dem Balthasar'schen Axiom, wonach Person und Sendung in Jesus Christus identisch sind: in der Heilsgeschichte ist derjenige, der vom Vater gesandt wird, der Sohn Gottes, und der Sohn Gottes ist derjenige, der gesandt wird. In einem ersten Schritt stellt der Autor Jesus als «Erlöser» vor: die Menschwerdung zu unserem Heil, die sich in der Erniedrigung des Kreuzes erfüllt, indem Er die Stelle der Sünder einnimmt. Ein zweiter Schritt stellt die absolute Herrschaft Jesu heraus, die sich in der Auferstehung zeigt: der «Herr». Der dritte Schritt unterstreicht das Sein Jesu als «Sohn Gottes», die ewige Voraussetzung der Sendung in der Zeit.