La persona di Cristo: la cristologia patristica e lo sviluppo del concetto di unione ipostatica nei suoi aspetti teologici, metafisici e psicologici

di

Waylander

per © 2006 www.cristianesimo.sindone.altervista.org

Sin dai primissimi anni successivi all'Evento Pasquale la Chiesa e i cristiani hanno iniziato a interrogarsi su "il Cristo, il Figlio del Dio vivente" (Mt 16,16), "il mediatore tra Dio e gli uomini" (ITm 2,5), per approfondirne il mistero e rispondere in maniera sempre più precisa alla domanda posta in Mt 16,15: "voi chi dite che io sia?". Lungo è stato il percorso della Chiesa e dei cristiani in generale in questo cammino di approfondimento, cammino spesso travagliato e irto di difficoltà, nel quale l'elaborazione di una vera e propria cristologia e soteriologia, ovvero il passaggio da una cristologia biblica a una cristologia patristica e conciliare, ha visto il sorgere di numerose interpretazioni e comprensioni spesso in contrasto tra loro, così che già a partire dai primissimi anni del II secolo la Chiesa ha dovuto affrontare quelle interpretazioni difformi, parziali e arbitrarie del Kerygma che vanno sotto il nome di eresie[1] . La nascita e lo sviluppo delle eresie cristologiche e trinitarie hanno accompagnato e ostacolato per lunghi secoli il cammino della Chiesa[2], ma se questo da una parte ha portato a lunghe discussioni e anche scontri, dall'altra ha incentivato e permesso sia teologicamente che linguisticamente la messa a fuoco del mistero di Cristo, così come ancora oggi viene inteso, sciogliendo le questioni che via via si presentavano al fine di una sua retta elaborazione e comprensione. Le prime riflessioni sulla figura di Cristo inevitabilmente furono influenzate dall'ambiente nel quale vennero elaborate, ovvero quello giudaico-palestinese e quello ellenistico, così che ben presto si presentarono due chiavi di lettura principali tanto opposte quanto pericolose. I primi recepirono Gesù come loro salvatore, coerentemente con i moduli concettuali soteriologici giudaici, derivanti in special modo dall'apocalittica. In generale i giudeo-cristiani ritenevano Gesù il Messia figlio di Davide, il compimento della Legge, il figlio dell'Uomo, il profeta vaticinato da Mosè. Ma in questi ruoli salvifico-escatologici Gesù rimaneva soltanto un uomo, seppur straordinario, adottato in qualità di Cristo da Dio al momento del battesimo. Tuttavia il grande dibattito della cristologia patristica si concentrò sulla risposta alla contestazione metafisica della divinità di Cristo da parte dell'Ellenismo, che non riusciva a giustificare, nell'evento dell'incarnazione, la trascendenza di Dio con la contingenza storica di Gesù. Si riteneva impossibile sia un intervento diretto e personale nella storia da parte di Dio (istanza platonica), sia l'accoglienza di tale intervento divino dall'esterno da parte del cosmo (istanza stoica)[3]. Ma l'incontro con la filosofia ellenistica[4] non fu per il cristianesimo nascente solo uno scontro: la prima riflessione patristica infatti fu fortemente influenzata soprattutto dal medio-platonismo prima e dal neo platonismo dopo, introducendo nel dibattito cristologico non solo concetti tipici della riflessione filosofica greca[5], ma orientandola in senso più o meno velatamente emanazionista e

[1] Cf. Manlio Simonetti: Ortodossia ed eresia tra I e II secolo; Rubettino 1994.
[2] Cf. Filippo Carcione: Le eresie - Trinità e Incarnazione nella Chiesa primitiva; Ed. Paoline 1992.
[3] Cf. Angelo Amato: Gesù il Signore - Saggio di Cristologia; 6° ed., EDB 2003, pag. 217.
[4] Cf. Manlio Simonetti: Cristianesimo antico e cultura greca; Borla 1983.
[5] Cf. Claudio Moreschini: Storia della filosofia patristica; 2° ed., Morcelliana 2005

subordinazionista, come ad esempio in Giustino Martire[6], dal quale essa si libererà solamente con il Concilio di Nicea del 325 d.C., concilio che ha rappresentato una vera e propria de-ellenizzazione della Cristologia patristica[7]. L'occasione per l'indizione del Concilio venne data dalla cosiddetta controversia Ariana, sorta verso il 320 d.C. quando il presbitero Ario cominciò a diffondere un proprio modo di concepire l'assoluta trascendenza di Dio e la relazione esistente tra il Padre e il Figlio nella Trinità. Per Ario solo il Padre è l'ingenerato mentre il Figlio è stato creato dal nulla, ha un principio. Sulla scia della tradizione alessandrina e in particolare origeniana, che considerava il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo tre "ipostasi" (ovvero tre realtà individuali sussistenti), partecipanti dell'unica natura divina, ma distinte tra loro e subordinate l'una all'altra[8], Ario accentuò in maniera esagerata tale subordinazionismo, finendo per porre il Figlio tra le creature. Il vero Dio assolutamente unico per lui è solamente il Padre, il Figlio è inferiore per natura, per rango, per autorità e per gloria, Cristo è un dio minore, un "deuteros theos". Questo significa che se solo il Padre è Dio vero, le tre ipostasi divine non condividono la stessa sostanza, ovvero, tranne il Padre, le altre due ipostasi trinitarie sarebbero dio solo in senso figurato. In questo modo Ario nega la piena divinità di Cristo, il Figlio non è vero Dio, non coesiste dall'eternità con il Padre ed è dissimile da Lui, pertanto il Padre non può essere conosciuto dal Figlio e nel Figlio. Per Ario il Verbo si unisce alla carne, che pertanto non ha l'anima razionale, ma viene sostituita dal Verbo: in questo modo il Figlio non è impassibile ma, diversamente dal Padre, è soggetto a cambiamenti psichici e morali. Il Concilio di Nicea si concluse con la condanna di Ario e delle sue posizioni[9]. E' importante sottolineare che per condannare Ario il Concilio dovette precisare la terminologia usata in modo da rispettare quanto più fedelmente la rivelazione e la tradizione, pur assumendo termini non presenti nella Scrittura (come quello di "omoousia" – consustanzialità), con effetti importanti nel tempo sia per la definizione dei dogmi cristologici sia per lo sviluppo della civiltà cristiana e occidentale[10]. Per salvaguardare la piena divinità di Gesù il Concilio affermò la consustanzialità del Figlio con il Padre, come risulta dalla definizione di fede elaborata dal Concilio stesso: "*Crediamo in un solo Dio Padre onnipotente, creatore di tutte le cose visibili e invisibili. E in un solo Signore Gesù Cristo, il Figlio di Dio, generato unigenito dal Padre, cioè dalla sostanza del Padre, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato, non creato, consustanziale (omoousios) al Padre, per mezzo del quale sono state create tutte le cose in cielo e in terra*"[11]. Con questa scelta il Concilio ripudiò lo schema filosofico dell'emanazione e della gradualità nell'essere tra Dio e il mondo. Per Nicea tra Dio e le creature non c'è un Dio di secondo rango, un intermediario, un demiurgo. Tuttavia, l'uso dei termini utilizzati a Nicea non fu privo di equivocità, in quanto il termine "consustanziale" poteva indicare sia la natura divina che la persona o ipostasi. A Nicea infatti ousia e ipostasi di fatto sono ancora equivalenti, con il risultato di dar luogo ad ulteriori discussioni ed equivoci. Sarà solo con Basilio il Grande che ousia sarà fissato come essenza, natura, sostanza, mentre per ipostasi si intenderà la persona e il soggetto in sé. Nonostante le ambiguità lessicali appena ricordate, Nicea rappresentò un momento fondamentale per la riflessione teologica e cristologica, in quanto si affermò esplicitamente e al di là di ogni dubbio la piena divinità del Figlio. Il simbolo niceno fu anche determinante per l'affermazione della vera divinità dello Spirito Santo.

Se Nicea risolse in maniera soddisfacente la questione della divinità di Cristo, rimaneva tuttavia aperta la questione della sua umanità, ovvero in che modo il Verbo si fosse unito alla natura umana di Gesù. Abbiamo visto che già Ario negava la presenza di un'anima razionale umana nel Figlio. Questo schema cristologico in cui il Logos divino in Cristo prenderebbe il posto dell'anima umana fu ripreso e riproposto da Apollinare di Laodicea. Apollinare era preoccupato di affermare e salvaguardare una vera unità in Cristo e la sua assoluta santità ontologica e morale, perciò ritenne che il Logos divino avesse assunto una natura umana ma priva della sua anima razionale, così che il Cristo risultava composto dal

---

[6] "Questo Figlio che nasce dalla volontà del Padre in vista della creazione è veramente Dio, ma è un Dio inferiore al Padre: egli viene in secondo luogo, dopo il Padre che lo ha generato, egli è al di sotto di Lui" (Giustino: *Dialogo con l'ebreo Trifone* 56,4).

[7] Così Alois Grillmeier: "Nicea non è un'ellenizzazione, bensì una disellenizzazione, ovvero la liberazione dell'immagine cristiana di Dio dall'impasse e dalle divisioni in cui l'aveva costretta l'ellenismo. Non sono quindi i greci ad aver fatto Nicea, è Nicea ad aver superato i filosofi greci" (citato in F. Ocariz - L.F. Mateo Seco - J.A. Riestra: II mistero di Cristo - Manuale di Cristologia; Apollinare Studi 2000, pag. 26).

[8] Cf. Manlio Simonetti: La crisi ariana nel IV secolo; Augustinianum 1975.

[9] Cf. Ignazio Ortiz De Urbina: Storia dei Concili Ecumenici. Vol. I – Nicea e Costantinopoli; Lib. Ed. Vaticana 1994.

[10] Su questi argomenti e in particolare sul termine "persona" vedasi l'interessante studio di Andrea Milano: Persona in teologia – Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico; 2a ed., Dehoniane 1996.

[11] Il testo è tratto da Angelo Amato: Gesù il Signore – Saggio di Cristologia; 6° ed., EDB 2003, pag. 234.

Logos divino e da un corpo umano. In quanto Verbo incarnato o uomo celeste, il Cristo si servirebbe dell'umanità, ridotta al solo corpo, come di uno strumento inerte, e costituirebbe così un unico principio di volere e di azione. In questo modo oltre all'unità si assicura anche la santità, evitando di introdurre in Cristo l'anima razionale, principio umano di autodecisione, indipendente dal Verbo[12]. In questa concezione la seconda persona della Trinità è come l'anima del corpo umano di Cristo, generato da Maria. In Cristo è il Logos l'autentico e unico soggetto del volere e dell'agire, il corpo umano è semplice strumento passivo, in modo tale che in Lui vi è una sola natura, completa, quella divina. Così facendo però Apollinare ha pregiudicato l'integrità della natura umana di Cristo, privandolo della piena libertà umana e vanificando completamente l'opera redentrice di Cristo, poiché, come affermò papa Damaso nel 375 d.C.: "se è stato assunto l'uomo imperfetto, il dono di Dio è imperfetto, la nostra salvezza è imperfetta, perché l'uomo non è stato completamente salvato"; similmente Gregorio Nazianzeno affermò: "Ciò che non è stato assunto non è stato sanato; ciò che è stato unito a Dio sarà salvato"[13]. La dottrina di Apollinare fu condannata nel I Concilio di Costantinopoli del 381 d.C. e successivamente nel Sinodo di Roma del 382 d.C., i quali riaffermarono che se Cristo non fosse stato un vero uomo, con un corpo e un'anima mortale, non avrebbe redento l'uomo in corpo e anima. Nel Concilio di Costantinopoli I, oltre dunque a riaffermare la piena e perfetta natura umana di Cristo, assieme a quella divina, si precisò l'utilizzo del termine niceno omoousios e vi fu l'acquisizione terminologica definitiva della distinzione nella Trinità di tre ipostasi nell'unica ousia. Ma se Nicea e Costantinopoli I avevano risolto rispettivamente il problema della natura divina e di quella umana di Cristo, rimaneva aperto il problema di come queste due nature fosero unite fra loro e interagissero. Il dibattito a questo proposito durò decenni e vide impegnate le migliori menti dell'epoca, che si dividevano soprattutto in due tradizioni cristologiche, quella antiochena e quella alessandrina. E proprio rifacendosi alla tradizione antiochena Nestorio, vescovo di Costantinopoli, elaborò, a partire dal 428 d.C., una dottrina il cui punto di partenza fu la negazione del titolo di Theotokos (Madre di Dio) che la tradizione attribuiva a Maria santissima. Per Nestorio la madre deve essere della stessa natura del figlio e poiché Maria è una creatura, essa non può essere madre di Dio, Theotokos appunto, ma solo Christotokos. In realtà la questione più che mariologica era essenzialmente cristologica, in quanto, come conseguenza di tale impostazione, per Nestorio Cristo era stato generato da Maria in quanto uomo, strumento, mediatore e tempio del Verbo[14]. In questo modo Nestorio introduce una dualità del soggetto umano e del soggetto divino, l'umanità viene posta accanto alla divinità, ma non è unita ad essa in unità di persona. Per chiarire allora il vincolo di unione dei due soggetti Nestorio ipotizzò che fra i due vi fosse un rapporto di amore e di adesione, scartando l'unione sustanziale per rimanere nell'unione accidentale che egli definisce "prosopon d'unione". Nell'incarnazione il Verbo di Dio (ipostasi) si unisce, senza confusione, all'uomo Gesù (ipostasi) e dai due prosopi o ipostasi fisici (che continuano a sussistere personalmente) deriva, in forza dell'unione di amore e volontà, un solo prosopon morale, che è Cristo, il quale pertanto è qualcosa di mezzo tra il Verbo e l'uomo, una nuova terza ipostasi in senso morale. Da questa posizione risulta impossibile quella che veniva definita la "comunicazione degli idiomi", vale a dire che non si possono attribuire al Verbo incarnato le proprietà umane e all'uomo Gesù le proprietà divine, ma solo a Cristo che è il prosopon d'unione. L'impossibilità di comunicare gli attributi reciproci significa di fatto la negazione dell'unica persona del Verbo incarnato[15]. La posizione di Nestorio causò un notevole dibattito e in particolare una ferma opposizione della scuola alessandrina, soprattutto nella persona di Cirillo di Alessandria, che nel 430 d.C. inviò una lettera a Nestorio per contestarne le posizioni. In particolare Cirillo contestò a Nestorio una cristologia divisiva, ribadendo la perfetta unità in Cristo delle due nature e pertanto la validità della comunicazione degli idiomi, che, pur affermando la distinzione e la non confusione delle due nature, divina e umana, di Cristo, tuttavia permetteva di predicare della divinità quanto è dell'umanità e viceversa, permettendo così anche di attribuire il termine Theotokos a Maria santissima. Le discussioni sfociarono nella convocazione di un concilio ecumenico ad Efeso nel 431 d.C, che portò alla condanna delle posizioni di Nestorio e all'accettazione delle posizioni di Cirillo. Efeso infatti canonizzò la cristologia unitaria di Cirillo di Alessandria, ovvero l'unione secondo ipostasi del Logos con la sarx (carne – corpo), l'unico soggetto divino in Cristo, l'integrità e perfezione delle due nature, la validità della comunicazione degli idiomi e la giustezza del titolo di Theotokos attribuito a

[12] Cf. Alois Grillmeier: Gesù il Cristo nella fede della Chiesa, I/1 – Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451); Paideia 1982, pp. 607-626.
[13] Citazioni tratte da Renzo Lavatori: L'Unigenito dal Padre – Gesù nel mistero di "figlio"; 3° ed., EDB 1999, pag. 229.
[14] Cf. Karl-Heinz Ohlig: Cristologia I – Dagli inizi al periodo tardo antico; Queriniana 1993, pp. 214-215.
[15] Cf. Renzo Lavatori: L'Unigenito dal Padre – Gesù nel mistero di "figlio"; 3° ed., EDB 1999, pag. 230.

Maria, ritenendo tutto ciò autentica interpretazione di Nicea. Le discussioni tuttavia non ebbero termine immediatamente e così si giunse alla "formula di unione"[16] del 433 d.C. in cui si raggiunse un maggiore equilibrio tra la cristologia alessandrina e quella antiochena. Rimase tuttavia una certa ambiguità linguistica per cui, mentre a Costantinopoli I si era affermata la distinzione tra hypostasis e ousia, ad Efeso persistette l'equivalenza contenutistica tra hypostasis e physis, che inevitabilmente generò ulteriori discussioni, le quali sfociarono nel Concilio di Calcedonia del 451 d.C. Infatti proprio a causa di queste ambiguità, Eutiche di Costantinopoli interpretò in maniera fuorviante la cristologia cirilliana, in particolare la dottrina della "mìa physis" e le conclusioni di Efeso, non ammettendo che la carne di Cristo fosse consustanziale alla nostra, ovvero negando in Cristo due perfette nature. Per Eutiche in Cristo vi era una sola natura, da qui il nome di monofisismo attribuito alla sua dottrina. Egli ammetteva due nature prima dell'unione, ma non dopo di essa e perciò sosteneva che Cristo proveniva da due nature ma non esisteva in due nature, bensì in una sorta di mescolanza uomo-Dio, poiché la natura umana era stata assorbita da quella divina[17]. Per rispondere all'eresia di Eutiche, papa Leone I scrisse il "Tomus ad Flavianum"[18], indirizzato al Patriarca di Costantinopoli, Flaviano. Il Tomus è una sintesi della tradizione cristologica occidentale, sino ad allora rimasta relativamente in disparte, che già con Tertulliano e Agostino aveva distinto in modo preciso le due nature presenti nell'unica persona di Gesù Cristo e costituisce, almeno dal punto di vista terminologico, il superamento definitivo dell'ambigua formula cirilliana della mìa physis. Leone I afferma per prima cosa la dottrina della "doppia consustanzialità", ovvero, seguendo il simbolo battesimale, egli afferma la doppia generazione di Cristo dal Padre così come dallo Spirito Santo e da Maria: pertanto il Verbo possiede una duplice natura ed è consustanziale sia al Padre che agli uomini. In secondo luogo egli rileva la perfetta integrità delle due nature in Cristo e la loro confluenza nell'unità della persona usando la seguente formula, poi ripresa a Calcedonia: "*Poiché dunque restano integre le proprietà di ambedue le nature e sostanze che confluiscono in una sola persona, dalla maestà è stata assunta l'umiltà, dalla potenza la debolezza, dall'eternità la mortalità; e, per pagare il debito della nostra condizione, la natura inviolabile è stata unita a una natura soggetta al patire, affinchè – il che conveniva per rimediare alla nostra situazione – l'unico e il medesimo mediatore di Dio e degli uomini, l'uomo Cristo Gesù (1Tm 2,5) potesse morire per via di una natura e non morire per via dell'altra. In un'integra, dunque, e perfetta natura di uomo vero è nato Dio vero, tutto nelle sue realtà, tutto nelle nostre*". Per Leone I l'unità della persona di Cristo è alla base della sua cristologia e tale persona non è un terzo elemento che risulta dall'unione delle nature, ma è lo stesso Verbo preesistente del Padre, che fin dall'eternità esisteva come persona. Al momento dell'assunzione della natura umana non emerge un nuovo soggetto, ma è la stessa persona del Verbo che assume la natura umana e diviene veramente uomo. Leone I inoltre conferma la validità della "comunicazione degli idiomi". Chiamato a dirimere la questione dell'eresia monofisita, il Concilio di Calcedonia[19] fece proprio l'insegnamento di papa Leone I e formulò una nuova e completa professione di fede:

> "*Seguendo dunque i Santi Padri, a confessare un unico e medesimo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, concordi tutti noi insegniamo. Il medesimo è perfetto nella divinità, e il medesimo è perfetto nell'umanità, veramente Dio e veramente uomo, il medesimo è costituito da anima razionale e corpo, consustanziale al Padre secondo la divinità, e il medesimo consustanziale a noi secondo l'umanità, "in tutto simile a noi all'infuori del peccato"; prima dei tempi, invero, generato dal Padre secondo la divinità, negli ultimi giorni poi, il medesimo per noi e per la nostra salvezza è nato da Maria vergine, la genitrice di Dio, secondo l'umanità, unico e medesimo Cristo, Figlio, Signore, Unigenito, in due nature senza confusione, senza mutamento, senza divisione, senza separazione da riconoscersi; senza che in nessun modo la differenza delle nature sia stata annullata a motivo dell'unione, ma piuttosto rimane conservata la proprietà di entrambe le nature, che concorrono anche a formare un solo prosopon (persona) e una sola ipostasi, non ripartito o diviso in due prosopa, ma l'unico e medesimo Figlio unigenito, Dio, Logos, Signore Gesù Cristo, come sin dall'antichità i profeti annunciarono riguardo a Lui ed Egli stesso, Gesù*

[16] Per il testo di tale "formula" si veda Angelo Amato: Gesù il Signore – Saggio di Cristologia; 6° ed., EDB 2003, pag. 280.

[17] Cf. Alois Grillmeier: Gesù il Cristo nella fede della Chiesa, I/2 – Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451); Paideia 1982, pp. 925-932.

[18] Per il testo del Tomus ad Flavianum si veda Karl-Heinz Ohlig: Cristologia I – Dagli inizi al periodo tardo antico; Queriniana 1993, pp. 65-69.

[19] Cf. Pierre-Thomas Camelot: Storia dei concili ecumenici II – Efeso e Calcedonia; Lib. Ed. Vaticana 1997.

Cristo, ci insegnò e il simbolo dei Padri ci ha trasmesso"[20].

Abbiamo riportato per intero il simbolo di Calcedonia a motivo della sua importanza. In esso infatti sono espressi due concetti fondamentali: l'unità di Cristo come persona (prosopon o ipostasi), un unico soggetto, una sola persona e una sola ipostasi e la dualità delle nature complete e perfette in sé stesse, pur appartenendo all'unica persona del Verbo, che viene perciò detto consustanziale a Dio ma anche consustanziale a noi, perfetto e vero Dio, perfetto e vero uomo, un solo soggetto in due nature distinte, inconfuse e immutate, ciascuna con ciò che le è proprio. Calcedonia precisa i termini cristologici da usare, determinando il loro significato teologico onde evitare ulteriori confusioni: prosopon e ipostasi si riferiscono all'unico soggetto in Cristo e indicano la persona del Verbo, la sua identità assoluta; physis e ousia si riferiscono invece alle nature divina e umana e indicano la loro completezza e le loro caratteristiche proprie, che non possono essere mutate[21]. A Calcedonia viene espressamente e pienamente formulato quel dogma fondamentale che si indica con l'espressione "*unione ipostatica*", intendendo con ciò dunque, e senza errori o possibilità di confusione, che in Cristo vi è una sola persona (ipostasi) e due nature, divina e umana, distinte ma mai separate e che l'umanità di Cristo sussiste nell'ipostasi del verbo, per cui il soggetto ultimo di tutte le azioni e passioni del Cristo non è il Verbo preso da solo, e tantomeno il Gesù umano preso singolarmente, ma il Verbo umanizzato[22].

Il Concilio di Calcedonia determinava (e determina tuttora) in maniera fondamentale la dottrina cristologica dal punto di vista ontologico, ma lasciava aperta la questione dal punto di vista psicologico, ovvero il problema della volontà e delle azioni di Cristo, mentre il monofisismo continuava, nonostante la condanna, a essere sostenuto più o meno apertamente soprattutto in Oriente. Per rimediare a questa situazione il Patriarca di Costantinopoli Sergio cercò, all'inizio del VII secolo, di riprendere il dialogo con i monofisiti. Per fare questo mise da parte il concetto della doppia natura in Cristo (anche se mantenne la distinzione fra le due nature) e ne sottolineò invece l'unica "operazione" (energeia), proveniente non dalle sue due nature, bensì dalla sua unica persona., per cui si poteva parlare di una sola "operazione umano-divina" in Cristo, o meglio di un unico "operante", la persona divina del Verbo incarnato. Per Sergio "*in Cristo si dà solo una realtà umano-divina*"[23]. Sergio finì così per attribuire a Cristo anche un'unica volontà (monotelismo), perché la volontà umana di Gesù sarebbe stata mossa dalla sua volontà divina al punto di essere totalmente passiva e incapace di produrre un proprio volere umano: la volontà umana era completamente assorbita in quella divina, sino all'annullamento. La posizione del Patriarca Sergio, invece di porre fine alle discussioni inasprì la polemica. Questa nuova eresia fu combattuta soprattutto da San Sofronio, monaco palestinese e poi Patriarca di Gerusalemme, e da Massimo il Confessore, i quali sin da subito obiettarono come nella Scrittura si parli continuamente di due volontà di Cristo, quella umana e quella divina. Per essi questa dualità di volontà non comporta discordia psicologica e morale in Cristo, perché la volontà e le attività umane sono docilmente e spontaneamente sottomesse al Verbo, il quale le ordina e le unifica senza costrizione, le riunisce come principio e sostegno ultimo del loro essere e del loro agire, in modo che sia salva la libertà di Gesù uomo. Le discussioni terminarono solamente con il III Concilio di Costantinopoli (680-681), che condannò il monotelismo e definì solennemente che vi sono "*in Lui (Cristo) due volontà naturali e due operazioni naturali senza divisione, senza mutamenti, senza separazione o confusione. Le due volontà naturali non sono in contrasto fra loro […] ma la sua volontà umana segue, senza opposizione o riluttanza, o meglio, è sottoposta alla sua volontà divina*[24] *e onnipotente*"[25]. Il Concilio di Costantinopoli III si rese giustamente conto che, essendo volontà e operazioni proprie della natura, una natura umana senza un'effettiva volontà umana, come sosteneva il monotelismo, sarebbe stata una natura profondamente menomata: Cristo allora non sarebbe perfetto uomo. Costantinopoli III è un'ulteriore e decisiva interpretazione della definizione di Calcedonia. Esso sottolinea l'importanza dell'umanità di Gesù e dei misteri della sua vita. Tutto è stato da lui compiuto in obbedienza alla volontà del Padre. Se Calcedonia aveva affermato la perfezione dell'umanità del Verbo, Costantinopoli III ribadisce la perfezione della sua volontà umana. Questo ha una conseguenza soteriologia assai importante: la salvezza dell'uomo non è

---

[20] Riportato in Karl-Heinz Ohlig: Cristologia I – Dagli inizi al periodo tardo antico; Queriniana 1993, pp. 70-73.

[21] Cf. Renzo Lavatori: L'Unigenito dal Padre – Gesù nel mistero di "figlio"; 3° ed., EDB 1999, pag. 232.

[22] Cf. Bernard Sesboue: Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa – Per una attualizzazione del Concilio di Calcedonia; Ed. Paoline 1987.

[23] Citazione tratta da Angelo Amato: Gesù il Signore – Saggio di Cristologia; 6° ed., EDB 2003, pag. 328.

[24] Cf. "Sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato" (Gv 6,38).

[25] Citato in F. Ocariz - L.F. Mateo Seco - J.A. Riestra: Il mistero di Cristo - Manuale di Cristologia; Apollinare Studi 2000, pag. 111.

solo voluta in comune dalle tre persone divine secondo l'unica volontà divina, ma è anche voluta in proprio dalla sola persona del Figlio incarnato secondo la volontà umana.

Questa nostra panoramica storica sullo sviluppo della riflessione cristologica e l'approfondimento del "mysterium incarnationis", con i relativi dogmi cristologici elaborati, ci permette di comprendere meglio, seppur certo non fino in fondo, la persona di Cristo, lo sviluppo della cristologia primitiva e il concetto di unione ipostatica così come elaborato soprattutto a Calcedonia. L'espressione unione ipostatica sta a significare dunque che l'unione della natura umana con la natura divina di Cristo si realizza nell'ipostasi, cioè nella Persona. Con questo diciamo che l'unione non è nella natura, ovvero le due nature, divina e umana, non si mescolano, ma che c'è unione delle nature perché entrambe appartengono alla stessa persona. Cristo è vero Dio e vero uomo, totalmente Dio e totalmente uomo, senza confusione, come mirabilmente affermò Sant'Agostino: "*Colui che è Dio, è uomo; e colui che è uomo, è Dio; non per mezzo della confusione delle nature ma nell'unità della persona*"[26]. Questo significa che quando si dice che il Verbo, che è Dio, si è fatto carne, come si legge in Gv 1,14, non si intende dire che la divinità si sia trasformata in umanità, cosa impossibile giacchè Dio è immutabile[27], ma che quella carne è carne del Verbo, da esso assunta, pertanto divinità e umanità appartengono allo stesso soggetto o persona, il Verbo incarnato, Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, che esiste in due nature. Riteniamo inoltre importante e interessante sottolineare che l'unione ipostatica si è realizzata nello stesso istante in cui l'umanità di Gesù fu concepita e che non è mai stata interrotta, neanche durante la passione e morte di Gesù, e che mai lo sarà: "*Dall'inizio e per sempre la divinità si è unita al corpo e all'anima di Cristo*"[28]. Questo significa che il Verbo non assunse un uomo che era già stato concepito a questo scopo, e tantomeno lo ha divinizzato, ma il concepimento dell'umanità (creazione dell'anima insieme al corpo formato nel seno di Maria Vergine) e l'assunzione di questa umanità da parte del Verbo furono simultanei, ovvero il Figlio di Dio fu concepito come uomo per opera dello Spirito Santo da Maria Vergine: se così non fosse Maria non sarebbe Theotokos, Madre di Dio, come invece è. Se dunque il Verbo è eterno, l'uomo Gesù non ha avuto un'esistenza propria prima di essere l'umanità di Dio: la natura umana di Gesù non fu assunta nel senso che prima fu creata e poi assunta, ma fu creata nell'assunzione stessa.

Abbiamo visto che Nicea ribadisce ciò che già la Scrittura aveva evidenziato, ovvero la piena divinità di Cristo, coeterno e consustanziale al Padre, per cui riteniamo interessante a questo punto vedere le conseguenze di tale riflessione teologica sul lato umano di Gesù e ciò che questo comporta sul piano soteriologico e psicologico. Come ribadito da Calcedonia, Cristo è veramente uomo e pertanto ha tutte le facoltà che la natura umana possiede. Questo significa che non solo Cristo aveva un corpo umano come tutti noi, con tutte le caratteristiche fisiologiche che gli appartengono, ma anche una vera anima umana, che non venne annientata o sostituita con l'assunzione da parte del Verbo, ma rimase integra nella sua essenza ontologica e nella sua piena libertà[29]. Cristo aveva dunque veri sentimenti umani, di indignazione, gioia, tristezza ecc. Essendo nato da Maria, Gesù è uno di noi non solo perché ha un corpo e un'anima come la nostra, ma anche perché appartiene alla comune famiglia umana, è discendente di Davide. Egli si è inserito nella storia dell'uomo, al punto di prendere su di sé, in quanto nuovo Adamo, l'umanità intera, si è unito ad ogni uomo. L'intima unione che esiste tra Cristo e ognuno degli uomini a causa dell'Incarnazione spiega il modo in cui si compie la Redenzione: Cristo soddisfa per i peccati degli uomini perché tra essi e Lui non c'è totale alterità, e formano con Lui quasi una persona mistica, così che si manifesta una misteriosa solidarietà fra gli uomini e soprattutto tra Cristo e ogni uomo. Egli si è incarnato per farsi solidale con l'umanità al fine di redimerla; pertanto se essa venisse svincolata dalla profondità del mistero dell'Incarnazione, se Cristo non fosse veramente uomo, la Soteriologia verrebbe completamente stravolta[30]. Assumendo la natura umana, il Figlio di Dio volle assumere con essa tutte le caratteristiche naturali dell'umanità, tra cui anche la passibilità e la mortalità, così che per la comunicazione degli idiomi possiamo dire che il Figlio di Dio è morto per gli uomini, con il che si intende che è morta l'umanità di Cristo, non certo la divinità, il Verbo eterno. Inoltre Cristo era

---

[26] S. Agostino: *Sermo* 186, 1,1.

[27] "*Crediamo fermamente e confessiamo apertamente che uno solo è il vero Dio, eterno e immenso, onnipotente, immutabile*" (IV Concilio Lateranense)

[28] S. Gregorio di Nissa: *Adversus Apollinarium*, 55.

[29] Cristo stesso fa riferimento alla sua anima: "La mia anima è triste fino alla morte" (Mt 26,38), "Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito" (Lc 23,46).

[30] Cf. F. Ocariz - L.F. Mateo Seco - J.A. Riestra: II mistero di Cristo - Manuale di Cristologia; Apollinare Studi 2000, pag. 70.

totalmente libero dal peccato[31], per cui la sua capacità di soffrire e di morire non fu una conseguenza del peccato, ma della natura che Egli, come discendente di Adamo, volle assumere priva dei doni preternaturali, per poter così redimere l'uomo attraverso la sua Passione e morte. Essendo Cristo veramente uomo, ed essendo la sua umanità integra, questo significa che la volontà umana persiste in Lui e si affianca docilmente, nella sua piena libertà, a quella divina, alla quale si sottomette, senza alcun contrasto, come abbiamo già visto parlando del Concilio di Costantinopoli III. Ma se vi sono in Cristo due nature, quella umana e quella divina, e la natura umana è integra, ovvero mantiene la sua anima, la sua intelligenza, la sua libera volontà, si potrebbe essere tentati di credere che in Cristo vi siano due Io, uno divino e l'altro umano, ma non è così. In Cristo vi è l'unità ontologica della persona, non è un soggetto sorto da due, ma un soggetto esistente in due nature, l'unità viene dal soggetto, non dalle nature. Questo significa che se la natura umana di Cristo è perfetta, tuttavia essa non forma una persona umana in quanto non sussiste di per sé, non esiste in virtù di un atto di essere proprio, ma in virtù dell'essere divino del Verbo, ovvero è la Persona del Verbo a far esistere la natura umana di Gesù. La perfetta e completa natura umana di Cristo non costituisce dunque una persona umana, perché la sussistenza, che è l'elemento costitutivo della persona, è realmente distinta dalla natura e in Gesù il Verbo fa sussistere in Se stesso la natura umana. All'umanità di Cristo non manca nulla, in quanto natura umana, per poter costituire una persona umana: è, lo ripetiamo, un'umanità perfetta. Se il Verbo sostituisse l'azione diretta del proprio essere sull'umanità di Gesù con un atto di essere creato, l'unione ipostatica si interromperebbe e la natura umana di Gesù inizierebbe a costituire una persona umana. Come abbiamo già visto, questo non avverrà mai, ma questo serve a comprendere come pur non essendo una persona umana, Gesù è un uomo completo e perfetto. Cristo è Persona divina e tutta l'attività di Gesù, sia quella umana che divina, è attività della persona divina del Figlio. Quanto detto sinora ci porta a capire facilmente come, essendo l'Io - in quanto coscienza psicologica di sé - espressione della persona intera, in Cristo non vi siano due Io, quello divino e quello umano, ma un solo Io: "*(in Gesù) c'è una sola persona, un solo Io vivente e operante in una duplice natura, divina e umana*"[32]. Dall'unità ontologica della sua Persona deriva anche la sua unità psicologica. Quanto detto sinora vuol dire che la Persona del Figlio possiede la natura umana nel modo come una persona possiede la propria natura: Egli è stato coinvolto nel modo di esistere umano tanto che il suo essere Figlio è oramai essenzialmente "compromesso" dal suo essere uomo. La sua persona è questa e non altra: il Figlio di Dio con la natura umana in tutte le sue componenti. Non esiste un altro Verbo eterno. La natura umana sussiste nel Figlio nel senso che è stata fatta propria dal Figlio come ogni natura è sostenuta e posseduta dalla persona o soggetto. Il solo centro di unità e di personalità di tale natura è il Figlio, e tale natura sussiste solo come Figlio di Dio, il quale esiste, vive e si esprime secondo la natura umana, alla quale comunica così la sua situazione filiale[33]. Sottolineiamo tuttavia ancora una volta come il Figlio, in quanto persona divina e sussistente, rimane inalterato e pienamente perfetto nella sua realtà di persona divina. In Cristo quindi, la natura umana razionale, conscia e libera, non è soggetto in sé ma solo principio prossimo e funzionale in ordine al soggetto divino, che è principio ultimo fondamentale. E' questo soggetto divino che si esprime anche attraverso la conoscenza e le attività umane. Niente è sottratto alla psicologia umana, tutte le sue espressioni però sono riconducibili all'Io divino. La dinamica psicologica di Cristo si svolge come tutte le altre, con la sola differenza che il suo sviluppo non è sostenuto da un soggetto umano, ma da un soggetto divino, che è il Figlio di Dio fatto uomo. In Cristo esiste perciò, anche secondo l'aspetto psicologico, una profondissima unità d'azione e di sentimenti, i quali tuttavia si diversificano e si muovono secondo le varie funzioni della psiche umana, venendo poi a unificarsi nell'unico Io, come soggetto, che è l'Io divino, il quale vive nella dualità della conoscenza divina e umana. In Cristo non esiste dunque un Io propriamente umano. Stando così le cose, sorge il problema della conoscenza di Gesù, ovvero se Egli, a causa della sua natura divina, fosse onnisciente. La risposta, alla luce delle Scritture e della riflessione cristologica, è negativa. Dato che in Cristo esistono due nature perfette, quella divina e quella umana, e dunque due tipi di operazioni, bisogna necessariamente affermare che in Cristo esistono due modi di conoscere: uno divino, comune alle tre persone della Trinità e l'altro umano, cioè adeguato alla sua intelligenza creata; questo significa che in Cristo esiste una vera conoscenza umana che sta alla base delle sue scelte umane libere e pertanto capaci di meritare la salvezza degli uomini. Come abbiamo detto, la realtà della conoscenza umana di Cristo emerge da tutto il Nuovo Testamento.

[31] Cf. Eb. 4,15; 2Cor 5,21.
[32] Paolo VI, Allocuzione del 10-2-1971.
[33] Cf. Renzo Lavatori: L'Unigenito dal Padre – Gesù nel mistero di "figlio"; 3° ed., EDB 1999, pag. 257.

Ad esempio l'evangelista Luca afferma che Gesù cresceva in sapienza e in grazia davanti a Dio e agli uomini (Lc 2,52), mentre il Concilio Vaticano II insegna che il Figlio di Dio "ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con mente d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo"[34]. Cristo dunque possedeva quello che si definisce "scienza acquisita"[35]. Gesù non poteva conoscere tutto dello scibile umano, ma ignorava tante cose. L'ignoranza va intesa nel senso normale della nescienza, ovvero della non conoscenza – e non dell'errore – che caratterizza ogni scienza sperimentale umana, la quale è per se stessa limitata e, per sua stessa costituzione, non può abbracciare in un solo intuito tutto il sapere. Tuttavia proprio a causa dell'unione ipostatica Gesù aveva la "scienza infusa", ma non nel senso della onniscienza, come si potrebbe sulle prime supporre, o della conoscenza angelica, ma come scienza particolare superiore in ordine alla missione che aveva da svolgere. Essa risponde al carisma profetico di cui Cristo era rivestito in modo unico. Ciò gli consentiva di penetrare in modo straordinario nei cuori delle persone, di cogliere il piano di Dio senza equivoci, di capire il senso delle Scritture e del mistero stesso di Dio. Questa conoscenza non è espressione di forze miracolistiche o altro, ma è tutta orientata verso il compimento dell'opera redentrice che risponde al piano del Padre, dunque la si può definire anche un conoscenza "funzionale", che non conosce ciò che non è necessario al piano salvifico del Padre, come la data in cui verrà l'"ultima ora" (Mc 13,32; Mt 24,36). Questa nescienza appartiene allo stato filiale e umano di Gesù, in quanto Egli dipende dalla volontà paterna e si affida pienamente alla sua sapienza. Proprio in questo ambito infine si può intendere in che modo Cristo possedesse la scienza beatifica, la visione gloriosa e intuitiva di Dio, ovvero specificando che Cristo ha avuto coscienza di essere il Figlio di Dio e ha vissuto con il Padre momenti di comunione intensissima, in forza dell'unione sostanziale con il Verbo e della sua condizione filiale, le quali gli hanno consentito una conoscenza unica e superiore di Dio. La conoscenza di Dio da parte di Cristo è perciò diversa da quella degli altri uomini: Cristo non è un uomo di fronte a Dio, ma è il Figlio di Dio, mediante la persona divina Egli è inserito all'interno della vita trinitaria come Figlio e in tal modo conosce Dio come Padre e come Spirito Santo. Tale conoscenza dunque non è la visione celeste dei beati in paradiso. Proprio questa sua conoscenza unica del Padre gli permette di essere il primo e unico mediatore tra Dio e gli uomini.

Ancora oggi il cuore e la base della cristologia è quanto è stato elaborato e chiarificato durante i primi concili ecumenici e i vari tentavi di costruire delle cristologie coerenti e alternative a quanto sopra riportato si sono dimostrati fallimentari.

---

[34] Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, 22.

[35] F. Ocariz - L.F. Mateo Seco - J.A. Riestra: II mistero di Cristo - Manuale di Cristologia; Apollinare Studi 2000, pag. 159-161.