



Roberto Repole

Dicastero per la Dottrina della Fede, Vatican | Vescovo di Susa e Arcivescovo di Torino
e-mail: repole.roberto.to@gmail.com

LA RICORRENZA DI NICEA COME OCCASIONE PER UNA RIVISITAZIONE CRISTOLOGICA. RILETTURA DEL MISTERO DI CRISTO NELLA PROSPETTIVA DEL DONO

Riassunto

L'articolo affronta il tema del dono come chiave di lettura della persona e dell'opera di Gesù Cristo e come chiave di lettura della vita intertrinitaria. La categoria del dono, per di più sovrabbondante, è presente sia nelle parabole di Gesù (della perla, del tesoro nascosto nel campo) sia nelle sue azioni come il perdono dei peccatori, le guarigioni, le risurrezioni. Il dono più grande e generoso di Gesù è stata la sua morte e risurrezione. Tuttavia, è importante ricordare che “Dio ha dato il suo Figlio”, lo ha fatto dono per la nostra salvezza. La categoria del dono è presente anche nel grembo della Trinità, in cui il Padre dà vita al Figlio, facendosi in lui dono per noi.

Parole chiave: ecclesiologia, Nizza 325, dono, cristologia, sinodalità

Abstract

THE ANNIVERSARY OF NICAEA AS AN OCCASION FOR A CHRISTOLOGICAL REINTERPRETATION. REREADING THE MYSTERY OF CHRIST IN THE PERSPECTIVE OF THE GIFT

The article addresses the theme of gift as a key to understanding the person and work of Jesus Christ and as a key to understanding the life of the Trinity. The category of gift, which is moreover superabundant, is present both in Jesus' parables (about the pearl, about the treasure

hidden in the field) and in his deeds, such as forgiveness of sinners, healings and resurrections. Jesus' greatest and most generous gift was his death and resurrection. However, it is important to remember that it was "God who gave His Son", who made Him the gift for our salvation. The category of gift is also present in the womb of the Trinity, in which the Father gives life to the Son, making him a gift to us and in him himself.

Keywords: ecclesiology, Nice 325, gift, Christology, synodality

Streszczenie

ROCZNICA NICEI JAKO OKAZJA DO REINTERPRETACJI CHRYSOLOGICZNEJ. ODCZYTANIE TAJEMNICY CHRYSYSTUSA W PERSPEKTYWIE DARU

Artykuł podejmuje temat daru jako klucza do zrozumienia osoby i dzieła Jezusa Chrystusa oraz jako klucza do zrozumienia życia Trójcy Świętej. Kategoria daru, co więcej nadobfitego, jest obecna zarówno w przypowieściach Jezusa (o perle, o skarbie ukrytym na roli), jak i w Jego czynach, takich jak przebaczenie grzesznikom, uzdrowienia i wskrzeszenia. Największym i najhojniejszym darem Jezusa była Jego śmierć i zmartwychwstanie. Należy jednak pamiętać, że to „Bóg dał swojego Syna”, uczynił Go darem dla naszego zbawienia. Kategoria daru jest również obecna w łonie Trójcy Świętej, w którym Ojciec daje życie Synowi, czyniąc Go darem dla nas a w Nim siebie.

Słowa kluczowe: eklezjologia, Nicea 325, dar, chrystologia, synodalność

Introduzione

Il 1700° anniversario del concilio di Nicea rappresenta un'occasione per una pausa di riflessione, che può toccare diversi temi centrali nella vita della Chiesa.

Quello più immediato, nel contesto attuale, è certamente dato dalla sinodalità. Lo strumento adottato per risolvere la questione cristologico-teologica è stato infatti la convocazione di un Concilio. Ciò non è indifferente per l'autocoscienza della Chiesa e può continuare a illuminare il suo presente, nel momento in cui si è appena concluso un sinodo sulla sinodalità della Chiesa.

Peraltro, la ricorrenza di Nicea potrebbe, proprio a partire da qui, rappresentare un'occasione per un altro tipo di indagine e di riflessione, quella storica. Che tipo di concilio è stato quello di Nicea? È omologabile ad altri concili della storia? Basta sapere che la Chiesa ha sempre fatto dei sinodi e dei concili per dedurne che essa è sinodale, nel senso che oggi siamo propensi a dare a questo aggettivo?

Un altro tema potrebbe poi essere il rapporto tra teologia e cultura. Nicea ha fatto ricorso ad un linguaggio filosofico ed extra-biblico per rispondere alle provocazioni sollevate da Ario. È legittimo? Se sì, in che misura noi oggi siamo vincolati a quel linguaggio e fino

a che punto, facendo operazioni analoghe, potremmo assumere termini provenienti da altre culture, magari molto distanti da quella ellenistica?

C'è poi certamente un altro tema, a mio parere ancora più decisivo, che non riguarda tanto o soltanto l'ecclesiologia o il metodo della riflessione teologica, ma che concerne i contenuti stessi della cristologia e della teologia in senso stretto. A Nicea si sono prese le distanze dalla dottrina ariana, proclamando la consustanzialità del Figlio al Padre. Ciò ha permesso di richiamare che il Figlio è Dio come il Padre. Tuttavia ciò rappresenta solo un inizio di riflessione cristologico-teologica, che domanda di essere sviluppata. Non si dice infatti ancora nulla del "Chi" del Figlio, per usare l'espressione tipica dei Cappadoci.

Una tale domanda chiede di ritornare sempre di nuovo alla storia di Gesù e all'economia salvifica.

Ciò che qui si intende fare, prendendo ad occasione il diciassettesimo centenario di Nicea, è proprio questo, mostrando come sia possibile rileggere il mistero di Cristo nella prospettiva del dono. Nel farlo si farà tesoro di tutto ciò che la teologia può oggi beneficamente recepire della ricca speculazione sociologica e filosofica sul dono, dopo che quest'ultima è certamente stata sollecitata e innescata dalla stessa riflessione cristiana. Tale speculazione mette in evidenza come ci sia dono laddove si esce dal circolo economico del *do ut des*: laddove, dunque, c'è irruzione di qualcosa che non è dovuto, che è gratuito, libero e non finalizzato al pareggio. Il dono, tuttavia, non è per questo senza scopo: la sua finalità consiste nel creare o ricreare una reciprocità buona tra chi dona e chi riceve il dono, una reciprocità all'insegna della libertà, della fiducia, della gratuità, in cui chi dona ospita colui che riceve il dono e riceve, al contempo, di essere ospitato dal donatario. Non c'è infatti solo un'attività nel donare. C'è anche una passività: chi dona riceve l'accoglienza da parte del destinatario del dono¹.

1. Annuncio del Regno di Dio come offerta gratuita

Un tale dinamismo è chiaramente rintracciabile se si guarda al cuore dell'annuncio di Cristo.

In uno dei testi più significativi del Novecento teologico, *Introduzione al cristianesimo*, Joseph Ratzinger offre – in un *excursus* – sei strutture fondamentali del cristianesimo, riassumibili tutte in un unico trascendentale principio: l'amore². Il quarto dei sei principi è dato dalla "legge della sovrabbondanza"³. Nell'esplicitarlo, Ratzinger evidenzia come in Cristo appaia qualcosa che è davvero dono e non è pertanto circoscrivibile nei confini della "magra 'giustizia' dell'uomo". Infatti, Cristo "è davvero la giustizia di Dio che si spinge ben oltre la mera obbligatorietà, che non s'immiserisce in calcoli meschini, ma è invece veramente sovrabbondante, incarnando l'immensa generosità del suo amore, tramite la quale egli sopravanza infinitamente il fallimento dell'uomo"⁴.

1 Per una lettura ampia e articolata di quanto qui verrà sinteticamente offerto mi permetto di rimandare a Roberto Repole, *La Chiesa e il suo dono. La missione fra teo-logia ed ecclesiologia* (Brescia: Queriniana, 2019).

2 Joseph Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico* (Brescia: Queriniana, ¹¹1996), 217.

3 Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, 206–211.

4 Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, 209.

In Lui appare, infatti, qualcosa di imprevedibile per l'uomo, di "irrazionale", generoso, libero, non riconducibile ad alcun "perché": in Cristo si manifesta, cioè, qualcosa che ha a che fare davvero con uno degli aspetti fondamentali del dono, ed appare come qualcosa il cui Autore è, in definitiva, Dio stesso.

Si sa, infatti, come Gesù sia nella sua persona – nella sua parola come nella sua opera – il venire stesso del Regno di Dio in mezzo agli uomini⁵; non a caso, l'annuncio di questo Regno ha rappresentato il cuore di tutta la sua predicazione, e non a caso, dopo la Pasqua, l'oggetto dell'annuncio non sarà più il Regno bensì Cristo stesso, senza che ciò rappresenti un tradimento della missione di Gesù. Un Regno che, concernendo la signoria di Dio sul mondo e sugli uomini, viene presentato proprio con i tratti di una realtà che irrompe dal mondo di Dio, in maniera generosa e spezzando ogni schema di pareggio, di scambio, di freddo *do ut des*. Sia l'evangelista Marco (Mc 1,14 s.), sia l'evangelista Matteo (Mt 4,23) esprimono l'annuncio del Regno di Dio da parte di Gesù in termini di annuncio del vangelo. La signoria di Dio annunciata da Cristo e avente a che fare con la sua stessa persona ha dunque, in un modo assolutamente singolare, i "tratti del dono": esso avviene, in forza dell'amore generoso di Dio e in quanto tale è un autentico Vangelo per l'uomo. Nella sua cristologia Walter Kasper ha espresso in modo lucido e sintetico questo tratto del Regno annunciato e portato da Gesù, affermando che esso appare davvero come qualcosa di indeducibile per un'umanità che non può possedere e darsi da sé stessa la pace, la giustizia, la libertà e la vita⁶. Il Regno viene presentato come l'accadere imprevedibile di una realtà buona, salvifica per il mondo e per gli uomini e in questo senso la sua vicinanza è Vangelo e ha i tratti del dono, nella sua evidente "singolarità divina".

Il suo irrompere e avvenire ha poi i contorni di una pienezza traboccante. Sono soprattutto alcune parabole evangeliche a presentarcelo così. Due, in particolare, vanno in questo caso menzionate: la parabola del tesoro nel campo e quella della perla preziosa (Mt 13,44–46). Ma il tratto della sovrabbondanza contraddistingue, a ben vedere, altre importanti parabole con cui Gesù ha espresso l'avvenire e l'irrompere del Regno. Si pensi ad alcune parabole della crescita: quella del seminatore, in cui alla generosità della semina corrisponde la sovrabbondanza del frutto (Mc 4,8); quella del granello di senape che, seminato, diviene una pianta che fa rami così grandi che gli uccelli del cielo possono fare il nido alla sua ombra (Mc 4,30–32); quella del lievito che è capace di far fermentare una quantità smisurata di farina (Mt 13,33 // Lc 13,20–21)⁷. O si pensi alla parabola del padre misericordioso (Lc 15,11–32), nella quale il figlio – che ha dissipato tutti i suoi averi – ricorda il "pane in abbondanza" a disposizione dei salariati in casa del padre e nella quale l'accoglienza del

5 Confronta ad esempio, Giuseppe Segalla, *La cristologia del Nuovo Testamento* (Brescia: Paideia, 1985), 73 o quanto Penna evidenzia della "dimensione presenziale" del Regno: Romano Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi delle cristologie neotestamentarie. I. Gli inizi* (Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 1996), 107–113.

6 Walter Kasper, *Gesù il Cristo* (Brescia: Queriniana, 1992), 93–94.

7 Si tratta di un aspetto che viene notato in qualche modo anche da Dodd, nel capitolo che nel suo testo sulle parabole dedica alle parabole della crescita, nel quale egli vede il "fuoco" di tali racconti non tanto nel processo di crescita, quanto piuttosto nel compimento della mietitura, da rintracciare proprio nella venuta di Cristo: Charles Harold Dodd, *Le parabole del Regno* (Brescia: Paideia, 1976), 165–182.

padre è di una generosità traboccante (Lc 15,17–20 ss.); o si rammenti, infine, il debito spropositato condonato dal re al debitore disperato (Mt 18,23–35), così come il salario giornaliero dato per intero all'operaio dell'ultima ora (Mt 20,1–16)⁸. Sono tutte parabole con le quali Gesù dice l'irrompere del Regno e nelle quali è evidente che quanto accade ha il carattere della generosa sovrabbondanza.

Lo stesso si deve dire di alcuni racconti evangelici che esprimono, anch'essi, l'irrompere del Regno. Si pensi al primo segno compiuto da Gesù secondo la narrazione del quarto evangelista quando, nel corso di un banchetto nuziale a Cana, Gesù trasforma l'acqua in vino (Gv 2,1–12): anche in questo caso la venuta di Gesù si accompagna alla sovrabbondanza, dal momento che – stando al racconto evangelico, che narra del fatto che vengono riempite “fino all'orlo” (Gv 2,7) sei anfore di pietra, ciascuna delle quali conteneva circa cento litri (Gv 2,6) – vengono trasformati in vino cinquecento-settecento litri di acqua. “Tali particolari lasciano trasparire l'intenzione del racconto. Esso intende dire che il dono di Gesù è sovrabbondante. Qui non si limita, non si misura, non si lesina. Le grandi anfore di pietra sono riempite fino all'orlo”⁹; e il vino è, inoltre, di una qualità eccellente (Gv 2,8–10). Una identica considerazione va fatta a proposito di un altro segno miracoloso compiuto da Gesù, anch'esso espressione dell'avvenire del Regno: quello della moltiplicazione dei pani (Mc 6,22–44 e parr.), in cui non soltanto una immensa folla è stata sfamata, ma si è avanzata una misura sconsiderata di cibo, così come avviene nel banchetto della festa. Si può condividere perciò la conclusione di Lohfink: “Sovrabbondanza, ricchezza e lusso sontuoso, e non la parsimonia, la grettezza, la miseria e il bisogno, sono quindi i segni del tempo della salvezza. Perché ciò avviene? Perché anche Dio è vita straripante e perché il suo più grande desiderio è quello di far partecipare alla propria vita. Dio è smisurato nel suo amore. Non gratifica l'uomo in base alla misura del suo buon comportamento o dei suoi meriti”¹⁰. Ciò che Dio vuole è che gli uomini “abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza” (Gv 10,10).

Quanto Cristo ha portato nella sua stessa persona – nella sua parola, come nella sua prassi – ha dunque il carattere del dono che si può inoltre rintracciare nel fatto che Egli sia vissuto in stato di totale e perenne pro-esistenza; che lo abbia fatto avendo cura anzitutto del limite, delle mancanze e delle ferite di quanti incontrava; e nella pretesa di esprimere, nella sua stessa vita, la presenza e l'avvicinarsi di Dio.

Gesù ha, infatti, preteso che il suo agire fosse trasparenza dell'agire stesso di Dio nei confronti dell'umanità e la presenza di Dio si evidenzia nella prassi liberatrice di Gesù e nell'attenzione che Egli rivolge a quanti si trovano in stato di necessità, specie attraverso i suoi gesti miracolosi. Si tratta di un aspetto che vale la pena di evidenziare per mostrare come il dinamismo del dono contrassegni l'agire di Gesù. È vero che i miracoli di Gesù testimoniati dai Vangeli (tanto quelli sulle persone, quanto quelli sulla natura) esprimono l'irrompere di Dio e del suo Regno e parlano perciò la stessa lingua del suo annuncio

8 Gerhard Lohfink, *Gesù di Nazaret. Cosa volle-Chi fu* (Brescia: Queriniana, 2014), 289–290.

9 Lohfink, *Gesù di Nazaret*, 291.

10 Lohfink, *Gesù di Nazaret*, 295.

verbale¹¹. Ciò non toglie che per comprendere la qualità di questo Regno e, dunque, di Dio, sia indispensabile verificare di che tipo di miracoli si tratti. Ora, specie se confrontati con operazioni taumaturgiche o magiche di cui si ha testimonianza nell'antichità, è chiaro che nel caso dei miracoli di Gesù "si tratta sempre degli altri, mai di lui stesso. I suoi miracoli sono un puro atto di dedizione a persone bisognose"¹². Essi "scaturiscono dalle tristi situazioni che lo circondano, e sono l'inizio del nuovo mondo donato da Dio"¹³.

L'aspetto di dono gratuito che essi rappresentano viene rafforzato dalla considerazione che Gesù si è sempre rifiutato di usare i miracoli per accreditare sé stesso e la sua messianicità in una maniera autocentrata.

Allo stesso modo, il carattere di dono rintracciabile nell'agire di Gesù appare, nella sua singolarità, anche dal fatto che Egli non offra vicinanza, attenzione, cura e benevolenza in un modo generico, ma indirizzandosi alle persone, nella loro unicità; così come dal fatto che la compassione espressa nel suo agire salvifico si indirizzi ad un'umanità oppressa e la cui vita è stigmatizzata da dinamiche di ingiustizia. Alla luce di ciò si comprende come egli agisca in modo tale che il dono sia personalizzato e, perciò, plurale e rappresenti anche la possibilità di una novità di vita in quanto libera da una situazione di oppressione e di non-vita¹⁴.

Al fine di mettere in evidenza come tutta la prassi di Gesù possa essere sintetizzata all'insegna del dono, non si può trascurare di richiamare la sintesi del suo ministero che per la prima volta viene fatta ai pagani: quella, cioè, di Pietro a Cornelio (cfr. At 10,34-43). Come ha notato Stählin, "i vv. 37-41 contengono la più breve «vita di Gesù» del N.T."¹⁵. In questa presentazione della "vita di Gesù", il suo ministero viene sintetizzato richiamando la sua dimensione itinerante e, soprattutto, la sua opera benefattrice e di risanamento di quanti erano sotto il potere del diavolo: "passò beneficiando e risanando tutti coloro che stavano sotto il potere del diavolo" (At 10,38). Il verbo *euergetein*, "fare del bene", non è solo adatto a rendere comprensibile a dei greci la vicenda di Gesù, ma anche a riassumerne il ministero. Così come la precisazione apportata dalla liberazione di quanti erano asserviti al diavolo è adatta ad esprimere come questo suo ministero sia stato salvifico¹⁶.

Al contempo, la prassi di Gesù si segnala anche per l'atteggiamento assunto verso le categorie scartate in quanto macchiate dal peccato. Gesù non ha avuto nei confronti delle donne e degli uomini peccatori un atteggiamento di chiusura. Egli ha anzi espresso la certezza della vicinanza salvifica di Dio anche e soprattutto nel suo agire *per-donando*. Una sintesi di tutto il suo agire si può rintracciare, nei Vangeli, laddove rispetto al Battista che gli fa domandare (dalla prigione in cui si trova) se sia lui colui che deve venire (Lc 7,19/Mt 11,3),

11 Romano Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I. Gli inizi* (Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 1996), 66.

12 Lohfink, *Gesù di Nazaret*, 181-182. Lo stesso autore, poco oltre, afferma che il fatto che, a differenza dei Vangeli apocrifi, quelli canonici non abbiano raccontato miracoli in cui Gesù o gli apostoli aiutino se stessi "mostra che qui è stato conservato qualcosa di specificamente gesuanico".

13 Lohfink, *Gesù di Nazaret*, 183.

14 Jon Sobrino, *Gesù Cristo liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazareth* (Assisi: Cittadella, 1995), 158-161.

15 *Gli Atti degli apostoli. Commento di Gustav Stählin* (Brescia: Paideia, 1973), 277.

16 Jean-Noël Aletti, *Il Gesù di Luca* (Bologna: Dehoniane, 2012), 222-223.

Gesù risponde: “Andate e riferite a Giovanni ciò che avete visto e udito: i ciechi riacquistano la vista, gli zoppi camminano, i lebbrosi sono purificati, i sordi odono, i morti risuscitano, ai poveri è annunciata la buona notizia. E beato è colui che non trova in me motivo di scandalo!” (Lc 7,22–23). Per individuare la totalità dei poveri cui è annunciata la buona notizia, si deve tener però presente che gli *ptochoi* e i *tapeinoi* della tradizione evangelica non designano soltanto i poveri socialmente, bensì anche i peccatori¹⁷. Infatti Gesù si accompagna ai pubblicani e alle prostitute, di cui è considerato amico (Lc 7,34/Mt 11,19) e nei loro confronti la sua prassi, manifestante l’agire stesso di Dio, è prassi di per-dono. Un perdono che viene soprattutto manifestato nell’accoglienza che Gesù riserva al peccatore. Laddove il peccato ingenera separazione, socialmente e religiosamente espressa in una pratica di allontanamento, il perdono di Gesù opera ospitando il peccatore: reintegrandolo, dunque, in una comunione¹⁸.

Se, infine, ci si domanda che cosa muova Gesù al dono ed al per-dono, visibile ed esperibile nella prassi tenuta rispetto ai sofferenti, ai bisognosi e ai peccatori, ciò è da rinvenire nella compassione e nella misericordia.

Cogliere come alla base dell’azione di Gesù volta a beneficiare, a sanare i sofferenti e a perdonare i peccatori ci siano la compassione e la misericordia permette di riconoscere come nel suo dono, se va rintracciata un’attività non va disprezzata la dimensione di *passività*. Gesù dona in quanto si lascia toccare dalla sofferenza altrui¹⁹, così come dall’altrui peccato. Si potrebbe rendere un tale dinamismo anche nella maniera seguente: la compassione e la misericordia quale sfondo dell’azione donante e per-donante di Cristo esprime come l’agire di Gesù sia anzitutto e fondamentalmente un fare spazio all’altro, un riceverlo, un accoglierlo ed ospitarlo. La prassi con la quale Gesù dona attenzione, sollievo, salute, cura, perdono è prassi in cui si verifica la più profonda ed autentica accoglienza dell’altro, per quel che egli è.

In questo senso, appare davvero paradigmatica di tutto l’agire di Cristo, quale espressione dell’agire stesso di Dio, la nota parabola del “buon samaritano” (Lc 10,29–37)²⁰. La misericordia usata dal samaritano nei confronti dell’uomo malmenato, ferito ed abbandonato esprime in qualche modo tutto l’agire di Gesù verso i poveri, gli sconfitti, i sofferenti e i peccatori: un agire in cui l’offerta all’altro è un tutt’uno con il lasciarsi toccare dall’altro; una prassi in cui donare all’altro si riassume nel ricevere davvero l’altro; un dono in cui il farsi presente all’altro è quanto permette all’altro di essere realmente presente.

17 Romano Penna, *Il DNA del cristianesimo. L’identità cristiana allo stato nascente* (Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2004), 67.

18 Dopo aver notato che in Lc 15,2 l’accusa mossa a Gesù è di ricevere i peccatori e mangiare con loro, sempre Penna annota che “il condividere la loro mensa significa per lui non solo porsi sul piano dei reietti, ma soprattutto associarli indirettamente alla mensa escatologica della grazia, di cui egli stesso è il portatore”. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. I*, 84.

19 Istruttive, sul piano fenomenologico, le considerazioni di Roberto Mancini, “Dio nella misericordia. L’identità evangelica di amore, giustizia e verità”, *Filosofia e teologia* 29, 2 (2015): 212–225. L’unica precisazione che forse occorre fare concerne il fatto che lo sguardo di Dio, così come appare in Gesù, vede anche quella singolare fragilità data dal peccato dell’uomo.

20 Gérard Rossé, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico* (Roma: Città Nuova, 2006), 411.

2. Offerta della vita e ospitalità in Dio

È risaputo come non si possa raggiungere un Gesù a prescindere dalla fede della comunità apostolica che lo confessa e ne tramanda il racconto. Tutto quanto ci viene narrato di Lui è illuminato dalla Pasqua e dalla fede dei discepoli.

Ciò non significa che non ci sia consegnato nulla del modo in cui Gesù affrontò ed interpretò la sua propria morte: aspetto assai determinante da sondare, per comprendere se e in che misura il suo morire sia stato in profonda sintonia con il suo vivere e per verificare se e in che misura egli abbia attraversato la morte ritenendo di donare, così, la sua vita in favore di altri.

Quanto appare scontato è la consapevolezza maturata da Gesù di andare incontro ad una morte violenta. Alcuni suoi detti rivolti ai discepoli sembrano manifestare una tale coscienza, come il detto tramandato da Mc 8,35 o la parabola dei vignaioli omicidi, che arrivano ad uccidere il figlio (cfr. Mc 12,1–8).

Ciò non significa, tuttavia, che Gesù abbia esplicitamente ricercato la violenza e quella determinata morte che i racconti evangelici ci narrano come se si trattasse di un “valore in sé e per sé”²¹. Vale la pena di evidenziarlo, dal momento che troppe mal-comprensioni si sono sviluppate, nell’arco della vicenda cristiana sul piano teologico, su quello spirituale e – a partire da qui – anche sul piano culturale: interpretazioni distorte che tutt’oggi possono prestare il fianco a ingiusti preconcetti nei confronti del cristianesimo.

In particolare, è opportuno certamente chiarire come Gesù non interpreti la sua morte come se si trattasse di una pura fatalità storica o di evento profano, ma come inserita nella volontà divina: “essa cioè assume comunque una valenza religiosa – dice giustamente Penna –. Ciò risulta in particolare dalle tematiche (...) del profeta rifiutato (con i *loghia* situati a Nazaret e nel viaggio verso Gerusalemme), del figlio ucciso (nella parabola dei vignaioli omicidi), e del calice che si deve bere (nella risposta alla richiesta dei figli di Zebedeo)”²².

Questo non significa tuttavia che il volere di Dio sia direttamente e immediatamente la morte di Gesù né tanto meno quella morte ignominiosa e dolorosa. Proprio da tutto il racconto che Gesù fa di Dio e del Regno che sta apparendo in Lui si deve dedurre piuttosto che tale volere concerna la vita di tutti: a cominciare dai poveri, dai sofferenti e dai peccatori. È in questo orizzonte che va evidentemente inquadrato il senso da attribuire al *dei*, all’“è necessario”, con cui nei Sinottici viene presentata la morte di Gesù²³.

21 In modo molto puntuale osserva Léon-Dufour: “La morte non sembra essere stata da lui «voluta» e nemmeno «desiderata», però è guardata lucidamente come il cammino della fedeltà radicale”. Xavier Léon-Dufour, *Di fronte alla morte. Gesù e Paolo* (Leumann (TO): Elledici, 1982), 75.

22 Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. I*, 157.

23 Commentando il celebre e sintomatico passo di Lc 9,22, Rossé chiarifica bene il senso secondo cui intendere questa necessità. Dice: “Ritroviamo il verbo *dei* («deve», «è necessario») in bocca a Gesù (cfr. Lc 2,49) per esprimere il misterioso disegno del Padre al quale si sottomette. Non bisogna evidentemente capirlo come una fatalità che pesa sulla vita di Gesù, come se Dio, per soddisfare la sua sete di giustizia, esigesse la morte cruenta del proprio Figlio! Il «deve» si riferisce in primo luogo alla Scrittura (*Schriftsnotwendigkeit*). Dalla riflessione della Chiesa sull’AT, si comprende perché questa morte in croce – quindi sotto il segno della maledizione divina – non è in

Quanto cioè il Dio annunciato come presente in Lui, nella sua parola così come nella sua prassi, vuole è la vita e la salvezza di tutta l'umanità. Gesù legge, pertanto, la sua morte come realizzazione della volontà divina, in quanto volontà di offrire vita e salvezza a tutti gli uomini, che si sta realizzando attraverso la sua libera adesione; se, poi, la realizzazione di questa volontà richiederà di rimanere fedeli ai destinatari del dono, anche laddove essi rispondano con il rifiuto e la violenza, ciò non può significare che quanto era immediatamente e direttamente cercato fosse quel rifiuto, quella violenza e, dunque, quella uccisione²⁴. In tal senso, Gesù iscrive la sua morte nel dono di sé stesso a Dio, l'*Abbà*, e alla sua volontà di salvezza nei confronti di tutta l'umanità e, proprio per questo, nel dono totale di sé, fino all'estremo, a coloro cui il Padre desidera donare vita e salvezza. Il suo donarsi agli uomini è il modo stesso in cui egli si dona e corrisponde a Dio suo Padre²⁵.

Ciò lo si vede, in particolare, quando si esamini il contesto dell'ultima cena, nel quale Gesù interpreta la propria morte. Nei gesti e nelle parole che i vangeli ci consegnano appare chiaro che ciò a cui Egli aspira non è l'annullamento di sé, quale fine in sé e per sé e quasi che l'altro possa essere solo a condizione che Gesù non sia. L'aspirazione è, da parte di Gesù, di ritrovarsi insieme a coloro cui sta donando la vita; è permettere che la sua stessa vita si comunichi e si renda presente ad altri. Il dono della vita, in altri termini, ha come finalità di rendersi presente ad altri, affinché altri siano presenti a lui: se questo richiede quella morte violenta, ciò è in ragione della fedeltà di tale presenza verso altri, anche laddove altri oppone resistenza e rifiuto²⁶.

realtà una maledizione ma al contrario si trova sotto il volere di Dio, in quanto non sfugge dalle mani del Padre che sa tarre il massimo di bene da questa uccisione ingiustamente decisa dagli uomini. Il «deve» – conclude il noto esegeta – afferma la silenziosa presenza di Dio in una morte apparentemente assurda”. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, 328. Il commento di Maggioni al medesimo versetto è di aiuto a cogliere come il “deve” esprima il dono amorevole di Dio ad un'umanità ferita dalla contraddizione del peccato. Dice infatti Maggioni: “Gesù è il Figlio dell'uomo che *deve* molto soffrire. La sua passione non è qualche cosa che giunge per caso, un purtroppo inevitabile e che quindi è giocoforza da accettare. E' invece una precisa volontà di Dio. Sembra di poter dire che la via della Croce è la strada obbligata di Dio, allorché Egli decide di lasciarsi coinvolgere nella storia umana e di visibilizzarsi in essa. Il Crocifisso è il modo in cui l'amore, nella nostra storia piena di contraddizione e nella quale l'amore è rifiutato, riesce a manifestarsi nella sua forza e nella sua generosità. Tutto questo è contenuto in quel *deve* che va inteso nel suo senso più forte”. Maggioni, *Il racconto di Luca*, 183.

- 24 Appare del tutto condivisibile e conforme a quanto ci viene consegnato dalla Scrittura, pertanto, quel che Coda evidenzia della necessità che Gesù giunga fino a quella specifica morte cui si sottoporrà: “Gesù esprime più volte, in particolare, la convinzione che l'adesione alla volontà di Dio, nell'instaurazione del suo Regno tra gli uomini, comporta appunto il prezzo della fedeltà spinta sino alla morte (cfr. Gv 10,17–18). «E' necessario (*dei*) che così avvenga» – egli afferma, richiamando il *passivum divinum* dell'AT –: necessità che significa, nell'ottica teologica della rivelazione, non già l'incombere d'un impersonale fato, bensì l'attuarsi infallibile, da parte di Dio, del disegno di salvezza gratuitamente predisposto dall'*Abbà* e ora realizzato grazie alla libera adesione ad esso del Figlio”. Piero Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia* (Roma: Città Nuova, 2011), 264. Una esegesi altrettanto fedele ai testi
- 25 Occorre vedere, in tal senso, la portata del fatto che per Gesù essere ed essere inviato dal Padre sono un tutt'uno, come aveva già rilevato Ratzinger e come, più di recente, ha richiamato Bordoni: Marcello Bordoni, “L'annuncio di Gesù Cristo, unico salvatore e redentore e la missione dei credenti in un contesto di pluralismo culturale e religioso”, *Lateranum* 69 (2003): 479–501, 493–495.
- 26 In questo aspetto c'è tutta la vicinanza ad un pensiero che, con grande maestria e originalità, il padre Lafont ha portato avanti e che egli stesso ha sostenuto fare da sottofondo a tutto il suo pensiero, quello concernente il “sacrificio di comunione” (si veda Ghislain Lafont, *Eucaristia, il pasto e la parola. Grandezza e forza dei*

È vero che il Nuovo Testamento ci consegna diverse categorie soteriologiche con le quali si interpreta la Pasqua e, soprattutto, la passione e la morte in croce di Gesù: da sacrificio a riscatto, da redenzione a espiazione, da illuminazione a divinizzazione. Si può tuttavia condividere il pensiero di Sesboué, per il quale esse sono sintetizzabili proprio nella categoria paolina di dono, che instaura e ripristina una reciprocità buona, pur asimmetrica, tra Dio e uomo. Essendo Dio, il Figlio dona la vita all'uomo fino a morire; e in quanto uomo dona sé stesso a Dio, fino a morire²⁷.

Nella prospettiva che qui attira la nostra attenzione, la resurrezione di Gesù – in tutta la ricchezza di particolari e significati con i quali i testi scritturistici ce la tramandano – rappresenta uno squarcio aperto sul primo fondamentale *effetto del dono*.

Come osserva opportunamente Penna, proclamare la resurrezione di Gesù significa dire anzitutto qualcosa che lo riguarda individualmente: ovvero che la sua storia terrena ha avuto un seguito oltre la morte, come minimo «in quanto egli in quanto uomo ha ripreso ad esistere, e non solo spiritualmente con l'anima ma anche con una nuova dimensione corporea (...)». La cosa straordinaria è che un uomo come tutti gli altri, appunto Gesù di Nazaret, è ormai stabilmente presso Dio²⁸. Il minimo cioè che si possa dire è che con la resurrezione quel corpo pienamente donato sulla croce, nel quale è apparso ciò che rappresenta il fondamento, il Figlio rivolto al Padre, viene restaurato: in una novità, però, che dice quale sia l'effetto dell'auto-donazione di Gesù. La novità è che, anche quanto alla sua umanità “corporea”, Gesù di Nazaret è diventato pienamente Figlio²⁹. L'effetto del

simboli (Torino: Elledici, 2002), 136, nota 7); e, insieme, un tratto di distinzione che, probabilmente, è necessario esplicitare. Il punto di convergenza assoluto è offerto dall'interpretazione della morte di Gesù attraverso l'idea che quanto instaura e ciò a cui essa è finalizzata è la comunione. Questa interpretazione si accompagna a quanto viene letto anche sul piano antropologico: ciò cui l'uomo mira è, evidentemente, la comunione con l'altro. Quanto mi pare possa ancora essere oggetto di riflessione è l'idea che, pur dovendo partire dalla singolarità di Gesù e dal processo di spiritualizzazione che in lui avverrebbe rispetto ai sacrifici veterotestamentari, ciò implicherebbe un sacrificio nel senso dell'interruzione di sé, affinché la comunione con l'altro si realizzi (si veda, ad es. Ghislain Lafont, *Dio, il tempo e l'essere* (Casale Monferrato: (AL), Piemme, 1992), 151–155: laddove mostra appunto la singolarità del sacrificio di Gesù sulla croce e, insieme, il fatto che anche nel caso in cui non ci fosse stato il peccato, per la sola dimensione di finitudine, si sarebbe avuto a che fare con un sacrificio di comunione). Questo avrebbe un corrispettivo, a livello antropologico (cfr., ad es., Ghislain Lafont, *Que nous est-il permis d'espérer?* (Paris: Cerf, 2009), 251–254): veniamo interrotti dalla parola dell'altro; e c'è necessità del sacrificio di sé per entrare in comunione con l'altro. Mi pare che in Gesù quanto viene espresso con il termine sacrificio sia, in realtà, il dono confidente di sé al Padre (e dunque agli altri) fino all'estremo, ovvero il rendersi realmente e totalmente presente ad altri e non tanto l'interrompersi. Quanto Gesù realizza è, cioè, il rendersi presente in un dono che coincide con la vita stessa all'Altro e agli altri. La differenza, per quanto si tratti di sfumatura, potrebbe aiutare a non cadere nell'equivoco per cui la comunione, a tutti i livelli, debba richiedere il “venir meno”, per così dire, di uno dei soggetti in gioco, mentre ciò che qui si vuole evidenziare è piuttosto che essa richiede un “essere presente all'altro” nel mantenimento della presenza anche nel caso del rifiuto, e mantenendo sempre l'“altro” quale “altro”. Una ricostruzione del pensiero assai significativo e stimolante di Lafont è offerta da Nicola Gardusi, *Tragedia e dramma: il sacrificio come forma della vita. La proposta di Ghislain Lafont* (Assisi: Cittadella, 2011).

27 Bernard Sesboué, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza – I* (Cinisello Balsamo (MI): Paoline, 1991), 120–122.

28 Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. I.*, 221–222.

29 Vanno richiamate qui le osservazioni puntuali di Balthasar: “E se la suprema obbedienza del Figlio comportava che egli si lasciasse risuscitare dal Padre, il compimento di questa obbedienza implica pure che egli si lasci «dare» dal Padre «di aver la vita in se stesso» (Gv 5,26), che si lasci anzi rivestire con tutte le insegne della

dono è racchiuso nell'*ospitalità*, per sempre e in Dio, di ciò che è *altro* da Dio: anzitutto quella concreta umanità di Gesù. La resurrezione dice, in altri termini, che il primo effetto del dono, che si è rivelato in tutta la vita di Gesù e massimamente nella consegna di Gesù nel suo corpo sulla croce, è l'accoglienza nella vita stessa di Dio dell'umanità corporea di Gesù stesso. Qui si manifesta che il dono si riassume nel fare spazio all'altro, nel concedere ospitalità all'altro. Anzitutto quell'altro rappresentato dall'umanità corporea di Gesù. Attraverso il dono del suo corpo, quel suo corpo viene ad essere, per sempre e completamente ripieno di vita, il corpo del Figlio³⁰.

3. Uno squarcio su Dio

Sin dal Nuovo Testamento tutta l'economia salvifica, che culmina nel dono dello Spirito in cui è risuscitato Gesù da parte sua ai discepoli, affinché anche noi veniamo a trovare spazio ospitale in Cristo risorto e dunque in Dio, viene letta come dono del Figlio da parte del Padre.

Il testo più sintetico in cui viene riassunta tutta la vicenda e l'attività di Gesù è giovanneo. Nel contesto del dialogo con Nicodemo, in connessione proprio con l'idea che il Figlio sia stato inviato nel mondo, Giovanni intende sintetizzare tutta quanta l'opera salvifica compiuta in Gesù: non fermandosi, dunque, ad esprimere quel particolare momento, sia pur apicale, rappresentato dalla croce di Cristo. Nella celebre espressione, Gesù afferma che "Dio infatti ha tanto amato il mondo da *dare* il Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non vada perduto, ma abbia la vita eterna. Dio, infatti, non ha mandato il Figlio nel mondo per condannare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui" (Gv 3,16–17). Il verbo che in questo caso viene impiegato è *didomi*, dare. Secondo il commento autorevole di Léon-Dufour, "con questo verbo viene messo in rilievo propriamente l'aspetto di "dono", un dono in cui si ricapitola (il verbo *edoken* è all'oristo indicativo complessivo) tutta intera la missione del Figlio nel mondo. Di fatto nel versetto seguente, il verbo parallelo "inviare" non allude direttamente alla sua passione, ma piuttosto a tutta l'opera del Figlio

sovranità propria di Dio, a prescindere dal fatto che queste insegne gli appartengano già «prima che il mondo fosse» (Gv 17,5; Fil 2,6). Ogni trattazione cristologica deve prendere molto sul serio il fatto che Gesù *divenga* quello che già è (...). Dio è sufficientemente divino per divenire in un senso vero e non solo apparente, attraverso l'incarnazione, la morte e la resurrezione ciò che egli è già da sempre in quanto Dio". Hans Urs von Balthasar, *Teologia dei tre giorni* (Brescia: Queriniana, 42000), 184–185. Dal canto suo Ladaria richiama con forza come l'effetto dell'incarnazione implichi che l'eterno Figlio divenga Figlio anche in quanto uomo. Dice: "Abbiamo visto che il Nuovo Testamento parla della resurrezione in termini di generazione. Dato che la vita umana ha delle ripercussioni nella vita intratrinitaria o, diversamente detto, che l'assunzione della natura umana del Figlio è irrevocabile, la piena incorporazione di Cristo anche nella sua umanità nella vita divina diventa necessaria. Soltanto se è Figlio di Dio in pienezza anche in quanto uomo, può essere il Figlio realmente". Luis F. Ladaria, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità* (San Paolo: Cinisello Balsamo (MI), 2012), 119. Confronta anche le intense e illuminanti osservazioni di Durrwell sulla generazione del Figlio in questo mondo: François-Xavier Durrwell, *Il Padre. Dio nel suo mistero* (Roma: Città Nuova, 1995), 56–68.

30 Kasper sintetizza in modo particolarmente apprezzabile, specie nell'orizzonte del presente discorso, la resurrezione di Gesù dicendo: "Risurrezione significa che l'obbedienza di Gesù arriva a Dio e Dio l'accoglie, in quanto accoglie presso di sé Gesù". Kasper, *Gesù il Cristo*, 205.

nel suo insieme. Secondo l'angolazione giovannea, e anche qui, Gesù è eminentemente il Rivelatore del Padre, è Colui la cui parola risveglia l'uomo alla comunicazione divina"³¹.

Ciò rappresenta uno squarcio che si apre sull'immanenza stessa di Dio. Sono molte le riflessioni che si potrebbero fare a tal proposito. Per dovere di sintesi – e avviandomi alla conclusione – mi limito ad una, che mi pare particolarmente significativa per il dibattito teologico di questo ultimo secolo e per l'annuncio di Dio nel mondo di oggi.

La missione del Figlio ci permette di risalire all'eterna processione del Figlio dal Padre. Il dono totale di sé stesso agli uomini che lo rivela quale dono del Padre all'umanità ci consente di leggere il Figlio stesso come eternamente proveniente dal Padre, che lo genera, non donando qualcosa, ma donando totalmente sé stesso. Come interpretare tuttavia questo dono originario? Alcuni autorevoli teologi del Novecento, quali Balthasar e Bulgakov, hanno letto questa donazione come kenosi, spoliazione e sacrificio del Padre. Perché il Figlio sia occorrerebbe il ritrarsi del Padre.

A parte il fatto che è problematico applicare il linguaggio della kenosi all'immanenza di Dio (dal momento che essa ha a che fare con il nostro peccato), a me pare che questa lettura sia troppo figlia di una logica sacrificale che si proietta in Dio stesso e che vede le relazioni intra-trinitarie in termini alla fine concorrenziali: quasi che perché l'altro sia ci debba essere un venir meno dell'uno.

Il percorso fatto mi pare che ci abiliti ad un'altra possibilità. Il Padre genera il Figlio non ritraendosi, ma facendosi presente. È il donarsi e il rendersi totalmente presente all'altro, da parte del Padre, che genera il Figlio. Come dicevano alcuni padri nell'antichità in Dio non c'è invidia: dunque non c'è concorrenza, competizione. Il Padre dunque non genera ritirandosi per fare spazio al Figlio, ma donandosi e rendendosi pienamente presente nel Figlio.

Ciò potrebbe apparire come questione per specialisti. In realtà ha un grandissimo peso per il modo in cui annunciamo oggi Dio e per il modo stesso in cui siamo chiamati a testimoniare.

Una delle paure più grandi che ha segnato il tempo moderno è stata e continua ad essere, infatti, quella che l'avanzare di Dio nel mondo significhi *ipso facto* una mortificazione dell'uomo. Per questo sembra che tutto un dinamismo culturale, in Occidente almeno, porti a considerare che solo un distanziarsi dalla trascendenza e da Dio offra possibilità di autentico progresso umano. E' ciò che è implicitamente sotteso a molta della cultura contemporanea.

Vedere che il dono originario, quello eterno in Dio stesso, avviene per un rendersi presente e non per un sottrarsi del Padre che genera il Figlio, ci assicura che più Dio si fa presente e vicino a noi, più noi uomini possiamo essere noi stessi, realmente autonomi e liberi.

Questo diviene criterio per discernere il nostro modo di testimoniare il Dio di Gesù Cristo. È il nostro renderci presente in modo gratuito e libero all'altro, ospitandolo in noi e chiedendo di essere ospitati in lui ciò che testimonia, nella trama della nostra vita, il Dio apparso e comunicatosi in Cristo.

31 Xavier Léon-Dufour, *Letture dell'evangelo secondo Giovanni. I (capitoli 1-4)* (Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 1990), 412.

Conclusioni

L'anniversario del concilio di Nicea ci invita a ritornare alla persona di Gesù Cristo; concretamente rileggere il mistero di Cristo nella prospettiva del dono. Vediamo, che tutta la vita del Signore si sintetizza in una frase: “passò beneficiando e risanando tutti coloro che stavano sotto il potere del diavolo” (At 10,38). Ancora di più il donarsi di Gesù si vede nella sua morte e risurrezione. L'ultimo passo e l'immanenza stessa di Dio, la generazione del Figlio da parte del Padre. Dio Padre non si fa assente in questo modo, al contrario: Dio si fa presente e vicino a noi, più noi uomini possiamo essere noi stessi, realmente autonomi e liberi.

Dio che si è fatto dono per noi ci permette di uscire dal circolo economico del *do ut des* e fa possibile creare o ricreare una reciprocità tra chi dona e chi riceve il dono, una reciprocità all'insegna della libertà, della fiducia, della gratuità, in cui chi dona ospita colui che riceve il dono e riceve, al contempo, di essere ospitato dal donatario. Non c'è infatti solo un'attività nel donare. C'è anche una passività: chi dona riceve l'accoglienza da parte del destinatario del dono.

Bibliografia

- Aletti, Jean-Noël. *Il Gesù di Luca*. Bologna: Dehoniane, 2012.
- Balthasar, Hans Urs von. *Teologia dei tre giorni*. Brescia: Queriniana, 4^a2000.
- Bordoni, Marcello. “L'annuncio di Gesù Cristo, unico salvatore e redentore e la missione dei credenti in un contesto di pluralismo culturale e religioso”. *Lateranum* 69 (2003): 479–501, 493–495.
- Coda, Piero. *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*. Roma: Città Nuova, 2011.
- Dodd, Charles Harold. *Le parabole del Regno*. Brescia: Paideia, 3^a1976.
- Durrwell, François-Xavier. *Il Padre. Dio nel suo mistero*. Roma: Città Nuova, 1995.
- Gardusi, Nicola. *Tragedia e dramma: il sacrificio come forma della vita. La proposta di Ghislain Lafont*. Assisi: Cittadella, 2011.
- Gli Atti degli apostoli. Commento di Gustav Stählin*. Brescia: Paideia, 1973.
- Kasper, Walter. *Gesù il Cristo*. Brescia: Queriniana, 7^a1992.
- Ladaria, Luis F. *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*. San Paolo: Cinisello Balsamo (MI), 2012.
- Lafont, Ghislain. *Dio, il tempo e l'essere*. Casale Monferrato: (AL), Piemme, 1992.
- Lafont, Ghislain. *Eucaristia, il pasto e la parola. Grandezza e forza dei simboli*. Torino: Elledici, 2002.
- Lafont, Ghislain. *Que nous est-il permis d'espérer?*. Paris: Cerf, 2009.
- Léon-Dufour, Xavier. *Di fronte alla morte. Gesù e Paolo*. Leumann (TO): Elledici, 1982.
- Léon-Dufour, Xavier. *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni. I (capitoli 1–4)*. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 1990.

- Lohfink, Gerhard. *Gesù di Nazaret. Cosa volle-Chi fu*. Brescia: Queriniana, 2014.
- Mancini, Roberto. “Dio nella misericordia. L’identità evangelica di amore, giustizia e verità”. *Filosofia e teologia* 29, 2 (2015): 212–225.
- Penna, Romano, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I. Gli inizi*. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 1996.
- Penna, Romano. *Il DNA del cristianesimo. L’identità cristiana allo stato nascente*. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2004.
- Ratzinger, Joseph. *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*. Brescia: Queriniana, ¹¹1996.
- Repole, Roberto. *La Chiesa e il suo dono. La missione fra teo-logia ed ecclesiologia*. Brescia: Queriniana, 2019.
- Rossé, Gérard. *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*. Roma: Città Nuova, ⁴2006.
- Segalla, Giuseppe. *La cristologia del Nuovo*. Brescia: Paideia, 1985.
- Sesboüé, Bernard. *Gesù Cristo l’unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza – I* (Cinisello Balsamo (MI): Paoline, 1991), 120–122.
- Sobrino, Jon. *Gesù Cristo liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazareth*. Assisi: Cittadella, 1995.

Cytowanie chicagowskie:

- Repole, Roberto. „La ricorrenza di Nicea come occasione per una rivisitazione cristologica. Rilettura del mistero di Cristo nella prospettiva del dono”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 32 (2025): 153–166. DOI: 10.18276/skk.2025.32-08.

Cytowanie oksfordzkie:

- Repole R., *La ricorrenza di Nicea come occasione per una rivisitazione cristologica. Rilettura del mistero di Cristo nella prospettiva del dono*, „*Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*” 32 (2025), s. 153–166. DOI: 10.18276/skk.2025.32-08.