De Christo mediatore

«De quo mediatore longum est
ut quanta dignum est tanta dicantur,
quamvis ab homine dici digne non possint»
(Agostino, *Enchiridion*, 10, 34)

Introduzione

La questione della mediazione acquista il suo più forte rilievo e la sua credibile affidabilità solo quando all'uomo si palesa che c'è un solo Dio. È già stata fornita la dimostrazione del fatto che, se Dio c'è, non può essere che uno e che il politeismo è irrazionale.[1] In verità, al di fuori del Dio unico della Rivelazione ebraico-cristiana e del «Dio ignoto» dei pagani, tutti gli uomini di tutti i luoghi e di tutte le epoche hanno fatto diretta e documentata esperienza di contatto con una varietà di entità e presenze intermedie. Che queste venissero chiamate "dèi" poco importa. Ognuno poteva riferirsi liberamente ad ognuna di esse e il pluralismo dei riferimenti era considerato un fatto ordinario. Il Pantheon romano è un monumento a questa multiformità riconosciuta dal potere politico quale fattore da includere necessariamente in vista di un dominio allargato e non questionabile a partire dai troppo ristretti confini dei territori e delle appartenenze religiosi. L'inserzione di Gesù Cristo nel Pantheon allora non riuscì. Ma i tentativi non si sono esauriti e noi assistiamo oggi, in società cosiddette "avanzate", che hanno smarrito l'evidenza esistenziale e intellettuale del fatto che c'è un solo Dio, a rinnovati sforzi, anche ideologicamente supportati, di ricostruire una nicchia nella quale collocare la storia, la persona, il mistero e la realtà di Gesù Cristo. Il nesso tra la sparizione, tendenziale o consumata, dell'evidenza dell'unico Dio in occidente e la ricaduta in braccio alle divinità intermedie, agli spiriti e ai demòni, lo si può constatare nell'impresa concepita e messa in atto di eliminare il popolo ebraico dalla faccia della terra e quindi dalla storia dell'umanità. Jean-Marie Lustiger ha fatto notare[2] il significato spirituale di una simile intrapresa. Israele è nella storia dell'umanità il documento vivente della relazione di Dio con gli uomini (Alleanza). La cancellazione del popolo ebraico non poté essere neppure immaginata se non all'interno di una

---

[1] RICCARDO DA SAN VITTORE, *De trinitate*, I, 17; TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, d 2 a 1; *De potentia*, q 3 a 6; *Summa theologica*, I q 11 a 3. Cf. MOSE BEN MAIMON, *Führer der Unschlüssigen*, I, 75; II, 1, tr. ted., Hamburg 1972.

[2] J.-M. LUSTIGER, *Le choix de Dieu*, Paris 1987, 88 passim.

decisione di ateismo radicale.[3] A questo primo passo ne avrebbero fatto seguito altri due: la distruzione del cristianesimo e la riaffermazione delirante delle divinità antico germaniche. Non è certo un caso che uno dei più inossidabili teorici della riaffermazione della religione nella quale l'ebraismo e il cristianesimo vengono ad occupare un posto del tutto marginale e vengono presentati come fattori di impedimento al recupero del sacro primordiale, sia stato entusiasmato dal progetto nazista proprio per il suo versante religioso.[4]

La shoa ha dimostrato in maniera drammatica agli occhi dei cristiani quanto i nostri destini siano comuni a quelli di coloro che sono portatori della fede ebraica.

Se questa è stata la modalità del penultimo tentativo[5] di far fuori il Dio unico e l'unico Mediatore, il primo tentativo, nella sostanza non fu dissimile. È sufficiente leggere la Lettera agli Ebrei per rendersi conto di come un modo elegante per vanificare il realismo della mediazione resasi presente in Gesù Cristo fu proprio quello di classificarlo entro il pluralismo dei modi e delle forme della supposta o reale autopartecipazione di Dio. [6] Il parallelismo tra questo riduzionismo antico e quello odierno è lampante. È sotto gli occhi di tutti i sociologi il fatto che i larghi strati di popolazione che si sono allontanati dalla fede cristiana si stiano rapidissimamente consegnando a culti alternativi tra i quali le presenze "angeliche", gli "spiriti guida", etc. giocano un ruolo notevole.[7] Si tratta di una ricaduta aggravata nella pluriformità dei presunti mediatori da parte di uomini che sono di nuovo e in forme più acute di quelle antiche ed extracristiane «aperti ad ogni spirito» (1Gv).

Se è irrazionale negare l'esistenza di Dio ed è irrazionale ammettere una pluralità di entità divine, è altrettanto contrario alla sana ragione l'immaginazione di una varietà di mediatori. Il persistere della varietà

---

[3] La ricercatrice Julie Seltzer Mandel ha pubblicato nel Rutgers Journal of Law and Religion dei documenti tratti dall'archivio del Gen. W.J. Donovan e raccolti dall'OSS (Office of Strategic Services), nei quali si dimostra palesemente il progetto hitleriano di eleiminazione non solo dell'ebraismo, ma anche del cristianesimo, già dagli anni della sua ascesa al potere. Vedi sito www.lawandreligion.com La pubblicazione di questi documenti va sotto la denominazione di "Nuremberg Project".

[4] Ci riferiamo al grande studioso delle religioni Mircea Eliade. Quel che qui è in questione non è tanto l'episodio di adesione politica alla Guardia di Ferro e quindi al nazismo tedesco, quanto l'opzione ideologica teorizzata che l'ha guidato ad architettare tutta la sua produzione come una dimostrazione di una tesi unica: la non originalità e originarietà della rivelazione ebraico – cristiana, la negazione dell'esistenza della rivelazione in senso proprio e l'affermazione del "sacro" e del "religioso" come alternativo al cristianesimo e all'ebraismo. Sulla linea della critica "politica" si muove lo studio di D. DUBUISSON, *Mythologies du XX siècle*, Lille 1993, non pervenendo per ciò stesso ad una chiarezza di giudizio sulle premesse del sistema nel suo complesso. Dubuisson taccia Eliade non solo di antisemitismo, ma anche di neopaganesimo, irrazionalismo e immoralismo.

[5] Dico „penultimo" perché, se il disegno politico di Hitler è considerato oggi folle dalla maggior parte, la sua idea "religiosa" trova dei validi prosecutori nei negozianti internazionali di religiosità alternative.

[6] Tutta la prima parte della Lettera è volta a smontare la supposizione che Gesù fosse un angelo inviato da Dio.

[7] Lustiger nel suo volume *La promesse* (Paris 2003) accenna al fatto che una così rapida ricaduta all'indietro cui assistiamo nelle società occidentali può essere spiegata solo da una mancanza di radicamento non solo nella fede cristiana, ma anche nel portato anticotestamentario nel quale l'unicità di Dio è centrale.

denuncia una mediazione non perfetta o una fase preparatoria all'unica e vera mediazione.

Il Dio unico può dar parte a sé o tramite altri, o mediante se stesso. La partecipazione di sé mediante altri può essere solo una partecipazione di "qualcosa" di sé, ma non della pienezza. E dato che in ogni aspetto della realtà di Dio Egli è presente per intero, la sua partecipazione per il tramite di altri (angeli, profeti, santi) finché Egli non partecipi sé mediante sé, non può neppure essere accolta per quel che è in tutta la sua divina portata.

Ma quando Dio decide di rendersi partecipe mediante il Figlio, allora Egli partecipa tutto di sé, perché dà parte a sé, alla sua stessa vita, alla sua stessa comunione, alla sua stessa eternità.

Finché questa automediazione divina non si dà, si rimane nel preambolo (il cui realismo è innegabile); quando la partecipazione di sé si compie, il tempo si compie, essa è unica, non ammette repliche o riedizioni. Tutto, dopo di essa, o farà capo ad essa, o non attingerà alla realtà di Dio.

È evidente che chi nega l'unicità di Dio con ciò esclude anche l'unicità della mediazione e la possibilità stessa che si dia una mediazione perfetta. La teologia del pluralismo delle religioni può ammettere una passerella di mediatori perché e solo per il fatto che non crede per nulla al realismo della automediazione di Dio. Non è una novità che dietro il relativismo ci sia lo scetticismo, confessato o inconfessato, consapevole o inconsapevole.

Nelle pagine seguenti cercheremo di tratteggiare la logica della mediazione in compagnia di coloro che a questo compito si sono dedicati già lungamente e sulla linea del canto di Giovanni: «Quel che era fin dal principio … Gesù Cristo» (1Gv 1, 1-3).

1. *Sacramentum mediatoris*

La storia della nozione di 'mediazione' riferita a quel solo ed unico mediatore che è Gesù Cristo, è tanto estesa quanto la meditazione e la riflessione su Cristo stesso. C'è una inerenza stretta tra il mistero del Figlio e la sua funzione mediatrice, tre il suo essere e il suo agire economico, o, per dirla con Emil Brunner, tra il suo «essere-mediatore» (*Mittlersein*) e la sua azione mediatrice (*Mittlertun*).[8] I due lati si illuminano reciprocamente: la riflessione sull'identità e sulla fisionomia del Figlio getta luce sulla sua azione mediatrice e la considerazione di questa apre nuovi spiragli sulla realtà e sulla Persona dell'Unigenito di Dio. Non si può privilegiare unilateralmente un percorso sull'altro, data la congruenza estrema dei due, e tuttavia, al di qua o al di là della dialettica tra il fenomeno e la cosa, comunque si proceda, quel che si impone centralmente è il Qualcuno (*quis*) che rivela, partecipando Se stesso e che, nel suo rivelarsi dischiude al credente la comunione divina, non solo mostrandogliela ma, ancor prima e più decisamente, trasferendolo in essa.[9] Già da questo breve accenno può risultar chiaro che, come per ogni altro aspetto del mistero di Gesù Cristo, non si dà conoscenza del suo essere mediatore se non entro la partecipazione in atto alla sua mediazione storicamente ed eternamente viva e presente. Ogni tentativo di esplorazione conoscitiva del modello cristologico di mediazione che si accingesse ad una esecuzione dal di fuori, rimarrebbe inevitabilmente estrinseco e fallirebbe l'essenziale.

Ben lungi da una tale estraneità Agostino si approssima alla mediazione di Cristo dal di dentro di una preghiera che è rivolta al Padre, dunque dal di dentro dell'irradiazione riuscita della mediazione del Figlio stesso. Metodologicamente è questa l'unica possibilità. «Padre … ti scongiuro per il Signore nostro Gesù Cristo, figlio tuo, uomo della tua destra che stabilisti per te [Sal 79,18] mediatore tra te e noi, per mezzo del quale ci cercasti mentre

---

[8] E.BRUNNER, *Der Mittler. Zur Besinnung über Christusglauben*, Tübingen 1930 (2 ed.), 447.

[9] C'è comunque un primato d'essere: tutto quel che il Figlio ha espresso ed esprime ha senso preciso e pieno solo in riferimento a Lui stesso e alla Comunione divina da cui Egli è inseparabile. Non si dà mai una pura esemplarità.

non ti cercavamo, e ci cercasti affinché ti cercassimo …»[10] È in quella ricerca di Dio che è stata istituita dal Padre con l'invio del Figlio che trova la sua collocazione appropriata la domanda sulla natura e sulla forma della mediazione unica di Cristo. Con ciò sono specificate le precondizioni soggettive, ma Agostino inizia anche a descrivere l'obiettività del dato. Innanzitutto il primo soggetto della vicenda mediativa è il Padre. È il Padre a stabilire il Figlio quale mediatore. È il Padre ad aver escogitato i i molti modi e la multiformità dei mezzi (*in multis per multa*), ma sempre nell'unicità del mediatore (*mediatore filio hominis inter te unum et nos multos*).[11] L'uomo può immaginare anche una sua via di intermediazione, ma a quale prezzo, con quali garanzie?[12] A tal riguardo, sempre rivolto al Padre, scrive lo stesso Agostino: «Molti, nel tentativo di ritornare a te, non riuscendovi da soli, mi si dice, provarono questa via [del corteggiare gli angeli] e caddero nella bramosia delle apparizioni stravaganti, diventando a ragione dei visionari. Esaltati, che ti cercavano con l'orgoglio della scienza, gonfiandosi il petto, anziché batterlo; che attiravano a sé per affinità di sentimento le potenze dell'aria [Ef 2, 2], complici e alleate della loro superbia, e si lasciavano ingannare dai loro poteri magici! Cercavano il mediatore che li purificasse, ma non era lui: era il diavolo, che si trasfigura in angelo di luce [2Cor 11, 14]. Una forte attrattiva per la loro carne orgogliosa fu la circostanza che non possedeva un corpo di carne».[13]

L'alternativa, il mediatore autentico (*verax mediator*), sarebbe stato costituito da Dio stesso, in antitesi a quello fallace (*fallax mediator*). La caratteristica necessaria del vero mediatore doveva essere la somiglianza in qualcvosa con Dio e quella in qualcosa (*in aliquid*) con gli uomini: «Simile in tutto agli uomini sarebbe stato lontano da Dio; simile in tutto a Dio, sarebbe stato lontano dagli uomini; e così non sarebbe stato un mediatore».[14] In questo modo Agostino formalizza una caratteristica della mediazione: l'aver parte ad entrambi gli estremi della realtà da mediare. Il vero mediatore tra Dio e gli uomini non sarebbe potuto essere solo Dio né solo uomo. Tantomeno una creatura spirituale, angelica, che non è né Dio né uomo. Si escludono quindi dalla mediazione gli spiriti puri. E con ciò si esclude anche una nozione di mediazione diffusissima in tutte le società di uomini estranei alla Rivelazione ebraico-cristiana: il mediatore come essere in una posizione mediana, ma in assenza di una ontologia mediatrice. In sostanza si esclude l'idea di una mediazione in qualche maniera esterna al soggetto mediatore, una

---

[10] AGOSTINO, *Confessiones*, XI 2,4.
[11] Ibidem, XI 29,39.
[12] Si chiede Agostino: «*Qua prece? Quibus sacramentis?*» (X 42,67).
[13] Ivi.
[14] Ivi.

mediazione che potremmo definire catalizzante, nella quale l'agente intermedio rimane inerte.

Ma in che cosa consiste la *medietas* dell'unico vero mediatore che Agostino conosca: Gesù Cristo? Qual è la *ratio medii* che si deve supporre perché si dia una *ratio mediatoris* e *mediationis*? Come si presenta la logica della mediazione cristologica? La risposta di Agostino è nota: «*In quantum homo, in tantum mediator*».[15] Il soggetto della mediazione è trinitario essendo il Padre ad inviarlo, lo Spirito a portarlo ed il Verbo ad acconsentire alla missione. Di conseguenza, per Agostino, è evidente che è il Verbo di Dio, in quanto investito del compito di mediazione, ad essere il mediatore. Tuttavia, quando egli considera l'opera di mediazione specifica che non è mediatore in quanto Verbo eterno. «*In quantum Verbum, non medius, quia aequalis Deo et Deus apud Deum et simul unus Deus*».[16] Quindi, secondo Agostino, il mediatore è il Verbo, ma non in quanto Verbo, bensì in quanto uomo. È l'assunzione dell'umanità che consente al Verbo di divenire "medio" e quindi "mediatore". Non manca affatto, come abbiamo già notato, l'implicazione trinitaria (*de te nascendo*)[17] e l'accentazione personale, ma viene messa soprattutto in evidenza il ruolo dell'umanità. Senza di essa non si potrebbe parlare sensatamente di intermediazione. È l'essere diventato uomo del Figlio eterno che gli consente di prendere parte alla morte. «Era opportuno che egli divenisse mortale e non rimanesse mortale».[18] Nella partecipazione alla morte comunque si concentra la partecipazione all'umana natura e lì, *in quantum homo*, il Verbo diviene *medius* e *mediator*.

L'esclusione della mediazione di Cristo in quanto Verbo di Dio e Dio egli stesso, Agostino la fonda sull'esegesi di *Galati* 3, 20: «Non si dà il mediatore di uno, ma Dio è uno». La parafrasi che egli fornisce del passo paolino è la seguente: «*Non est enim mediator inter Deum et Deum, quia unus est Deus*».[19]

L'argomento possiede un suo significato inoppugnabile. In particolare il passo di *Gal* 3, 20 ha una sua spiegazione interna al testo. È autoevidente che è priva di senso l'affermazione di una mediazione dell' uno. L'uno si predica di Dio e quindi non si potrà parlare sensatamente di una mediazione che Dio attua nei confronti di se stesso. Ma l'uno non si predica delle Ipostasi, se non di ognuna di esse singolarmente presa. Delle Ipostasi divine si predica il tre: tre Persone in una sostanza, un Dio in tre Persone. Dunque tra le Persone si può parlare di un "*inter*" ("tra" il Padre e il Figlio, "tra" il Figlio e lo Spirito, etc.): sono le *processiones* e le *relationes*. Non solo, ma qualche cosa accade tra

---

[15] AGOSTINO, *Confessiones*, X 43, 68. Cf. anche *De civitate Dei*, IX 15, 2.
[16] Ivi.
[17] Ibidem, X 43, 69.
[18] AGOSTINO, *De civitate Dei*, IX 15, 1.
[19] AGOSTINO, *Expositio in Ep. ad Gal.*, 24.

le divine Ipostasi, c'è una drammatica divina, un'azione, un'attuazione, un accadere in Dio. La tradizione dell'insegnamento ecclesiale e la Sacra Scrittura chiamano ciò «*processio*».

La mediazione, così come Agostino ce la presenta, contempla un duplice movimento: uno che va da Dio agli uomini e l'altro che va dai "molti" all' "uno". Le cose appaiono secondo angoli di visuale diversi a seconda che vengano considerate nella loro dinamica ascendente o discendente. Se il moto è duplice, la finalità è unica: con l'«umiltà della morte» Gesù Cristo riporta l'uomo a Dio.Il vettore della mediazione è la riapertura della «via». Nell'undicesimo del *De civitate* troviamo una chiara attestazione di questo unico orientamento di tutto il movimento riconciliativo: «*Per hoc est mediator, per quod est homo; per hoc est etiam via. Quoniam si inter eum qui tendit et illud quo tendit via est media, et spes est perveniendi. Quo itur est Deus, et qua itur, homo*».[20] Con ciò è chiaramente affermato il carattere e la funzione mediatrice dell'umanità del Verbo e quindi la necessità del passare attraverso (*qua*) di essa per arrivare alla meta (*quo*). Nel commento al Vangelo di Giovanni, sempre a proposito dell'essere "via" di Gesù, Agostino così si era espresso: «*Ambula per hominem et pervenis ad Deum*».[21] La certezza del pervenire fa la singolarità di questa via. Chi la intraprende accede già ad una immediatezza: «Chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv). L'umanità del Figlio si offre come una mediazione non strumentale, cioè, essa non ha la sua finalità al di fuori di sé, benché il Figlio renda sempre testimonianza al Padre, «chi ha il Figlio ha anche il Padre», ma «chi non ha il Figlio, non ha neppure il Padre» (IGv).

La mediazione del Figlio viene indicata da Agostino come necessaria anche per il fatto che tutta l'umanità giaceva, dopo il peccato originale (*per originale peccatum*), sotto l'ira di Dio (Gv 3, 36; Ef 2, 3; e per l'AT Sal 89, 9; Gb 14, 1). Era dunque necessario «un mediatore e riconciliatore» che placasse questa collera e la stornasse con l'offerta di sé, in modo che gli uomini da "nemici" potessero divenire "figli" (Rm 5, 9-10; 8, 14).[22] Questo lato della mediazione non va censurato, data l'imponenza dei testi biblici che lo fondano, ma non va neppure inteso come speculare al precedente. Agostino, di fatto, non parla qui di una riconciliazione di Dio con l'uomo. Anche l'argomento dell'ira divina è piuttosto descritto come una condizione in cui l'uomo obiettivamente si è venuto a trovare a causa del peccato («meritevole d'ira») più che come una disposizione divina nei suoi riguardi che potesse registrare la posizione di Dio stesso.[23] Di fatto nella Rivelazione ebraico-cristiana l'ira

---

[20] AGOSTINO, *De civitate Dei*, XI, 2.
[21] AGOSTINO, *Sermones*, 141, 4.
[22] *Enchiridion*, X, 33-34.
[23] AGOSTINO, *De trinitate*, XIII, 16, 21.

divina è sempre espressione del suo bene. L'essere avverso dell'uomo a Dio non comporta mai la reciprocità dell'avversione di Dio all'uomo.[24]

È significativo il fatto che questo tema non ricorra nei passi citati nei quali Agostino si sofferma a riflettere sulla mediazione di Cristo.

L'insegnamento agostiniano sulla mediazione e sul mediatore fornisce le linee sul prolungamento delle quali la *quaestio* verrà trattata nei secoli successivi ed apre contemporaneamente degli interrogativi che lascia irrisolti. Ne citiamo un paio che ci sembrano di particolare rilievo. Il primo riguarda quel che è racchiuso nell'espressione 'in quanto uomo'. La domanda che si pone, non contro il testo, ma a partire da esso, attiene alla vera umanità di Cristo che è unita ipostaticamente (*secundum personam, personaliter*) al Verbo. La mediazione che si attua in questo singolare ed unico mediatore viene attuata dalla persona del Figlio "in quanto uomo" ma, più precisamente, in quanto Figlio-uomo. Su questo punto vedremo come si cimenterà il pensiero teologico successivo ad Agostino.

Il secondo interrogativo concerne la dimensione trinitaria. Noi sappiamo che nell'agire di Dio si rivela a noi il suo essere e che in Lui non c'è divisione tra le due dimensioni. Se quindi il Figlio si manifesta come mediatore, a quale aspetto del suo essere divino rimanda tale rivelazione? In altri termini: qual è la radice divina e quindi trinitaria della sua manifestazione «nella carne»? La logica adottata da Agostino nel passo citato (*in quantum autem Verbum*)[25] rimane intatta di fronte ad un possibile sviluppo trinitario? Agostino stesso si mostra ben conscio del nesso quando tratta dell'esito della mediazione: l'adozione a figli che è guadagnata per noi dal Figlio Unigenito[26] e quando accenna all'identità della Persona (*de te nascendo*).[27]

---

[24] «L'amore con cui Dio ama è incomprensibile e non va soggetto a mutamento. Egli non ha cominciato ad amarci solo quando siamo stati riconciliati a lui per mezzo del sangue di suo Figlio; ma ci ha amati prima della fondazione del mondo, chiamando anche noi ad essere suoi figli insieme all'Unigenito, quando ancora non eravamo assolutamente nulla. Il fatto dunque che noi con la morte del Figlio siamo stati riconciliati a Dio, non va ascoltato e non va preso nel senso che egli ha cominciato allora ad amare chi prima odiava, così come il nemico si riconcilia col nemico e i due divengono poi amici, e prendono ad amarsi a vicenda come a vicenda si odiavano. Noi siamo stati riconciliati con chi già ci amava, con il quale, a causa del peccato, noi eravamo nemici» *In Io. Evang.*, tr. 110, 6.

[25] *Confessiones*, X, 43, 68.

[26] Ibidem, XI, 2, 4.

[27] Ibidem, X, 43, 69.

2. La dimensione personalistica e comunionale della mediazione cristologica.

Nel basso medio evo la *quaestio de mediatore* trova una sua articolazione nelle *Sententiae*[28] di Pietro Lombardo. Essa viene collocata all'interno della considerazione della redenzione che è venuta all'umanità dalla passione di Cristo ed è suddivisa in tre capitoli: Se Cristo debba essere chiamato redentore in qualità di mediatore; sul mediatore; in virtù di quale natura sia mediatore.

Il Lombardo riprende sostanzialmente i principali contenuti della meditazione che sul tema aveva proposto Agostino con alcune specificazioni. Una prima specificazione la troviamo nella risposta alla domanda: perché solo il Figlio venga chiamato mediatore nella Sacra Scrittura e non anche il Padre e lo Spirito Santo. L'unicità della mediazione del Figlio rispetto al Padre e allo Spirito è data dal fatto che si compie non tanto nell'esercizio di una *potestas* , quanto nell'umiltà e nell'obbedienza.[29] Essa, inoltre, avviene per il tramite di quei *sacramenta*[30] che si trovano solo nel Figlio. Inutile osservare che la sottolineatura della sacramentalità della mediazione è anch'essa di matrice agostiniana.[31]

La seconda sottolineatura riguarda la mediazione compiutasi *secundum hominis naturam*.[32] La natura umana di Cristo, al contrario di quella divina, avrebbe in sé qualcosa di simile agli uomini ed anche qualcosa di simile a Dio[33] e questa duplice somiglianza è ritenuta un elemento formale necessario perché ci possa essere mediazione.

In che misura questa forma della mediazione corrisponda effettivamente alla mediazione cristologica è da valutare.

[Il mediatore dovrebbe avere qualcosa di simile e qualcosa di dissimile dalle parti tra le quali media. Ma non è nella logica del simile e del dissimile che avviene la mediazione in Cristo (*totus in suis, totus in nostris*). Egli è l'«immagine del Padre» e *simillimus* in quanto «*omoousios to patri*». In quanto uomo Egli è «*omoousios emin*». Egli è perfetto nella somiglianza sia in quanto

[28] *Sent.*, III d. 19 cc. 5-7.
[29] Ibidem, c. 5.
[30] Ibidem, c. 6.
[31] Cf. B. STUDER, *Sacramentum et exemplum*, in "Recherches Augustiniennes" 10(1975)133-139; ID., *Dio salvatore nei padri della Chiesa*, Roma 1986, 248-251.
Agostino conia l'espressione «*sacramentum mediatoris*» (*De Gen. ad litteram*, 10, 14. 16; *Contra Prisciliianistas*, 172).
[32] Ibidem, c. 7; *Confessiones*, X, 43, 68; *De civitate Dei*, XI, 18.
[33] Si tratta della natura umana non in quanto tale, ma della natura umana assunta dal Figlio eterno. Così Alessandro di Hales: «*Humana natura prebet proprietates Dei et hominis*». Cf. del medesimo *Glossa in quatuor libros Sent.*, III d 19 n 20. 38; *Summa theologica*, III tr V q 1 a 2 pr 2 (Quar., IV, 219). Vedi anche Duns Scotus, *Oxon.* I d. 7 n. 20.

Figlio Unigenito sia in quanto Figlio dell'uomo. La Lettera agli Ebrei fa notare che tale perfezione Egli la acquisì, in quanto uomo, con la passione e morte.

La relazione tra la sua consustanzialità a noi e al Padre accade nella sua Persona, è una unificazione ipostatica. Dunque non si può parlare neanche qui di dissimilitudine. In quanto uomo Egli non differisce, ma al contrario, porta alla adeguazione quel che nell'espressione «*ad imaginem*», usata per l'uomo creato, è detto.

Dunque, anche tra il suo essere uomo e il suo essere Figlio eterno non si può parlare di una *dissimilitudo,* fermo restando l' *inconfuse* calcedonese.

In quanto soggetto personale divino e umano Egli è distinto quale Ipostasi dal Padre e dallo Spirito e, in quanto «nato da donna», dagli altri uomini.

La mediazione dunque qui è da guardarsi in riferimento al mistero divino della distinzione prima ancora che in relazione alla differenza di questo da quello (*aliqua*).

Quel che è veramente "differente" è il peccato. E Gesù, il Servo di Jahwe viene caricato del peccato. Qui l'assunzione della natura umana si manifesta come finalizzata a questo ulteriore mistero. Qui la mediazione assume altri contorni.]

Tommaso d'Aquino, nella sua complessa cristologia, tratta in vari luoghi della mediazione. Nella *Summa theologica* egli distingue nel mediatore da un lato il motivo che lo abilita ad essere in posizione mediana (*ratio medii*) e dall'altro l'azione del congiungere le due parti (*ratio coniungendi*).[34] Le due condizioni dell'essere medio sono la distanza dagli estremi e il portare (*deferre*) all'uno quel che è proprio dell'altro. Le due operazioni tramite le quali si attua la ricongiunzione sono la presentazione agli uomini dei precetti e dei doni di Dio, la soddisfazione (*satisfactio*) e l'intercessione presso Dio a favore degli uomini. La *ratio medii* corrisponde in qualche modo all'essere del mediatore, il compito del congiungere all'agire.

Nell'articolo secondo della stessa *quaestio* ventiseiesima, viene presentata una prima obiezione a che Cristo debba essere inteso quale mediatore «*secundum quod homo*», in quanto uomo. L'argomento poggia sull'affermazione che «la persona di Cristo è una» e sull'altra per cui non è chiamato solo Figlio di Dio o solo Figlio dell'uomo. «Ma non è Figlio di Dio e dell'uomo in virtù del suo essere uomo; bensì del suo essere al contempo Dio e uomo».[35] La nozione di 'persona', in questo contesto richiama al fatto che l'unità delle nature divina e umana si compie ipostaticamente (*secundum*

[34] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica*, III q 26 aa. 1-2.
[35] Ibidem, a 2, 1. Il testo citato da Tommaso (*Contra Felicianum*) sotto il nome di Agostino non è attribuito a lui dalla critica.

personam) e quindi solleva l'interrogativo sul ruolo della "persona" nella mediazione cristologica. Il richiamo, invece, all'essere Figlio di Dio, secondo il suo essere divino e per la sua «nascita da donna», chiama in questione il nesso tra la mediazione e la dinamica trinitaria. Proprio su questi due punti avevamo lasciata aperta la trattazione di Agostino.

Nella risposta a questo primo punto del secondo articolo, Tommaso non contraddice quel che lì è affermato, ma si contenta di ribadire l'unità delle due nature, adducendo l'argomento della grazia. Un testo che ci può soccorrere è quello del commentario al passo già menzionato delle *Sententiae* di Pietro Lombardo.[36] Qui Tommaso definisce i presupposti della mediazione: 1. congiunzione degli estremi; 2. l'essere tra gli estremi che significa aver parte ad entrambi e 3. trovarsi sotto il primo e sopra l'ultimo. Cristo, in virtù del suo essere uomo, soddisfa tutt'e tre questi requisiti. Ma anche secondo il suo essere personale Egli congiunge gli uomini a Dio e comunica con entrambi gli estremi. Quel che fa difetto è la terza condizione, quella che concerne l'ordine «perché nel suo essere persona non fu minore rispetto al Padre».[37]

In conclusione Tommaso qui ammette due significati della mediazione di Cristo *secundum personam*. Quel che invece nega decisamente è la mediazione in virtù della natura divina.

Alessandro di Hales nella sua *Glossa* alle *Sententiae* ribadisce la posizione di Agostino, dall'intreccio dei testi del quale si compone la *distinctio* 19 del terzo libro riguardante la mediazione di Cristo. Tuttavia, alla domanda «perché si addica piuttosto al Figlio l'essere mediatore più che non alle altre Persone» Alessandro risponde: « *est accipere mediam personam, et est accipere illud in quo naturae communicant*», «*est enim Filio a Patre per generationem, a quo et Spiritus Sanctus per processionem sive spirationem; et sic Filius est persona media. Unde congruit ei esse mediatorem in quantum persona, ut mediet naturas inconciliabiles*».[38]

La domanda non è nuova, la risposta sicuramente lo è, sia in quanto Alessandro tende a ricercare la radice della mediazione salvifica nelle processioni trinitarie, o meglio, nel loro ordine, sia perché nella concezione del suo essere mediatore in quanto Persona si nascondono almeno due sviluppi di notevole rilevanza: quello di una unità compiuta innanzitutto

---

[36] TOMMASO D'AQUINO, *In III Sent.*, d 19 q 1 a 5.
[37] Ivi.
[38] ALESSANDRO DI HALES, *Glossa in 4 libros Sententiarum*, III 19,41. Cf. anche la sua *Summa theologica*, III, tr. 5 q 1 m 6 c 1 a 2 (IV, 219).

nella Persona del Figlio e quella, sicuramente più remota, di una mediazione ascrivibile, in quanto azione, solo ad una soggettività personale.[39]

Quanto al primo punto è di notevole importanza la tripartizione di cui Alessandro fa uso, della *convenientia* cui è legata la mediazione, secondo la natura, secondo le proprietà, secondo la persona. Egli esclude una mediazione «*secundum naturam*» e fa notare che Dio e l'uomo non sono estremi che ammettano un possibile "medio" secondo le rispettive nature, ma secondo le loro proprietà (es.: mortale, immortale). La comunicazione delle proprietà delle nature distinte avviene in virtù della Persona eterna e divina del Figlio, la quale, può rendere la natura umana unica del Figlio stesso, punto di mediazione. Non è dunque la natura umana in quanto tale (*secundum naturam*) ad essere né il principio, né il termine della mediazione e a comunicare con l'uomo e con Dio, ma solo Cristo «*quantum ad humanitatem*».[40]

Un altro apporto significativo del "dottore irrefragabile" è costituito dalla descrizione della mediazione come di una sequenza di atti disposti in un ordine. L'accento sulla mediazione in quanto atto, di per se stesso rinvia al soggetto mediatore, cosa che non acvcade quando l'accento si sposta sulla «*medietas*» piuttosto che sulla «*mediatio*».

Anche Bonaventura riprende il tema della mediazione di Cristo a partire dall'impostazione fornita dal Lombardo. Da qui la teologia del "dottore serafico" si estenderà fino alla meditazione di Cristo come centro di ogni realtà e di ogni conoscenza nelle *Collationes in Exaëmeron*. Nei *Commentaria* alle *Sententiae* Bonaventura tematizza in particolare la distinzione tra l'essere *medium* e l'essere *mediator* da parte di Cristo. Questi è *medius* sia a motivo delle due nature che in Lui sono congiunte ipostaticamente, sia a motivo della natura umana, ma sempre in quanto natura umana propria della Persona divina. La medietà è definita, come negli altri autori considerati, a partire da Agostino, quale comunicazione (*communicantia*) con gli estremi. È l'aspetto piuttosto essenziale della mediazione senza del quale non si può neppure parlare di mediatore. Il mediatore infatti è concepito come tale sulla base della premessa del suo essere *medius*.[41] Cristo, quale mediatore, compie l'*officium reconciliationis*, ma riconciliando l'uomo a Dio la mediazione avviene

---

[39] La citazione riportata nella *Glossa* di Alessandro ed attribuita da lui ad Atanasio e dai padri editori (V. Doucet, C. Piana, G. Gäl) con il Migne (PL 62, 255A) a Vigilius Tapsensis e non assegnata dall'attuale critica neppure a quest'ultimo, pur essendo controbattuta da Alessandro, contiene affermazioni da lui stesso condivise sotto altri aspetti: «*Mediator nec Deus sine homine quem assumpsit dicendum est, nec homo sine Deo. Considera quia duplex est in una persona mediatoris significatum: Deus et homo, cum de Deo Deus sit, et secundum carnem ille idem hominis filius*».

[40] È indicativo il fatto che, in questo contesto, sia Agostino che Tommaso tendano ad usare i termini 'uomo', 'umanità' rispetto all'espressione di 'natura umana' di significato linguisticamente più circoscritto.

[41] «*Verumtamen mediator esse non potest, nisi esset medius*» BONAVENTURA, *Commenytaria in quatuor libros Sententiarum*, III d 19 a 2 q 2 ad 1 (Quar., III, 411).

solo secondo la natura umana che, in Cristo, non solo non è bisognosa di riconciliazione, ma è essa stessa riconciliante.[42]

La dimensione trinitaria nella mediazione del Figlio è accennata in questa parte dei *Commentaria*[43] ed è elaborata in altre, in riferimento alla Creazione. Nelle *Collationes* essa è più sviluppata e Cristo è presentato come colui che in ogni cosa occupa il posto centrale, dal momento che tutte le cose indicano l'eterna generazione del Verbo.[44]

I Padri e i Dottori medievali hanno condotto una meditazione sulla forma cristologica della mediazione e sul mistero stesso del Figlio, quale mediatore unico e incomparabile, che raccoglie in sé tutti gli aspetti essenziali e, come in ogni vera teologia, non solo ci hanno fornito un quadro categoriale e dottrinale, ma al contempo ci hanno aperto dei sentieri sulla traccia dei quali si rende possibile una prosecuzione feconda e radicata. In particolare, alla fine di questa epoca, il cui apporto non cessa di alimentare le epoche e le generazioni successive, la dimensione personalistica e quella trinitaria della mediazione e del mediatore, appaiono suscettibili di ulteriori sviluppi.

Prima di passare a considerare la ripresa contemporanea di questa tematica è necessario fermarsi a trattare, seppur succintamente e per sommi capi, la volontà di affondo e di innovazione che proprio in questo ambito calamitò gli autori della riforma protestante.

3. La Riforma: mediazione e vicarietà

In Lutero l'assunzione della natura umana e quindi la venuta nel mondo da parte del Figlio e il suo accollarsi il peccato fino a divenire peccato («divenire un diavolo» 31, I, 249)[45] sono un tutt'uno. Da questo punto di vista il Figlio non è il mediatore in senso proprio in quanto uno dei due termini della drammatica mediativa viene "consumato", "inghiottito"[46] e in questo Lutero fa consistere il *commercium*. «Per mezzo dell'immortalità della divinità Egli ha assorbito tutto in sé, tutto cioè l'inferno». La natura umana è peccato e il Figlio divenendo uomo diviene peccatore e come tale viene trattato. Egli è insieme «dannato e beato», «giusto e peccatore». La vittoria che la divinità immortale riporta viene poi ad essere quella a cui il credente accede per

---

[42] «*Humana natura in Christo numquam indiguit reconciliatione; unde non erat reconciliata, sed reconcilians*» Ibidem, ad 4 (Quar., III, 411).

[43] «*Quodam enim modo convenit ei secundum humanam naturam, quodam modo secundum divinam; et primo modo competit soli Filio, secundo modo competit Filio una cum Patre et Spiritu sancto*» Ibidem, III d 19 a 2 q 1 resp. (Quar., III, 409).

[44] BONAVENTURA, *Collationes in Exaëmeron*, XI, 21.

[45] LUTERO, WA, 31, I, 249.

[46] Ibidem, 25, 26.

mezzo della fede. Cristo sostituisce quindi l'umanità peccatrice e attira su di sé il giudizio di condanna stornandolo da colui che crede in Lui.

L'identificazione della natura e della condizione umana con il peccato e l'antidivino e la concezione che Lutero presenta dell'umanità del Figlio, fanno saltare la mediazione da entrambi i lati. Dal lato di Dio perché l'umanità di Cristo non è più rivelativa dell'essere e della vita di Dio stesso, dal lato dell'uomo perché non si vede più come Cristo possa essere compreso quale capo della famiglia umana, quale «nuovo Adamo».

L'attualismo di Lutero si presentava storicamente come alternativo ad un nominalismo che aveva formalizzato e staticizzato la dialettica tra pena e merito. C'è da chiedersi fino a che punto quella radicalizzazione, peraltro non condivisa da tutti i riformatori, abbia potuto contribuire teologicamente ad una effettiva ridinamizzazione dei reali soggetti in questione, al realismo dell'uomo e al realismo di Dio e quindi alla comprensione di una forma di comunicazione non solo idiomatica (*communicatio idiomatum*), ma interpersonale e quindi comunionale.

Certamente dai suoi maestri nominalisti Lutero ha appreso e trattenuto la concezione della vicarietà di Cristo nella pena subita nella sua passione e morte. Ed anche se la formula '*satisfactio vicaria*' è successiva a Lutero,[47] egli congiunse strettamente l'idea di 'soddisfazione' a quella di 'sofferenza punitiva' (*Strafleiden*). In modi diversi e talora contrastanti la vicarietà diverrà rilevante nel pensiero successivo in riferimento alla specificità della mediazione cristologica.

Anche Giovanni Calvino nelle sue *Institutiones*[48] tentò una presa di distanza dalla teologia precedente rispetto alla questione di Cristo mediatore. Che la mediazione non attenga alla natura, né a quella umana né a quella divina, ciò era già evidente sia ai Padri che ai Dottori medievali. La novità che si introduce consisterà ora nell'accento sulla inincidenza della natura da un lato («grazie alla natura, ma non in virtù di essa») e sul modo in cui si interpreterà l'essere personale del Figlio dall'altro.

Per comprendere l'essere personale del Figlio in relazione alla mediazione salvifica, secondo Calvino, ci si deve rifare al «decreto e alla volontà di Dio»[49] per cui la mediazione di Cristo è «*ante incarnationem*». Il Figlio «*ab initio*

---

[47] K.-H. MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln-Freiburg 1997 (2 ed.), 73 s.

[48] G. CALVINO, *Institutiones*, II, 14, 3. «Neque de natura divina, neque de humana simpliciter dici, quae ad officium mediatoris spectant» Gli antichi, secondo Calvino, hanno commesso l'errore di non considerare sufficientemente la persona del mediatore.

[49] Ibidem, II, 17, 1.

creationis iam vere fuit mediatorem»[50] e ciò non va inteso solo nel senso dell'implicazione del Figlio con tutto quello che è, ma proprio come corrispondenza ad un decreto divino e quindi eterno. «*Nam certe logos aeternus iam ab initio ante lapsum Adae fuit mediator*».[51]

Il rinvio da parte di Calvino al «decreto eterno» è sicuramente utile a smarcare il discorso dalla rigida griglia delle due nature.[52] Esso sembra accennare in direzione di una implicazione trinitaria nella questione della mediazione. In realtà non c'è riferimento alla *processio* del Figlio dal Padre, nella quale la volontà non è il *primum*, e il richiamo all'eternità della decisione, e quindi della mediazione, rimane piuttosto infondato non essendo coessenziale, o impiantato in qualcosa di essenziale, nella vita di Dio stesso. Che il decreto di mediazione filiale sia eterno, significa che è *ante tempus*, che precede la creazione, ma cessa con la consegna del Regno al Padre. Qui, secondo la cristologia di Calvino, il Figlio cessa di essere mediatore.[53] Che ne è dell'unità tra l'*officium* e la Persona?

Veniamo ora a trattare alcuni sviluppi che della linea di pensiero inaugurata dai riformatori si sono avuti nel ventesimo secolo.

Un poderoso contributo all'elaborazione della mediazione di Cristo quale rappresentazione e/o sostituzione vicaria (*Stellvertretung*) ci viene da Karl Barth e dalla cosiddetta "teologia dialettica" dopo la crisi illuministica e la conseguente apertura liberale.

Per Barth la vicarietà di Cristo è l'asse sul quale poggia e ruota tutto lo scambio di Dio col mondo. Essa non concerne quindi solo la passiologia e la staurologia, ma include in sé la creazione, l'elezione, il fondamento ontologico del mondo e della storia. Il Figlio, in qualità di *Stellvertreter* corrisponde alla sua eterna elezione ed attua una auto-corrispondenza (*Selbstentsprechung*) trinitaria. Lo scambio è quindi fondato trinitariamente ed ha una sua divina autonomia pur intervenendo nella storia. Nella vicarietà di Cristo il Dio trinitario corrisponde a se stesso.

Come si attua questa vicarietà?

---

[50] Dalla prima lettera di Calvino ai fratelli polacchi contro Stancaro, cit. da DIONISIUS PETAVIUS, *Dogmata theologica*, vol. VI, libro XII, Paris 1867, 512.

[51] Dalla seconda lettera di Calvino contro Stancaro, dal titolo *Responsio Genevensis Ecclesiae contra Stancarum*, cit. da DIONISIUS PETAVIUS, op. cit., 513.

[52] Andrea Osiander sosteneva che la giustificazione avviene per il tramite della sola natura divina di Cristo, mentre Francesco Stancaro l'attribuiva alla sola umanità. Gli oppositori protestanti riaffermarono l'implicazione di entrambe le nature e il fatto che la mediazione ha luogo *in divinis* (Calvino). Con Calvino concorda il luterano Giovanni Wigand per il quale Cristo intercede presso il Padre «*ante mundi constitutionem*».

[53] *Institutiones*, II, 14, 3. W. Pannenberg sostiene che la posizione di Calvino sull'*officum mediatoris* è stata determinante per tutta la teologia della Riforma (*Teologia Sistematica* 2, tr. it., Brescia 1994, 495). Solo la teologia protestante più recente, secondo il medesimo, non accetta la dissociazione tra la persona e l'opera di mediazione (Ibidem, 496).

Innanzitutto occorre precisare che Barth non distingue tra l'uomo peccatore e il suo peccato. Il peccatore è quello che fa.[54] Se l'uomo non è annientato dal niente del suo peccato è solo perché il Figlio prende su di sé la sua nullità. Sul Golgotha la riprovazione che doveva cadere sull'uomo è caduta sul Figlio di Dio e questi viene giudicato al posto dell'uomo.[55] Dal momento che Cristo non sta tra Dio e l'uomo sulla croce, Barth rifiuta l'uso del concetto di 'mediatore'.[56] Cristo si mette piuttosto al posto dell'uomo peccatore che è diventato "nullitario" (*Nichtigen*). In questa vicarietà il Figlio consiste. Barth non vuole lasciar spazio a nessuna distinzione tra la persona e l'opera. Cristo è lo *Stellvertreter*. Egli viene annientato perché il nulla del peccato che aveva preso in sé venisse eliminato nel fuoco dell'ira divina.[57]

Emil Brunner, anch'egli teologo riformato al pari di Barth, concorda con lui nel fatto che l'uomo peccatore sia identico al suo peccato ma, per non ricadere nell'impossibilità di distinguere tra colui che sostituisce (*Vertretende)* e colui che viene sostituito (*Vertretene*) afferma il permanere di una consistenza dell'uomo peccatore seppur in una forma negativa. L'uomo, anche nel peccato, rimane comunque in una relazione di rinnegamento nei confronti di Dio e rimane la sua responsabilità del peccato (*Verantwortlichkeit*). È con questa consistenza residuale dell'essere umano che Cristo entra in contatto[58] nella sua opera redentrice e riconciliatrice. Con ciò Brunner non intendeva ristabilire surrettiziamente un punto di continuità tra l'umano e il divino, al di qua di Cristo stesso, ma salvare il realismo della sostituzione vicaria dalla caduta in un cristomonismo.

Barth attacca violentemente questa posizione di Brunner riaffermando la separazione netta tra l'essere dell'uomo e la «potenza della Rivelazione».[59] Brunner raccoglie in qualche maniera la controcritica di Barth e nelle sue opere successive (fine degli anni '30) risolve le dimensioni sostanziali e relazionali della persona nell'attualità dell'incontro. Già nell'opera *Der Mittler* (1927) Brunner aveva affermato, in sintonia con Barth, che «il nocciolo dell'essere umano è la sua posizione nei confronti di Dio».[60] A questo proposito Barth precisava che la posizione dell'uomo di fronte a Dio è determinante solo in quanto risposta (*Antwort*) alla parola (*Wort*) di Dio stesso. Adesso, nella sua opera *Wharheit als Begegnung* Brunner aggiunge che

---

[54] K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, *Die Lehre von der Versöhnung*, IV, 1, Zollikon-Zürich 1953, 446s. 449.
[55] Ibidem, 244.
[56] Ibidem, 133-140.
[57] Ibidem, 326. Barth parla di «annientamento del nulla» (*Nichtung des Nichts*).
[58] Veniva rimproverato a Barth di non aver più, nel suo sistema teologico, un *Anknüpfungspunkt*, un punto d'allaccio, tra il Mediatore e coloro che questi rappresenta dinanzi al Padre.
[59] K. BARTH, *Nein ! Antwort an Emil Brunner*, München 1934, 16. Cf. anche BARTH-BRUNNER, *Briefwechsel*, 1916-1966, in K. BARTH, *Gesamtausgabe*, V, Zürich 2000.
[60] E. BRUNNER, *Der Mittler*, op. cit., 400.

l'uomo non possiede la sua relazione con Dio, ma è questa relazione.[61] Il pensiero di Martin Buber e di Ferdinand Ebner giocarono un ruolo importante in questa svolta che vedeva Brunner approssimarsi ad un attualismo sempre più radicale che tenta di risolvere l'essere nella relazione.[62]

Barth non accetta neppure questa seconda posizione di Brunner che, a suo parere, lascia ancora sussistere qualcosa dell'uomo al di fuori della sua relazione con Dio: libertà di scelta, che poi significa soggettività etica, benché responsoriale. Ma il problema cui tentava di trovare una soluzione Brunner era quello posto dalla stessa impostazione barthiana, poiché, se l'uomo è "nulla" fuori della vicarietà di Cristo, in che cosa consiste l'identità del "sostituito"(*Vertretene*) prima e durante lo scambio (*Stellvertretung*)? Non si sfugge al giudizio logico per cui in Barth il peccatore e il redento compaiono come il medesimo. Ma questo è un non senso.

Ci resta da vedere come Brunner presenta il Mediatore e qual è la sua concezione della mediazione di Cristo.[63] Il suo studio sul Mediatore, che porta il titolo *Der Mittler* e non *Der Stellvertreter*, accennando in questo modo ad una maggior inclusività della mediazione rispetto alla sola vicarietà, si presenta come una strenua difesa della unicità e singolarità della mediazione storica di Cristo.

Brunner critica le posizioni di autori quali Schleiermacher, Rudolf Otto, Von Harnack, Ritschl, Troelsch, ed altri ancora, che sulla linea di prosecuzione dell'illuminismo astrattamente razionalistico e dell'idealismo tedesco hanno fatto propria un'idea di 'religione' che escludesse la centralità di un mediatore storicamente definito.[64]

L'assenza della necessità del Mediatore e della mediazione attuatasi in Cristo va insieme, secondo Brunner, al disconoscimento della realtà del peccato e della caduta originaria (intesa sia come *Sündenfall* che come *Erbsünde*). Essendo venuta meno la nozione di 'peccato', è venuta meno anche quella di 'mediatore'. Ma essendo il peccato comunque una realtà esistenzialmente rilevante, l'uomo stesso tenderà a farsi promotore del superamento del fossato.[65]

---

[61] E. BRUNNER, *Wharheit als Begegnung*, Zürich 1963 (2 ed.) 131s. La prima edizione è del 1938. La seconda contiene una prima parte aggiunta dal titolo *Das christliche Wahrheitsverständnis im Verhältnis zum philosophisch-wissenschaftlichen*.

[62] La pura relazione doveva essere il controaltare della *analogia entis*. Grazia ed essere dovrebbero venire a coincidere. K.-H. Menke ha mostrato come in questa prospettiva l'assoluto cristocentrismo non venendo a riguardare l'essere dell'uomo, possa convertirsi in assoluto antropocentrismo (*Stellvertretung*, op. cit. 199-200).

[63] Anche riguardo a Cristo Brunner usa, in una prima fase della sua produzione, il duplice registro dell'essere e della persona (cf. *Der Mittler*, op. cit., 215-217), per quanto in Cristo *Mittlersein* e *Mittlertun* siano un tutt'uno. Tuttavia Brunner afferma che il linguaggio dell'essere serve (1) a distinguere lo stare di Cristo di fronte a Dio rispetto al nostro e (2) per dire l' *Ansichsein* divino nel suo *Fürunswerden* in quanto distinto da ogni rivolgersi dell'uomo a Dio.

[64] E. BRUNNER, *Der Mittler*, op. cit., 21-49.

[65] Ibidem, 98-128. Nel richiamare l'attenzione alla realtà del peccato e nel fornire una descrizione di esso, Brunner, proprio come gli autori che critica, non fa alcun cenno al ruolo del tentatore, ineludibile dalla rivelazione biblica della genesi del peccato stesso.

Per Brunner, se la colpa rappresenta l'aspetto soggettivo del peccato, l'ira di Dio corrisponde invece al suo lato obiettivo. Peccando l'uomo è diventato nemico di Dio e questi nemico dell'uomo. Del resto «la riconciliazione suppone l'avversità (*Feindschaft*)».[66] Quindi, non solo l'uomo deve essere riconciliato con Dio, ma anche Dio con l'uomo, affinché la duplice avversità sia superata. Qui Brunner incappa in un problema che egli stesso riconosce come non verbalmente menzionato nel Nuovo Testamento. «Il Nuovo Testamento non menziona mai la riconciliazione di Dio. Dio riconcilia, ma non viene riconciliato». La scappatoia che Brunner escogita per salvare la sua concezione dell'ira di Dio è quella di rendere Dio stesso il soggetto della sua propria riconciliazione: «Dio si riconcilia … Dio concilia se stesso con l'uomo in Gesù Cristo». Come dev'essere intesa questa auto-riconciliazione che suppopne una auto-mediazione? Brunner ci rende avvertiti del fatto che «qui siamo di fronte al mistero centrale della rivelazione di Cristo: la duplicità (*Doppelheit*) di Dio».[67] Dio in se stesso (*Ansichsein*) è amore, ma nel suo *opus alienum* Egli dimostra l'amore attraverso l'esercizio dell'ira. Citando Lutero, Brunner parla di una irruzione dell'amore divino mediante l'ira.

Nella sua vicarietà il Figlio diviene il mediatore,[68] senza che si sciolga il paradosso, anzi nel suo acuirsi fino all'assurdo.

Il ragionamento di Brunner può essere sintetizzato così: (1) essendo Dio irato col mondo a causa del peccato, (2) si concilia con se stesso nella morte del Figlio, (3) e così si concilia anche col mondo. In questo modo saltano tutti i nessi di senso, inoltre si inverte la relazione tra la vita trinitaria e l'economia. Invece di mostrare l'umanità del Figlio come espressione della realtà comunionale divina e quindi mantenere la preminenza della comunione ipostatica sull'economia, egli prende una relazione tra Dio e il mondo succedanea ad una relazione tra il mondo e Dio come normativa di una relazione *in divinis*.

Anche la vicarietà del Figlio è stravolta: (1) Gesù entra in scena come peccatore e non come Colui che «porta il peccato del mondo» e ciò sulla base della supposta identità tra peccato e peccatore. (2) Gesù sta al nostro posto, ma senza che il contenuto dell'umanità ne sia implicato. L'assunzione della concreta condizione umana successiva alla caduta non viene chiamata in causa. (3) Il fatto che Gesù stia al nostro posto ci guadagna una pura grazia, un puro mutamento del puro volere divino che non è mediato dalla concreta umanità assunta dal Figlio e quindi non si vede in che cosa sia consistita la drammatica della vicarietà. Il quadro che se ne ricava è quello che Brunner

---

[66] Ibidem, 467s.
[67] Ibidem, 470.
[68] «*Als der Stellvertreter ist er der Mittler*» (Ibidem, 447).

stesso chiama «il paradosso della riconciliazione»: «la perfetta non mediabilità nella perfetta mediabilità».[69]

Wolfhart Pannenberg ribadisce, insieme alla teologia riformata, che titolare della mediazione cristologica non è la natura, ma la persona.[70] Egli non ha, al pari di Karl Barth, ordinato tutto il suo pensiero teologico sulla *Stellvertretung*, sullo scambio dei posti, ma, come in Barth, la mediazione cristologica è presente sia nella dottrina della creazione, sia nella antropologia teologica. Qui cercheremo di riprendere semplicemente e in maniera schematica alcune tematiche inerenti al cuore della rivelazione della mediazione del Figlio.

Innanzitutto Pannenberg non accetta l'idea antipaolina di un Dio che deve essere riconciliato col mondo. «Non è Dio che dev'essere riconciliato, bensì il mondo mediante Dio in Cristo (2Cor 5,19)».[71] Pannenberg è facilitato nel compiere questo passo, che lo distacca dai padri riformatori, dall'assenza di necessità di attribuzione di un ruolo centrale all'ira divina nell'evento della passione e morte di Cristo. Egli intende ammorbidire con Schleiermacher le posizioni di Barth, Althaus, Brunner e Jüngel sul ruolo dell'ira nella dinamica della riconciliazione.[72] Aderisce tuttavia a Lutero per quel che concerne il carattere punitivo della passione di Gesù.[73]

Sulla scorta di A. Ritschl Pannenberg accoglie la distinzione tra una concezione esclusiva ed una inclusiva della *satisfactio vicaria*. «Quando qualcuno fa qualcosa che altri è tenuto a fare, o patisce al posto di altri, si ha una rappresentanza di tipo esclusivistico».[74] «Contro questa teoria della soddisfazione si muoverà la critica sociniana, facendo valere il principio per cui ogni persona è un soggetto morale che nessun altro può rappresentare».[75] Riprendendo Philip Konrad Marheineke, e quindi riallacciandosi alla scuola hegeliana, Pannenberg passa ad affermare una concezione inclusivista che tenendo fermo in sé anche il momento esclusivistico, che attiene solo a Cristo, chiama in questione gli uomini quali soggetti attivi. E su questo punto egli critica Karl Barth assumendo lo stesso punto di vista di Dorothee Sölle e si spinge quindi «contro la spiegazione "totalitaria" della rappresentanza intesa come sostituzione di colui che si rappresenta». «Il vero rappresentante (*Stellvertreter*) occupa soltanto temporaneamente il posto del

---

[69] Ibidem, 478: «*Volkommene Unmittelbarkeit in der volkommenen Mittelbarkeit*».
[70] Konkordieformel, SD VIII 46s. (BSELK 1031).
[71] W. PANNENBERG, *Teologia sistematica* 2, tr. it., Brescia 1994, 456. Pannenberg attribuisce questa acquisizione, all'interno della teologia riforrnata, all'influsso che esercitò la critica dei sociniani allo schema della soddisfazione vicaria. Sempre da questo punto di vista egli valuta positivamente l'apporto illuministico.
[72] Ibidem, 308-309.
[73] W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 286.
[74] W. PANNENBERG, *Teologia sistematica* 2, op. cit., 479.
[75] Ibidem, 479-480.

rappresentato».[76] In seguito a quella rappresentanza vicaria ed in virtù di essa si apre lo spazio per una «cooperazione prestata dai rappresentati».[77]

Anche la dimensione trinitaria è fortemente presente in Pannenberg ed essa non solo non scalza il ruolo dell'umanità di Cristo, ma gli conferisce una valenza rivelativa unica, appunto perché divina. «Il Figlio di Dio incarnato in Gesù opera anche attraverso la sua attività umana».[78] «Il responsabile di quest'opera di riconciliazione rimane sempre il Figlio di Dio, che comunque opera la riconciliazione stessa nella realtà umana di Gesù attraverso la sua morte di croce».[79]

4. La mediazione unica del Figlio nel fuoco dei misteri della generazione e Morte, incarnazione e risurrezione.

Passiamo ora a considerare la nozione di mediazione e dell'unico Mediatore nella teologia di due autori cattolici: Karl Rahner e Hans Urs von Balthasar. Anche qui ci limitiamo ad una presentazione lasciando la comparazione, la composizione e l'eventuale integrazione prospettabile, all'ultima parte di questo studio.

Karl Rahner pone in maniera classica la questione della mediazione: se ci dev'essere una comunicazione tra il Dio in Cielo e l'uomo in terra, essa può essere intesa come possibilitata nell'ordine della creazione, oppure si deve dare una auto-partecipazione di Dio stesso. Ma «ogni mediazione puramente creaturale tra Dio e l'uomo pone questo Dio in una lontananza assoluta, e di un monoteismo concreto ne fa uno astratto, rendendo poi l'uomo un vuoto politeista nella concezione della sua vita religiosa. Dio deve mediare tramite se stesso il cammino verso di lui, altrimenti rimane lontano ed esiste solo in tale lontananza mediante la pluralità atomizzante delle realtà creaturali che alludono a tale lontananza da Dio».[80]

L'interrogativo che immediatamente si pone riguarda la possibilità di una tale comunicazione. Per Rahner è evidente che la trinità di Dio è la condizione di possibilità di una effettiva e diretta comunicazione di sé agli uomini nella storia. Ed «è fuor di dubbio che la fede in un'autentica autocomunicazione di Dio si chiarisce pienamente e acquista consistenza solo a partire dall'evento di Cristo. In Gesù Cristo diviene anche particolarmente chiaro che là dove si nega che Dio entra realmente nella storia così come egli

[76] Ibidem, 482.
[77] Ibidem, 483.
[78] Ibidem, 497.
[79] Ibidem, 499.
[80] K. RAHNER, *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes* in ID. (a cura di), *Der eine Gott und der dreieine Gott*, Zürich 1983, 156.

è, il mediatore, la sua comparsa, parola ed opera decade ad appello etico oppure a figura estetica».[81]

Come è inteso da Rahner questo ingresso reale del Mediatore nella storia?

In primo luogo Rahner evidenzia l'unità del cosmo e della storia.[82] C'è un cosmo ed esso non è in sé concluso fin dal suo apparire, ma ha uno sviluppo, un accadere (*Geschehen*), una storia. Esso raggiunge un suo punto di compimento (*Vollendung*) nell'essere umano in quanto unità di materia e spirito. Ma nell'uomo il divenire si manifesta non tanto come una tendenza a divenire-altro (*Anderswerden*), quanto come un divenire-di-più (*Mehrwerden*). «Questo 'più' non può essere pensato come semplicemente aggiunto a quel che già è presente, ma da un lato come prodotto da quel che c'è già, dall'altro come proprio incremento dell'essere interiore. Ma ciò comporta: il divenire, se dev'essere realmente preso sul serio, dev'essere pensato come autotrascendenza, auto-oltrepassamento (*Selbstüberbietung*), raggiungimento (*Einholung*) attivo della propria pienezza attraverso il vuoto».[83] «Autotrascendenza poi significa anche, o può significare autotrascendenza dell'essere proprio (*Wesensselbsttranzendenz*)».[84]

Quel che dunque appare nell'uomo è che tutto il cosmo e tutta la sua storia in lui sono orientati e puntano ad un compimento nel quale il fondamento viene attinto quale fondamento di sé, ma esso stesso si autocomunica. Nel cristianesimo questa pienezza compiuta come autocomunicazione immediata di Dio si chiama "grazia" nel suo rendersi disponibile nel decorso storico e "gloria" nella sua perfezione.[85] I termini di riferimento di questa autocomunicazione sono due: i soggetti spirituali in quanto libertà e l'intercomunicazione di questi soggetti tra loro. Infatti «il pervenire-a-se-stesso del cosmo nei soggetti spirituali deve significare innanzitutto e necessariamente anche un convenire di questi soggetti … altrimenti il venire a sé (*zusichkommen*) sarebbe un separare e non un unire».[86] Dunque l'autopartecipazione di Dio dovrà interessare la libertà e la globalità degli uomini. Essa, inoltre, accade in un salvatore che di persona si rende presente nella storia. In realtà tutto il cosmo e tutta la storia sono determinati non solo prospetticamente, ma anche retrospetticamente da questa autocomunicazione divina che viene descritta da Rahner, a questo riguardo, come la «*causa finalis*».[87] Già la creazione va intesa «come un momento del divenire

---

[81] Ivi. Vedi anche del medesimo: *Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen*, in *Schriften*, vol. 8, Zürich-Köln 1967, 218-235.
[82] K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1995 (7 ed. *Sonderausgabe*), 180-188.
[83] Ibidem, 186.
[84] Ibidem, 187.
[85] Ibidem, 191.
[86] Ibidem, 193.
[87] Ibidem, 195.

mondano (*Weltwerdung*) di Dio». L'incarnazione va concepita, insieme alla creazione, come un altro momento di uno stesso processo, seppur in sé differenziato, dell'autoestraneazione e dell'autoespressione di Dio».[88]

A conclusione di questo convenire Rahner pone espressamente la relazione tra la trascendenza umana e la Unione ipostatica. «Noi non abbiamo particolare difficoltà a rappresentarci la storia del mondo e dello spirito come storia di un'autotrascendenza in direzione della vita di Dio, la quale nella sua fase ultima e più alta è identica con una assoluta autocomunicazione di Dio, che significa il medesimo processo visto dal punto di vista di Dio».[89] L'Unione ipostatica, sotto questo aspetto, pur essendo riconosciuta da Rahner come qualcosa di singolare ed unico, tuttavia viene ad essere un «momento interno della totalità dell'azione di grazia rivolta alla creatura».[90] «L'incarnazione di Dio … è il caso supremo unico del compimento d'essere della realtà umana, che consiste nel fatto che l'uomo è nel suo darsi via nel mistero assoluto che chiamiamo Dio».[91] Nell'assunzione dell'umanità Dio dimostra la sua possibilità di essere sé nell'altro. Egli, che è immutabile in sé, può mutare, bensì non in sé ma nel divenire uomo (*Sich-selbst-am-Anderen-ändern*). L'umanità stessa in Cristo diventa un enunciato, una proposizione divina e non è appena uno strumento per comunicare parole.[92]

In Cristo la teologia viene ad essere anche antropologia e ciò in eterno.

Fin qui il Mediatore tra Dio e gli uomini è presentato da Rahner come Dio che ha preso «la forma di uomo» (Fil 2) e quindi la mediazione è riguardata dal di dentro del mistero dell'Incarnazione. L'esercizio dell'autopartecipazione divina nell'Incarnazione si attua e si dimostra come compimento supremo della natura umana[93] che modifica, sempre passando attraverso la libertà che accetta, la situazione di tutti gli uomini. Rahner infatti concepisce il destino di ogni uomo come reciprocamente determinato e determinante quello di ogni altro, «in quanto ogni uomo, non solo biologicamente, ma anche storicamente … è membro dell'unica reale umanità».[94] Con l'Incarnazione il Figlio entra in questa coappartenenza e la determina irreversibilmente dal di dentro in virtù del suo essere vero uomo e vero Dio. Per il suo essere vero uomo è inserito nella realtà della reciproca implicazione universale, per il suo essere Dio fatto uomo Egli rappresenta in persona il contenuto qualitativamente unico e singolare della sua determinazione umana.

---

[88] Ibidem, 197.
[89] Ibidem, 198.
[90] Ibidem, 201.
[91] Ibidem, 216 Copiare frase successiva sulla potentia oboedientialis…..
[92] Ibidem, 222.
[93] Ibidem, 216.
[94] Ibidem, 113-121.

Sorge a questo punto un interrogativo sul significato che Rahner attribuisce alla passione e morte di Gesù, dato che l'Incarnazione in se stessa sembrerebbe aver coperto da se stessa il terreno della mediazione.

Anche alla morte di Cristo gli uomini hanno parte grazie a quella «comunità di destino» e a quella «solidarietà» cui Rahner si richiama. Ciò non autorizza in alcun modo, secondo il suo pensiero, un discorso sulla rappresentazione e/o sostituzione vicaria di Cristo. In primo luogo per l'insostituibilità della libertà di ogni singolo, in secondo luogo perché perché finora non è stato possibile stabilire «un nesso tra la morte di Cristo (come grazia di Dio) e la nostra (…) e quindi rispondere alla questione sulla morte di Cristo quale causa di salvezza per noi»[95] In terzo luogo, il Gesù prepasquale, secondo Rahner, non ha fornito Egli stesso una interpretazione espiativa della sua morte. In quarto luogo è la risurrezione l'evento che legittima la comprensione del valore salvifico della morte e quindi l'attenzione si sposta sulla risurrezione. Le proposizioni sulla valenza salvifica della morte di Gesù nel Nuovo Testamento e nella soteriologia successiva avrebbero quindi un significato derivato[96] e sarebbero frutto di interpretazioni (*Interpretamente*). Esse, secondo Rahner, vanno tenute, ma come secondarie rispetto all'evento che ha consentito la risurrezione. Complessivamente quindi Rahner fa valere la solidarietà al posto della sostituzione vicaria.[97]

Anche nell'affresco teologico spiccatamente cristocentrico presentatoci da Hans Urs von Balthasar i vari aspetti del mistero della mediazione di Cristo sono a più riprese riconsiderati e ricollocati in un paragone incessante con la Scrittura e con le premesse confessate o inconfessate di ogni nostra meditazione. In questo *excursus* non ci soffermeremo tanto sui presupposti metafisici che aprono sulla cristologia e che da essa traggono incentivo e orientamento,[98] quanto su quello che può essere considerato l'apporto teologicamente più consistente della teologia del Mediatore balthasariana: quello trinitario.

Balthasar riprende la concezione, perfezionata da Tommaso d'Aquino e da Bonaventura alla fine del medio evo, secondo la quale tutto quel che accade

---

[95] Ibidem, 277.

[96] Ibidem, 279.

[97] In generale va menzionato il fatto che Rahner fornisce anche una teoria della mediazione partecipata. Cf. il saggio *Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen* (cit.). Inoltre il suo modo di intendere la mediazione cristologica determina decisamente il modo di intendere il nesso Chiesa-mondo e in particolare quello cristianesimo-religioni. Non per nulla un gran numero di sostenitori della teologia del pluralismo delle religioni si richiama direttamente o indirettamente alla sua opera. La domanda è se si tratti solo di forzature e accentazioni ermeneutiche.

[98] A tal proposito si veda G. CHANTRAINE, *La christologie chez Hans Urs von Balthasar*, in H.U.v. BALTHASAR, *Les grands textes sur le Chist*, Paris 1991, 11-78.

nella sfera dell' "economia" ha in Dio stesso le sue radici, le sue cause e le sue motivazioni. Il risvolto cristologico diretto di questo modo di intendere il rapporto tra Dio e il mondo e che la missione del Figlio, nel suo insieme e nei suoi dettagli operativi, altro non è che una espressione della sua eterna *processio* dal Padre e che quindi nella comunione divina tra il Padre e il Figlio sia contenuto quel che poi si rivela nella vicenda economica del Figlio stesso, dalla sua incarnazione, alla sua passione, morte e risurrezione.

Balthasar raccoglie questo principio quale *Grundaxiom* (egli non lo chiama così) della sua meditazione su Cristo e lo tiene metodologicamente fermo, andando quindi in ogni giuntura ed in ogni articolazione della manifestazione del Figlio a rintracciare le radici in Cielo di quel che si offre allo sguardo di fede in terra. Il percorso «cata-logico» diventa fondante e ad esso è proteso anche quello «ana-logico». Gesù Cristo in quanto vero Dio e vero uomo rappresenta l'unità in persona di questi due cammini e non perché si collochi nel mezzo (quale *medius*), ma perché è il «Mediatore tra Dio e gli uomini».

Perché l'affermazione della relazione di generazione del Figlio da parte del Padre, quale principio e origine di tutta l'azione intrastorica del Figlio stesso non resti una mera enunciazione di metodo, sarà necessario considerare, per quel che il dato rivelato lo consente, i modi, le forme e i contenuti della comunione eterna del Padre e del Figlio. Solo in questo modo sarà possibile interpretare la dimensione economica in riferimento a quella propriamente teologica. Forse, il fatto che un principio di così straordinaria potenza esplicativa sia rimasto per secoli semiinerte, senza che se ne traessero conseguenze teologiche di rilievo, è dovuto proprio alla scarsezza o alla assenza di esecuzione[99] per cui si passasse a dare una fisionomia al mistero rivelato di questa «processione» (*Mc* 1, 38; *Gv* 8, 42; 13, 3; 16, 27s.).

Nel generare il Figlio, il Padre fa dono di tutto senza trattenere nulla per sé e il Figlio eternamente accetta di consistere solo e unicamente in quel che il Padre gli offre. In questo scambio tutto accade nella dimensione insuperabile dell'essere divino: la disappropriazione, la totalità del dono, l'affermazione dell'Altro, la distinzione, la comunione.

L'agire di Dio *ad extra* reca in sé i tratti di quella realtà intradivina. Così Balthasar fonda l'atto della creazione, l'atto dell'Alleanza con l'umanità, con il popolo e supremamente la croce, come compimento della discesa dell'incarnazione, quali atti in cui risulta evidente la logica intradivina del dar via senza limiti in forza di un amore che non ha ragione che lo motivi da sopra, essendo esso stesso la *ratio* prima ed ultima. Il "luogo" della creazione è quindi per Balthasar lo "spazio" che c'è tra Padre e Figlio: «il mondo era

[99] In taluni casi ciò è da attribuire ad un divieto esplicito, come nel caso dell'Ortodossia.

creabile solo entro l'eterna generazione del Figlio».[100] Generando il Figlio il Padre ha dato e detto tutto, anche il mondo. Paolo e Giovanni concordemente ripetono che tutto è stato fatto «in Lui». Ciò vale specialmente per la creatura più somigliante: l'uomo.

Il motivo della natura di mediatore del Cristo risiede dunque nella modalità della sua relazione eterna col Padre. E in essa non ha più senso distanziare il fatto che Egli sia l'inviato dal contenuto della vita terrena del Figlio, l'*officium mediatoris* dalla sua identità, quasi si trattasse di alienazione ed estraneazione.

Per intendere fino a che punto la dimensione intratrinitaria è esplicativa dell'integrità degli aspetti della vita del Figlio si deve venire alla croce. Essa è per il Figlio il contenuto della volontà del Padre e ad essa Egli obbedisce. Si tratta di un'obbedienza filiale che dimostra sulla scena del mondo qualcosa dell'obbedienza eterna nella quale il Figlio consiste accettando di non essere nulla (*Gv* 5,19) al di fuori di quel che il Padre gli dona di essere, consentendogli in questo modo di essere Padre, cioè autore del suo stesso essere. Per il Figlio, quindi il compimento della volontà del Padre non solo non è accettazione di una sovraimposizione, ma è il contenuto del suo stesso essere Figlio.[101] Questo riceversi totale è a fondamento dello *status exinanitionis*.

È sempre la volontà del Padre a collocare il Figlio in quella condizione di vicarietà per cui Balthasar nel considerare la mediazione di Cristo assume il «*pro nobis*» non solo come un «a favore nostro», ma anche e più radicalmente come un «al posto nostro». Su questo punto egli risente fortemente della posizione dell'amico Karl Barth, come anche di Paul Althaus.[102] La nozione di «sostituzione vicaria» è riabilitata da Balthasar proprio nella correlazione che egli ci vede con la differenza intratrinitaria. Non c'è infatti per Balthasar una distanza (*diastasis*) che si possa dare economicamente e che non sia ricompresa in quella trinitaria. Così il Figlio può prendere su di sé il peccato degli uomini. «La sostituzione vicaria non può assolutamente essere vista solo come un'opera divisa dalla tenebra del peccato e che lo supera con la sua pura meritorietà (la perfetta incolpevole morte di Gesù: Anselmo, K. Rahner)). Ma essa non può essere interpretata neppure come una identificazione del Crocifisso con il 'no' attuale del peccato stesso (che secondo Lutero sale almeno in Gesù e che viene da Lui "represso e strangolato"). Tuttavia la tenebra dello stato peccaminoso viene certamente

---

[100] H.U.v. BALTHASAR, *L'azione, Teodrammatica* IV, tr. it. Milano 1986, 303; ID., *L'ultimo atto, Teodrammatica* V, tr. it., Milano 1986, 69.

[101] Balthasar fa notare che Gesù Cristo non obbedisce a Dio o alla Trinità, ma al Padre. Cf. H.U.v. BALTHASAR, *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, *Teodrammatica* III, tr. it., Milano 1992 (2 ed.), 141-242.

[102] Si veda di Balthasar il volume quarto della *teodrammatica* (o. cit.) e la *Teologia dei tre giorni*, tr. it., Brescia 1990. Anche sul tema dell'"ira divina" ci sono consonanze con gli autoti citati. Cf. H.U.v. BALTHASAR, *L'azione, Teodrammatica* IV, cit., 315-327.

esperita da Gesù, in maniera che non può essere identica con quella che i peccatori (che odiano Dio) avrebbero dovuto esperire (nel caso che quest'esperienza non fosse stata loro risparmiata), è tuttavia più profonda e più oscura di questa, perché essa si svolge all'interno della profondità della relazione delle Ipostasi divine, inimmaginabile a ogni creatura.

Si può quindi sostenere altrettanto bene che l'abbandono di Dio in Gesù è il contrario dell'inferno, e che è esattamente l'inferno (Lutero, Calvino), addirittura la sua estrema intensità (Quenstedt)».[103]

Anche l'abbandono nella passione e morte di croce indicano drammaticamente il punto della relazione intradivina nel quale l'onnipotenza si autodisappropria (*Selbstübereignung*) per darsi via e si addiviene ad una unità di onnipotenza e impotenza (F. Ulrich). A partire da questo presupposto trinitario il Figlio può spingersi fino agli inferi e abbracciare da sotto (*Unterfassung*) tutta la distanza possibile tra l'uomo decaduto e Dio e riaprire la via verso il Padre per tutti gli uomini.

Il radicamento trinitario di tutto l'essere e il vivere di Cristo consentono a Balthasar una rivalutazione del tema patristico del *commercium* in direzione della *satisfactio vicaria*, senza però dover passare da Lutero.

Egli considera un compito ancora inevaso dalla teologia cattolica quello della meditazione della realtà della vicarietà di Cristo, al contrario della protestante che su di essa si è cimentata con grande profusione di sforzi. Il quadro entro cui Balthasar colloca la mediazione vicaria di Cristo lo differenzia, sia nei presupposti che nelle conseguenze, dalle soteriologie dei riformati e dei luterani, pur trovandosi notevoli punti di contatto.

In generale si può rilevare nei testi balthasariani concernenti la mediazione una assidua attenzione al realismo personologico della drammatica in atto. Il Figlio entra nel mondo attraverso il 'sì' personale richiesto ad una figlia del popolo eletto. L'azione di salvezza è progettata da Dio e da Dio eseguita, ma non in solitaria unilateralità che solo in seconda battuta andrà, non si sa più esattamente come, ad interessare anche l'uomo. Attraverso Maria l'uomo è già da prima richiesto del suo libero assenso, nella fede, perché non può e non deve neppure sapere dettagliatamente "a che cosa". Ma sa "a chi" ha dato credito.

C'è inoltre il personalismo dovuto al fatto che tutta l'azione mediatrice si svolge avendo come centro la persona del Figlio, ma, ancor più a fondo avviene nella sua stessa persona, come avremo modo di vedere in seguito.

Sempre su questa linea si colloca l'esito personalizzante dell'azione di Dio in Gesù Cristo. In Lui l'uomo torna a ridiventare persona.

---

[103] H.U.v. BALTHASAR, *L'azione*, *Teodrammatica*. IV, tr. it., Milano 1986, 312-313.

In secondo luogo, la mediazione redentrice e salvatrice del Figlio dimostra la sua divina verità non nel sostituirsi alla libertà dell'uomo, ormai depotenziata, ma nel liberarla da se stessa in se stessa e verso se stessa. Gli uomini potranno riconoscere che quegli è il Figlio di Dio e il Signore perché e in quanto è l'unico a sciogliere i legacci e le catene che tengono irrimediabilmente schiavo l'uomo.[104] Il Signore è *redemptor hominis*. Inoltre, il Mediatore, per mediare prende un corpo e per risanare fa dono del suo corpo (Eucarestia). «Aver parte» alla partecipazione (dar parte) di sé che Egli ci fa di sé significa prendere parte al suo Corpo che è la Chiesa (*Ef* 1, 23) e che è la sua carne e il suo sangue (*Gv* 6). La verità del Mediatore si palesa ancora una volta nel tenere uniti tutti gli aspetti di entrambi gli estremi. L'inclusione «in Cristo» è all'origine e alla fine di tutta la drammatica mediativa.

5. Osservazioni conclusive

a. Sacerdote, mediatore, Figlio.

Il sacerdozio in eterno di Cristo è al centro della sua opera di mediazione dell'Alleanza definitiva ed è fondato, come ogni suo agire, sul suo essere personale, cioè sul suo essere Figlio eterno del «Padre che è nei Cieli». Il nesso tra Cristo sommo sacerdote e Cristo mediatore della nuova ed eterna alleanza è evidente. Quello tra il suo essere costituito sacerdote e il suo essere Figlio risulta anch'esso dalla rivelazione neotestamentaria e in particolare dalla *Lettera agli Ebrei*. Tale nesso è di primaria importanza per la comprensione del Figlio quale unico mediatore e richiede un riallaccio organico tra la causa remota, per usare la terminologia di Tommaso,[105] e le cause prossime. Infatti il Figlio è mediatore unico di Dio e degli uomini grazie alla sua umanità assunta, ma per il fatto di essere Figlio. Anche il fatto dell'assunzione della forma di uomo è legato al suo essere Figlio.

È per questo che l'autore della *Lettera agli Ebrei* presenta il sacerdozio levitico come «una copia e un'ombra delle realtà celesti» (*Eb* 8, 5). Il vero santuario è quello del Cielo e Cristo è il sommo sacerdote perché reso ministro proprio di questo santuario. Nella Lettera è chiaramente menzionato l'antefatto in Cielo di quel che accade poi nella vicenda storica di Gesù e quindi l'insieme della sua azione «nei giorni della sua carne» (*Eb* 5,7) come ricapitolata tra la sua venuta e il suo ingresso nel santuario.

---

[104] La liberazione della libertà è presentata da Balthasar in numerosi testi tra i quali segnaliamo: *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, *Teodrammatica* II, tr. it., Milano 1982, 199-297; ID., *L'azione*, *Teodrammatica* IV, op. cit., 342-361.

[105] TOMMASO D'AQUINO, *In III Sent.*, d 19 q 1 ad 2.

Il Figlio è colui che è venuto (*Eb* 10, 5) e che è stato inviato (3, 1: *apostolos*). Egli proviene dalla sua comunione col Padre ed è al Padre che dice «Ecco io vengo» (10, 7). Questo movimento del venire indica la matrice divina di tutto l'accadere successivo. La volontà di Colui che lo invia e l'assenso che Egli accorda sono il motivo della nostra successiva santificazione (10, 10). La volontà del Padre e l'assenso eterno del Figlio indicano la loro relazione intradivina nella quale risiede tutta la missione e la mediazione del Figlio.

Il secondo movimento descritto dall'agiografo nella stessa lettera è quello dell'ingresso nel *sancta sanctorum*, «nell'interno del velo del santuario» (6, 19). Il velo (*katapetasma*) è «la sua carne» (10, 20). Egli dunque che proveniva dal Cielo, penetra nel Cielo ora passando attraverso «la sua carne» e porta il suo sangue nel Santo dei Santi. In questo modo Egli viene attestato come «mediatore dell'alleanza eterna» preannunziata dai Profeti.

Il ritorno nel santuario del Cielo da parte del Figlio eterno, per introdurvi il sangue, prima condiviso e in seguito versato, al pari della venuta nel mondo, ha una precisa connotazione filiale. Come nella venuta la volontà che viene obbedita è quella del Padre, così qui «Cristo non si attribuì la gloria di sommo sacerdote, ma gliela conferì colui che gli disse: "Mio figlio sei tu, oggi ti ho generato"» (5, 5). Il sacerdozio del Figlio si definisce nella relazione col Padre. E non potrebbe essere diversamente. Tutto accade nella relazione di paternità e figliolanza. Il Figlio che è l'agnello «immolato fin dalla fondazione del mondo» (*Ap* 13, 8) e che nella Pasqua viene risuscitato nella eterna generazione dal Padre, è sommo sacerdote e mediatore dell'Alleanza entro il suo essere che è un "essere Figlio".

Non è sufficiente quindi affermare che Cristo «è mediatore in quanto vicario», ma si deve anche premettere che Egli è vicario in quanto Figlio eterno nella carne. Questa premessa va tenuta ferma come premessa che determina tutte le conseguenze. Nella terminologia della *Lettera agli Ebrei* si dovrebbe dire che il suo «essere venuto» quale inviato dal Padre,, codetermina tutto, fino all'ingresso nel Santo dei Santi in qualità di vero e unico mediatore.

b. «Per creare in se stesso dei due un solo uomo nuovo» (*Ef* 2,15).

Nel processo di mediazione cristologica sono state identificate polarità e dimensioni diverse (*medius - mediator*, *ratio medii - officium coniungendi*, azione mediatrice-persona del mediatore, ed altre ancora). Lo studio della forma cristica della mediazione merita un lavoro a parte. Qui vorrei richiamare all'attenzione un aspetto che raramente viene tematizzato pur comparendo in

vario modo in molte cristologie contemporanee: la perfezione dell'unità mediativa nella persona stessa del Figlio come distinta dall'azione partecipativa intesa come "dar parte".

Tutti i misteri della vita di Cristo possono essere descritti come una corrispondenza filiale al Padre, che ha come contenuto prossimo il «prendere parte» alla «carne e al sangue che i fratelli hanno in comune» (*Eb* 2,14). Questa azione del «prendere parte» giunge fino alla discesa agli inferi. La risurrezione è la risposta del Padre alla totalità di offerta di Gesù quale Figlio fatto uomo. Con l'abbassamento di Cristo fino all'ultimo fondo e la glorificazione paterna del mattino di Pasqua la realtà del Figlio viene ad essere quella della mediazione attuata ed attuale nella sua stessa persona. Cristo non è mediatore nel senso che venga ad occupare un posto intermedio tra due, se non a partire da una conciliazione che è già presente in atto nella sua stessa Persona. Per questo non c'è contraddizione tra l'affermazione secondo la quale «noi abbiamo un avvocato presso il Padre» (1*Gv* 2, 1) e l'altra per cui «chi ha visto me ha visto il Padre» (*Gv* 14, 9).

Da questa unità ed attualità di mediazione e di conciliazione nella persona del Figlio fatto uomo si espande in tutte le direzioni la formula usata riguardo a Lui: «in Cristo».

Il mediatore e la mediazione sono «in Lui» presenti come un'unica realtà in sé perfetta e compiuta. Ciò determina in maniera drastica tutta la "logica seconda" del "dar parte" che viene ad essere un "dare parte a sé" e, dal punto di vista degli uomini, un prendere parte, un "avere parte a Lui". Tutto si concentra su di Lui: l'azione del Padre è quella di attirare al Figlio, l'azione dello Spirito è portare quel che è del Figlio e ricondurre al Figlio. Tutta la logica sacramentale, nella sua costante trinitarietà, è sempre cristocentrica, oltre che cristiforme.

Si può dunque distinguere molto nettamente la fase esclusiva dell'opera mediatrice, da quella inclusiva e quindi comunicativa e partecipativa. Le due si coappartengono, rimando sempre la prima a fondamento della seconda e non essendo aperto l'accesso alla prima se non per il tramite della seconda. Dal modo corretto di intendere la compresenza delle due dipende tutto l'equilibrio dell'ecclesiologia e della sacramentaria, ma più semplicemente, della iniziazione e della pedagogia cristiane.

Non è forse ozioso ricordare che qualora sia dato d'intravedere il profilo della forma cristica della mediazione, molti schemi mal modellati della dialogica intraumana divengono inutilizzabili in teologia e se ne affacciano altri più corrispondenti finché non si perviene al punto in cui salta l'analogia perché non si può "dire" Gesù Cristo senza nominarlo, senza fare il suo «nome», cioè, senza indicare precisamente e inequivocabilmente Lui. Qui il

fatto che la mediazione sia una Persona sta a significare che la cristologia non si risolve mai in metafisica (Hegel) o in antropologia.

c. «Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore d'uomo, queste ha preparato Dio» (1 *Cor* 2, 9).

Da ultimo si deve accennare al fatto che il mistero dell'ammirabile mediazione di Cristo non è riducibile ai soli confini della soteriologia (e quindi al *pro nobis* unilateralmente inteso). C'è qualcosa che precede, c'è qualcosa che segue e nella soteriologia stessa è sempre presente qualcosa che eccede i suoi semplici confini e la reintreccia al *nexus mysteriorum inter se*. Inoltre la *soteria* non è solo liberazione dal peccato e dalle potenze avverse. C'è una liberalità divina che si esprime nella mediazione e che abbraccia tutta la drammatica soteriologica permanendo oltre il limite del suo scioglimento (cf. *Eb* 9, 28).[106]

Ciò non stupisce perché la logica della mediazione di Cristo è quella di chi proviene dalla Comunione intradivina, prende parte alla carne e al sangue al fine di dar parte alla Comunione stessa di Dio. Il fine della mediazione, per gli uomini, è il prendere parte alla vita di Dio. Così la mediazione del Servo di Jahwe in Isaia (53, 6. 10), oltre che al peccato, è legata all'elezione e alla volontà di Dio. Sia *a parte ante*, sia *a parte post* c'è una Interpersonalità divina che abbraccia la scena cosmica e storica da ogni lato e che viene a costituire il vero *continuum* anche nell'opera della mediazione. La Comunione divina è la *ratio* e il fine della mediazione. Per questo, al di fuori di Cristo, ci può essere l'attesa di un mediatore o l'asservimento a presunti mediatori, ma la forma e l'esecuzione di essa resta inimmaginabile, imprepensabile e qualora venga anticipata, la sua carenza sul piano della persona e su quello coessenziale della comunione delle persone, si perverte necessariamente o in censura o in violenza. La vera mediazione viene ad essere anche una liberazione dalle false mediazioni (siano esse di spiriti o di imperatori) e apre la via ad un *ordo mediationis* che prevede una pluralità di partecipazioni all'unico Mediatore tra Dio e gli uomini: l'uomo Gesù Cristo (1 *Tm* 2, 5).

---

[106] Queste riflessioni conclusive sono ispirate alle pagine di MARCELLO BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristio*, vol. III, Roma 1986, 260-263 (cf. anche ID., vol II, 21). Qui Bordoni evidenzia come la mediazione di Cristo abbia il suo "prologo in Cielo" e come non si chiuda con il chiudersi della dimensione economica dato che solo «per Lui, con Lui e in Lui» sarà possibile non solo entrare ma anche restare in comunione col Padre nell'*eskaton*.