

# Note di cristologia, fede e missione

di *Silvia Pellegrini*

Christology, belief, and mission are the fundamental chapters of catholic theology, and are often the subject of theological discussions on important current topics, such as for example the inter-religious dialogue, feminist theology, and tolerance. This short paper attempts to clarify certain positions in accordance with the catholic doctrine, by proving the value and the modernity of the teachings of the Second Vatican Council and the importance of carrying them out by taking part in the ongoing discussions – both in the scientific world and in the community of believers. In this context, the New Testament writings – if correctly interpreted – help create solid, evidence-based foundations in favor of dialogue, the dignity of women, and the value of tolerance in accordance with the positions of the teachings and the orientations of theological research.

Il compito di esporre sistemi, contributi o anche semplici pensieri teologici è una responsabilità gravissima che il teologo cattolico mai compie in suo nome, ma sempre ed esclusivamente sotto la guida, l'autorità e l'incarico della Chiesa e a servizio della Chiesa. La comunione sacramentale e spirituale con la Chiesa è la base per una teologia costruttiva e verace. La Chiesa esercita in varie forme la sua autorità e direzione, tra le quali dominano come pietre miliari le interpretazioni autorevoli della tradizione e gli interventi del magistero. Tuttavia, molti sono gli equivoci che potrebbero sorgere trattando temi di scottante attualità quali sono quelli del dialogo interreligioso, della teologia femminista e della tolleranza. I differenti contesti di lettura rendono difficile e talvolta rischioso per un teologo cattolico esprimersi in proposito. Ma come invita 1Pt 3,15 ss. («pronti sempre a dare una risposta a chi vi chiede il motivo della vostra speranza, con mitezza e rispetto, con una coscienza retta ... in Cristo») affronto qui tali questioni nell'ottica della mia angolazione di ricerca teologica, segnata dai temi classici della scienza neotestamentaria di impronta storico-linguistica.

## 1. *Dialogo interreligioso*<sup>1</sup>

a) La fede della Chiesa che Gesù fondò fu capace di superare i confini di una data forma culturale grazie all'azione missionaria degli apostoli e dei

---

<sup>1</sup> Cfr. S. PELLEGRINI, *Hermeneutik des interreligiösen/interkulturellen Dialogs: Anregungen aus dem Neuen Testament*, in M. BONGARDT - R. KAMPLING - M. WÖRNER (edd), *Verstehen an der*

primi cristiani. La loro azione missionaria, come testimoniano ampiamente tra l'altro gli Atti degli apostoli e le lettere di San Paolo, fece incontrare culture diverse che accolsero la fede apostolica. La base e il contenuto di questa fede non cambiarono e non possono cambiare: esse sono radicate nel vangelo di Gesù Cristo e nella partecipazione alla salvezza che Dio offre a tutti gli uomini attraverso la fede in Gesù Cristo e la partecipazione sacramentale al suo mistero di morte e risurrezione mediate dalla Chiesa. Ma la forma in cui vivere questi contenuti divenne capace di assumere volti differenti (cfr. Atti 15,19; cfr. anche *Ad Gentes* [d'ora in poi *AG*], §§ 18c; 22a; *AG*, § 8: «Cristo e la Chiesa ... superano i particolarismi di razza e di nazionalità, sicché a nessuno e in nessun luogo possono apparire estranei»).

La libertà e identità della fede cristiana, ovvero la capacità di restare se stessa pur flettendosi in diverse culture, è un risultato cui la nostra fede, che è la fede della Chiesa cattolica, giunse attraverso i primordi del suo sviluppo in contatto con altre culture diverse da quella giudaica. Si potrebbe dire, citando le parole di san Pietro come riportate da san Luca evangelista, che la fede ha operato un'apertura interculturale: «In verità sto rendendomi conto che Dio non fa preferenze di persone» (Atti 10,34a), questa è la scoperta della nuova fede di Pietro differente e più matura di quella che egli aveva prima dell'incontro col pagano Cornelio. Condizione di questa «non preferenza» di Dio è però il timore di Dio e la pratica della giustizia: «chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque popolo appartenga, è a lui [a Dio] accetto» (Atti 10,34b). Questa acquisizione fondamentale avvenuta agli albori della Chiesa ha dato una forma matura e cattolica alla fede, che la Chiesa non ha mai rinnegato, in quanto attributo irrinunciabile della sua identità, che la abilita alla missione.

Dunque, al centro della fede sta l'incontro con Cristo – e l'incontro col diverso è stato un'esperienza centrale nello sviluppo storico della fede cristiana nella sua prima fase di vita. Ugualmente, con questo non si afferma in nessun modo che l'incontro della fede cristiana con altre religioni abbia operato apporti alla fede stessa – ché ciò sarebbe impossibile, poiché opposto alla rivelazione! –, bensì si afferma soltanto che l'incontro della fede cristiana con un diverso da sé è stata esperienza fondamentale: Si parla cioè di differenza culturale e non di verità o di sistemi religiosi. Perciò il punto di incontro e di riferimento della fede con altro da sé rimangono il timore di Dio e la pratica della giustizia (cfr. Atti 10,34).

Una teologia che ritenga di doversi chiudere o proteggere dall'incontro col diverso da sé tradirebbe lo slancio iniziale missionario della fede cristiana e impedirebbe alla fede di vivere e crescere. Perciò una tale teologia è da considerarsi solo come ipotesi irreali («Sollte ..., dann wäre») per evidenziare, dal contrasto della realtà con l'irrealtà, come la

fede già è e deve essere: la missione esiste, non sarà mai conclusa fino alla fine del mondo (cfr. Mt 28,19 ss.), fa parte dell'identità cristiana e non teme il diverso da sé.

In questo senso, in profondo e sentito accordo con le linee del Concilio Vaticano II, si intendono svolgere le indicazioni che esso ha dato trasferendole al contesto culturale odierno. A ciò vale il riferimento ai principi ermeneutici, i quali, essendo essi stessi un prodotto culturale, sono come tali suscettibili a trasformazione. Ciò non comporta alcuna critica al Concilio Vaticano II, né in toto né in parte, quanto piuttosto un concorrere nella stessa direzione del Concilio. Naturalmente un articolo di poco più di venti pagine non può svolgere una lettura di tutto il Nuovo Testamento, e forse a questo si deve ricondurre il malinteso.

È opportuno sciogliere ogni equivoco in merito. Le affermazioni di *Nostra Aetate* (d'ora in poi *NA*) esprimono il punto di vista esclusivo della Chiesa Cattolica in merito alla fede di altre religioni e popoli, quali ad esempio Musulmani ed Ebrei, come pure Induismo e Buddismo. Di alcune di queste dottrine la Chiesa Cattolica giudica ad esempio: «[esse] riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini» (*NA*, § 2c). Questo punto di vista è il punto di vista cristiano, e come tale va assunto, compreso e difeso. Esso non viene criticato, ma apertamente accettato e coscientemente assunto come nozione di identità e parte del dialogo. Nel dialogo è importante tanto conoscere e propugnare la propria identità quanto riconoscersi contemporaneamente come una parte di un insieme (costituito dai termini dialoganti). Questa affermazione non è quindi affatto volta a relativizzare i contenuti della fede cristiana nei confronti delle altre religioni dal punto di vista della verità, bensì volta a rendere la propria autocomprensione di fede efficace e funzionale al dialogo, secondo quanto auspica il Concilio, quando con grande coraggio e modernità per la sua epoca, espressamente esorta:

«[La Chiesa Cattolica] esorta i suoi Figli affinché ... per mezzo del dialogo e la collaborazione con i seguaci delle altre religioni, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi» (*NA*, § 2e).

*NA* non è antiquata né negli obiettivi né nell'indicazione del dialogo e della collaborazione come mezzo a servizio della missione. È importante oggi in particolare riconoscere ed eseguire queste esortazioni fondamentali della dichiarazione conciliare *NA* attuandole nelle forme che la coscienza collettiva attuale richiede, la quale include oggi una nozione globale di mondo e una visione pluralista della cultura umana. Sapersi parte di un tutto dialogante è oggi una strategia di estrema rilevanza e di notevole efficacia pragmatica. L'auspicio ad aggiornarsi costantemente sulle forme e modalità del dialogo a seconda delle nuove esigenze culturali di ogni epoca, vuole proprio e soltanto raccogliere e attuare gli intenti e gli insegnamenti del concilio ai fini di un efficace servizio alla Parola, e in nulla si pone o intende porsi in contrasto ad esso (cfr. *AG*, § 26b: «essere al

corrente della situazione missionaria attuale e dei metodi che si ritengono al giorno d'oggi più efficaci»).

Rimane con ciò non solo inviolato, ma anzi confermato e al di sopra di ogni dubbio, il principio che l'essenza della missione cristiana è parte integrante dell'essenza del Cristianesimo (cfr. AG § 2a), che la Chiesa può e deve esprimersi solo a partire dalla propria autocomprensione e verità e che deve annunciare Cristo come unica «via verità e vita» (Gv 14,6; cfr. NA, § 2d) e che la missione della Chiesa, nel suo espletarsi, continua la missione di Cristo da lui comandata (cfr. AG, §§ 1a; 5b): raggiungere ogni essere umano con l'annuncio della buona novella e, con esso, trasmettere a tutti gli uomini la possibilità della salvezza. Il dialogo è una parte rilevante dei modi della missione.

b) Ogni persona, a qualunque religione appartenga, che desidera entrare in dialogo con altre religioni, collabora al dialogo interreligioso. In questo senso il dialogo interreligioso è una piattaforma aperta, che di fatto e di diritto appartiene a tutti i liberi partecipanti. Ogni essere umano ha ricevuto dal Creatore la possibilità di rispondere al Suo volere di «cercare Dio, se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni, benché egli non sia lontano da ciascuno di noi» (Atti 17,27; cfr. NA, § 1b). Tutti gli uomini possono potenzialmente prendere parte al dialogo, attendendo (NA, § 1c) o proponendo risposte (NA, §§ 2-4). Non è quindi nell'azione di un'istituzione che si esaurisce il dialogo interreligioso, poiché esso non si realizza in astratto, bensì in concreto; non sono istituzioni astratte che lo producono, bensì persone concrete, credenti e appartenenti a istituzioni. Tra le istituzioni religiose, la Chiesa Cattolica coordina e promuove le iniziative di tutti i suoi fedeli, poiché «tutti i fedeli ... hanno lo stretto obbligo di cooperare all'espansione e alla dilatazione del Suo [di Cristo] Corpo» (AG, § 36a) e ciascun credente deve spendere le proprie forze nell'opera di evangelizzazione (AG, § 36b), «essendo la Chiesa tutta missionaria» (AG, § 35). La Chiesa Cattolica ha anche il dovere di sorvegliare sul dialogo interreligioso condotto dai propri membri, promuovendolo e indirizzandolo su contenuti di fede da essa riconosciuti come autentici. Tutto ciò che sorge come attività «spontanea» (AG, § 36c) e non è stato ancora organizzato dalle iniziative istituzionali non desta preoccupazione e non merita ostacolo, poiché ciò che non è da Dio non ha fondamento e si perde, ciò che invece è gradito a Dio continua a vivere e si purifica (cfr. Atti 5,38b.39). Mentre il giudizio sulla fede di ciascuno come atto di adesione personale a Dio (*fides qua*) spetta a Dio, spetta alla Chiesa la responsabile salvaguardia dei contenuti di fede che essa professa (*fides quae*).

Il dialogo interreligioso è un interesse e un dovere costante della Chiesa Cattolica in quanto parte essenziale della sua attività missionaria. Ad esso strettamente funzionale è il dialogo interculturale, dato che è impossibile realizzare un dialogo interreligioso che non comprenda e presupponga un dialogo interculturale (cfr. AG § 11b: «[Tutti i cristiani, cfr. 11a] debbono

conoscer bene le tradizioni nazionali e religiose degli altri»). Dal punto di vista della fede, il dialogo interreligioso è più importante; e proprio rispetto e a servizio di questo fine superiore, porre oggi l'accento sul dialogo interculturale significa solo aiutare a creare le basi per un più fruttuoso dialogo interreligioso. Proprio per il fatto che oggi nel contesto del dialogo interreligioso la pretesa di assolutezza del Cristianesimo è fortemente discussa, si è cercata una premessa al dialogo sul terreno più favorevole dello scambio interculturale, sapendo che esso rimane solo una premessa, e non sostituisce il fine della missione né l'annuncio di autentici contenuti di fede trasmessi come testimonianza viva (cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, § 856: «L'attività missionaria implica un dialogo rispettoso con coloro che non accettano ancora il Vangelo»).

Nessuna religione è in sé oggetto di salvezza, in quanto la salvezza non può avere come oggetto istituzioni, filosofie o sistemi di pensiero, bensì solo esseri umani: non sono 'le religioni' che si salvano, bensì le persone. Una religione, in termini propri, non si può 'salvare', bensì eventualmente solo correggere. Ma il dovere missionario della Chiesa e lo spirito di collaborazione, dialogo e annuncio formulati del Concilio Vaticano II (cfr. *NA*, § 2e; *AG* §§ 11a.b; 12b) non hanno per scopo correggere altri sistemi di pensiero, bensì di guadagnare ogni uomo alla salvezza. La Chiesa non si pone come giudice di fronte alle altre religioni (cfr. *NA*, § 2c), bensì annuncia a tutti la salvezza universale (cfr. *AG*, § 1a) che essa professa e fonda in Cristo, nostro Salvatore. In questo contesto «il principio per cui 'fuori dalla Chiesa non c'è salvezza' significa che non c'è salvezza che non provenga da Cristo e che non sia ecclesiale per sua stessa natura».<sup>2</sup> Con questa sottolineatura forte del valore del riferimento a Cristo si intendeva ricondurre al fondamento ultimo, che è Cristo, come insegna il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «L'affermazione 'fuori della Chiesa non c'è salvezza' significa che ogni salvezza viene da Cristo-Capo per mezzo della Chiesa che è il suo Corpo» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, § 846). Da questo fondamento scaturisce che chi è con Cristo è nella Chiesa e non si può essere con Cristo senza essere (con la) Chiesa. Le due affermazioni sono assolutamente collaterali e non si può in nessun modo intendere da esse una contrapposizione tra Cristo e la Chiesa: l'una affermazione include l'altra, mentre di entrambe il fondamento è il Cristo, Capo della Chiesa.

c) Il concetto di «dialogo» è stato introdotto e presentato come premessa al discorso, non avendo questo come obiettivo di definire nuovamente il concetto, bensì di descriverlo come processo in atto quale appare nel Nuovo Testamento. Per un approfondimento sul tema del dialogo rinvio, tra le varie possibilità esistenti, a una definizione che in particolare ricorda la distinzione tra «a) il 'dialogo della carità' che consiste in segni e gesti che

<sup>2</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo*, Città del Vaticano 2007, § 99.

esprimono la fede comune di entrambe le parti condivisa da tutti i membri del dialogo e il loro desiderio di rimuovere gli ostacoli che impediscono la piena comunione; b) il dialogo teologico ufficiale, chiamato alle volte 'il dialogo della verità', in cui, attraverso discussioni dei rappresentanti delle varie Chiese, si cerca di raggiungere la piena comunione sui punti di fede e di vita sacramentale».<sup>3</sup> In particolare si ricordi l'applicazione della definizione di 'Dialogo' come attuata nel documento 'Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della Dichiarazione NA n. 4', che dedica il punto I interamente al dialogo:

«Ciò che ora importa è stabilire un vero dialogo. Il dialogo presuppone il desiderio di conoscersi reciprocamente, e di sviluppare e approfondire tale conoscenza. Esso costituisce un mezzo privilegiato per favorire una più profonda conoscenza reciproca ... un mezzo per approfondire la ricchezza della propria tradizione. Condizione del dialogo è il rispetto dell'altro, così come esso è soprattutto rispetto della sua fede e delle sue convinzioni religiose».<sup>4</sup>

Non c'è stato modo di mettere in risalto il carattere profondamente missionario degli scritti del Nuovo Testamento, dato che questo non era il tema dello scritto. Naturalmente la missione è ben più che il dialogo. Inoltre, mentre la missione è apertamente tematizzata in più punti del Nuovo Testamento (cfr. l'ampia base scritturistica di AG) tanto da formare il carattere eminentemente missionario all'opera intera, il dialogo è un argomento ivi solo sporadicamente toccato e dunque oggetto di minuta ricerca. Per questo non si è qui neppure tentato di costruire un'ermeneutica del dialogo a partire da alcuni passi del Nuovo Testamento, bensì soltanto di evidenziare alcuni spunti e trarne indicazioni, come già mostra il sottotitolo: *Anregungen aus dem Neuen Testament*.

## 2. Teologia femminista<sup>5</sup>

La rilevante questione teologica a cui lo scritto dedica alcune considerazioni non è pensiero della sottoscritta – che non è teologa femminista – bensì di una nota scrittrice femminista, Rosemary Radford Ruether (cfr. nota 1: «Kann ein männlicher Erlöser Frauen erlösen?»). Al contrario, la sottoscritta, quale autrice dell'articolo in questione assume una posizione di osservatrice al di sopra delle parti, che è ben visibile in tutto il testo: la critica alle cristologie tradizionali non è mio pensiero, bensì viene riferita come «interesse femminista» («das ... feministische Interesse», p. 86), come fronte del «femminismo critico» («wird vom kritischen Feminismus

<sup>3</sup> G. O'COLLINS - E.G. FARRUGIA, *Dizionario Sintetico di Teologia*, III, Città del Vaticano 1995, *sub voce* «Dialogo».

<sup>4</sup> Commissione per le relazioni con l'ebraismo, 1 Dicembre 1974, punto I.

<sup>5</sup> Cfr. S. PELLEGRINI, *Feministische Anfragen an das Jesusbild*, in A. HÖLSCHER - R. KAMPLING (edd), *Die Tochter Gottes ist die Weisheit. Bibelauslegung durch Frauen* (Theologische Frauenforschung in Europa), Münster 2003, pp. 69-114.

in Frage gestellt», p. 86) e come «sua critica» («seine Kritik», p. 86), mentre l'interesse di base è dichiarato: ricercare «un punto di partenza stabile per continuare un dialogo costruttivo con la ricerca non femminista» («ein stabiler Ausgangspunkt für einen weiteren konstruktiven Dialog mit der nicht-feministischen Forschung», p. 84).

Nelle pagine indicate (pp. 87-95) io non ricerco «i tratti femminili di Cristo», bensì «di Gesù Cristo» e a questo proposito riferisco, e per lo più in tono di aperta critica,<sup>6</sup> le acquisizioni della ricerca femminista, inoltre non prendo qui a oggetto il Cristo, bensì la figura del Gesù dei vangeli.

Sullo sfondo di questa chiarificazione anche la frase «(Christus) ist mütterlich»<sup>7</sup> è da leggere nel suo contesto, che non è né definitorio né esclusivizzante: si parla di aspetti, di tratti, non di una definizione, né parziale né totale, di realtà. Lo scritto non ha nessun intento dogmatico, e come rifiuta apertamente e ripetutamente uno scontro di prospettive cristologiche (cfr. p. 101) – intento che non troverebbe appoggio nel Nuovo Testamento, il quale al contrario contempla molteplici approcci cristologici, concomitanti e coesistenti anche in uno stesso autore – così rifiuta parimenti una discussione dogmatica,<sup>8</sup> che non è a tema. Io intendo solo evidenziare quegli aspetti meno dominanti della figura di Gesù Cristo, ma ugualmente presenti nel Nuovo Testamento e recepiti dalla tradizione della Chiesa Cattolica, come tentativo-proposta (cfr. p. 95) di arricchimento per la discussione cristologica.

Naturalmente hanno fatto storia le note parole di papa Giovanni Paolo I: «Dio ... è papà; più ancora è madre»,<sup>9</sup> ribadite più volte anche dal suo successore Giovanni Paolo II,<sup>10</sup> ma esse sono riferite a Dio, non a Cristo. Ugualmente il recentissimo libro di papa Benedetto XVI su Gesù di Nazareth tratta della maternità e femminilità, ma riferita a Dio Padre, non a Cristo. A questo proposito è utile ricordare che qui il papa, sostenendo la sola paternità di Dio, nel mio articolo altrettanto indiscussa, nega giustamente che il predicativo 'madre' sia un titolo: esso infatti non è un titolo, ma solo un'immagine («Bild»). Il papa scrive qui: «'Mutter' ist in der Bibel ein Bild ... Natürlich ist Gott weder Mann noch Frau».<sup>11</sup> Lo stesso linguaggio e la stessa struttura di pensiero adotta il mio articolo: si tratta di immagini, non di realtà sessuali da attribuire alle persone divine. In questo senso, e al pari della summenzionata affermazione di Papa Giovanni Paolo I, anche

<sup>6</sup> Cfr. Per esempio p. 87: «Als klassische 'Frauenstellen' – die sich jedoch als nicht überzeugend erweisen»; p. 90: «Doch daraus folgt noch nicht, daß er [Jesus] einen weiblichen Charakter hatte»; p. 92: «Die Schwachpunkte der Sophia-Christologie sind aber ... Die Sophia-Christologie ist nicht frei von methodologischen Problemen» e *passim*.

<sup>7</sup> S. PELLEGRINI, *Feministische Anfragen*, p. 97.

<sup>8</sup> La solidità della dottrina sulla Santissima Trinità è volutamente ricordata (cfr. pp. 98 ss.) proprio nell'intento di evitare fraintendimenti dogmatici di qualunque genere.

<sup>9</sup> GIOVANNI PAOLO I, *Angelus Domini, domenica 10 Settembre 1978*, Città del Vaticano 1978.

<sup>10</sup> Per esempio nell'udienza di mercoledì 20 gennaio 1999, § 4.

<sup>11</sup> JOSEPH RATZINGER, BENEDIKT XVI, *Jesus von Nazareth*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 2007, p. 174.

la frase «(Christus) ist mütterlich»<sup>12</sup> è da intendere nel chiaro contesto: ci si riferisce a tratti («mütterlich»), funzioni,<sup>13</sup> non a un titolo.

Il risultato e l'obiettivo principale del breve scritto non sono di accentuare aspetti femminili di Gesù, quale vorrebbe un'intenzione femminista, bensì di proporre di diminuire il valore della sessualità e del Gender come metro di lettura di una persona divina quale Cristo. Non è un approccio femminista, bensì antropologico/teologico, e al centro dell'attenzione non sono tanto gli aspetti femminili, quanto piuttosto quelli materni. In ultima analisi non si tratta né di femminismo, né, propriamente, di Cristologia, ma solo del valore da attribuire alle immagini sessuali come 'parola' adeguata per dire Dio e dire Cristo.

Inoltre non si intende in nessun punto del mio pensiero una separazione tra Cristo e Gesù, che io respingo come teologicamente insostenibile e contraria al *Kerygma* originario: «Gesù Cristo», formula sintetica per l'asserzione: «Gesù è il Cristo», pone con evidenza e chiarezza inequivocabile che il principio della fede è proprio nel riconoscere in Gesù il Cristo. Gesù e Cristo non sono separabili (né sono stati separati o si è inteso di farlo), per quanto ciò non significa che siano sinonimi o che non siano distinguibili.

Ugualmente non risponde alle mie convinzioni una separazione della Trinità immanente dalla Trinità economica, che io non ho affatto inteso. Necessita invece una precisazione l'attribuzione degli appellativi «König und Herrscher» (p. 101) riferiti a Cristo, presenti in una frase dalla formulazione poco felice, che presa per sé può lasciar sorgere il dubbio che il Figlio possa essere Re sul Padre e rispetto a questi superiore. Tale posizione, teologicamente scorretta, non è però qui affatto intesa, e la frase si precisa alla luce del contesto immediato e globale come segue: il Cristo è Re e Signore nei confronti degli uomini (Trinità economica), non del Padre, e questi attributi che egli possiede, gli competono in quanto Figlio del Padre (Trinità immanente); ad essi si possono affiancare, senza pericolo di contrapposizione, gli attributi materni del Cristo, che altro non esprimono se non una funzionalità nell'economia della salvezza (Trinità economica). Anche da ciò emerge con chiarezza che in nessun modo è possibile per me pensare la Trinità immanente come separata dalla Trinità economica.

Infine, e come annotazione generale, l'idea di una «totalen Gleichheit zwischen Mann und Frau» – idea che io apertamente rigetto e che per altro non è presente – non è minimamente rientrata nelle mie intenzioni. In quanto teologa di professione, per scelta non-femminista, sarei molto contenta se questo fraintendimento, cioè che io sia una teologa femminista, potesse venir rimosso; io infatti rifiuto la prospettiva femminista come metodo di esgesi neotestamentaria.

<sup>12</sup> S. PELLEGRINI, *Feministische Anfragen*, p. 97.

<sup>13</sup> Cfr. *ibidem*, p. 100: «Mutterfunktion».



### 3. *Tolleranza*<sup>14</sup>

a) La distinzione degli aspetti letterario e storico in riferimento alla figura di Gesù è una distinzione esclusivamente di carattere metodologico, che non implica affatto uno iato tra i due. La scelta di riferirsi solo al Gesù-figura-letteraria è stata motivata esclusivamente dalla necessità di dover rinunciare, in questo libro – e solo per motivi di spazio –, a discutere ogni asserzione dal punto di vista storico, dato che questa operazione richiederebbe un'ampiezza che le dimensioni del libro non consentono. Che il tema del Gesù storico mi sta a cuore si vede dai miei interventi successivi, anche recenti. In sintesi si può dire che il Gesù letterario è la base e il fondamento unico e storicamente ben accreditato per dire del Gesù storico.

A proposito del messaggio evangelico («*evangelische Botschaft*», pp. 110 ss.) si intende qui, in riferimento al contesto limitato dei testi trattati – che sono solo alcuni testi esemplari tratti dalla tradizione su Gesù –, il messaggio della buona novella, e questo appunto solo come appare nelle formulazioni che il Gesù narrato fa. Non può quindi comprendere le formulazioni post-pasquali della fede in Gesù, perché il Gesù narrato dei testi presi qui in esame non lo fa. Naturalmente il vangelo di Gesù Cristo (esemplarmente Mk 1,1) comprende non solo il genitivo soggettivo (il vangelo che ha Gesù come soggetto annunciante) ma anche il genitivo oggettivo (il vangelo che ha per oggetto Gesù come annunciato). I due aspetti sono strettamente compenetrati nei testi del Nuovo Testamento e trattare solo di uno non significa affatto negare l'altro. In ogni caso è fuori dubbio che il Cristo è il centro della fede e contenuto primario di essa, come dà ampiamente testimonianza tutto il Nuovo Testamento e, nella tradizione su Gesù, in particolare il vangelo di Giovanni, indipendentemente dal fatto che esso non sia potuto rientrare nella mia trattazione, che anzi è consapevole di aver dovuto operare una selezione e di offrire solo uno spunto per una più vasta trattazione del tema (cfr. p. 116: «*Im Bewußtsein, daß diese Ergebnisse orientativ und nicht definitiv sind, scheinen sie uns dennoch einen Beitrag zum Thema zu leisten und zum weiteren Studium zu ermutigen. Denn das Thema verdient m.E. mehr Aufmerksamkeit, als der Umfang dieser Arbeit es erlaubte*»).

b) Si concorda in pieno sul fatto che la tolleranza non esprime il contenuto primario, il valore e gli effetti salvifici della morte in croce di Cristo. Ma questo studio non riguarda la passione né tratta di Cristologia o delle interpretazioni della morte in croce di Gesù, bensì solo della tolleranza, tema marginale nel Nuovo Testamento. La tolleranza è solo un aspetto secondario dell'evento della croce, cristologicamente irri-

---

<sup>14</sup> Cfr. S. PELLEGRINI, *Was Jesus tolerant? Antworten aus der frühen Jesusüberlieferung*, Stuttgart 2007.

vante. Perciò non si intende che la morte in croce di Gesù sia l'esempio massimo di tolleranza, bensì che l'esempio massimo di tolleranza sia da riscontrare nella morte in croce. Gli aspetti e il senso pieno e salvifico della Sua morte, quali l'unicità, la donazione di sé e la morte salvifica, che appaiono mancanti nella mia trattazione, mancano – o sono solo marginalmente menzionati (cfr. p. 104) – solo perché non sono tema della mia ricerca, anche se in altri contesti e dal punto di vista teologico sono più rilevanti. Il tema della Cristologia e soteriologia in rapporto alla passione di Gesù rimane centrale sotto ogni punto di vista e mi auguro di poterne ampiamente trattare nel mio prossimo lavoro di ricerca scientifica.