

È POSSIBILE ACCEDERE A GESÙ CRISTO ATTRAVERSO GLI EVANGELI?

MARCELLO BORDONI
P. U. LATERANENSE
ROMA

INTRODUZIONE

1. *Le istanze della storicità e la figura evangelica di Gesù di Nazareth*

Nei problemi metodologici riguardanti un più positivo incontro tra la storia e la fede cristiana che si sono andati maturando tra la fine dell'800 e buona parte del 900, ha acquistato sempre più un posto emergente la figura evangelica di Gesù di Nazareth, il Cristo Signore. Gesù, infatti, già nel contesto della visione biblica, occupa un posto centrale nella linea della "storia salvifica". Tanto che se si deve affermare l'importanza dell'appartenenza di Gesù alla storia umana, si pone pure l'esigenza di vedere in "Gesù Cristo" il "centro" di questa storia e Colui che la domina e la regola esprimendo, in Lui pienezza dell'Evento rivelativo, l'attuarsi del disegno di Dio. Questo richiamo verso il "Gesù della storia", ha acquisito per il mondo stesso della fede, un posto sempre più determinante, sia per evitare i rigurgiti di gnosticismo che riemergono in modo periodico, oggi particolarmente, nelle così dette "nuove religiosità" come nella New Age, sia in considerazione di quella "svolta antropologica" che fa parte della comprensione storica dell'uomo che guarda verso Gesù Cristo per trovare, in Lui, una "chiave di decifrazione" del significato della esistenza umana, sia ancora, per reagire contro le posizioni, oggi non meno pericolose di uno *storicismo relativistico che pone sullo stesso piano ogni fenomeno religioso evadendo la questione della Verità.*

Ma, soprattutto, nel passaggio epocale al terzo millennio, il ritorno al "Volto storico di Gesù" costituisce nei richiami del *magistero pontificale un motivo*

ripetuto per un nuovo inizio del cammino del cristianesimo e della coscienza di fede dei credenti. Il tema viene evidenziato nella Lettera Apostolica "*Tertio Millennio ineunte*" nella quale si richiama insistentemente a mantenere lo sguardo "più che mai *fisso sul volto del Signore*"¹.

In questo contesto di svariate istanze di carattere, insieme, culturale e teologico-spirituale, si va imponendo sempre più l'importanza della "testimonianza storica (...) veritiera" della Tradizione apostolica, che ha trovato la sua espressione letteraria nel NT e particolarmente nel testo degli *evangelii*, dei quali "si afferma senza alcuna esitanza la storicità" (DV 19). Questi, "pur nella loro complessa redazione e con intenzionalità primariamente catechetica, ci consegnano in modo pienamente attendibile"², una testimonianza storica vera.

Nel presentare, allora, il tema proposto, mi soffermerò in tre momenti: 1) Richiami sintetici del cammino della fondazione storica dell'immagine evangelica di Gesù; 2) Alcune coordinate fondamentali dell'immagine di Gesù nel suo volto storico proveniente dalle fonti evangeliche; 3) Importanza dell'immagine storica di Gesù, avendo presente gli inviti della *Tertio millennio ineunte* a contemplare il volto di Cristo: elementi di richiamo per una "cristologia della contemplazione iconica". Importanza della via storica per un autentico incontro con il vero volto trinitario di Dio.

a) Richiami sintetici del cammino della fondazione storica dell'immagine evangelica di Gesù.

Facendo un bilancio della complessa ricerca che oggi viene riassunta in tre tappe con suddistinzioni all'interno di esse, mi limiterò per esigenze di tempo, a richiamare solo alcuni principii che si sono andati evolvendo e chiarificandosi e che vorrei così riassumere:

- Anzitutto si è andata rifiutando progressivamente la "concezione riduttiva della storia" propria dello *storicismo* riassunta nella nota aporia di G. E. Lessing per il quale "le verità storiche, essendo contingenti, non possono servire come prova delle verità di ragione che sono invece necessarie"³. Di qui il

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte* 16; vedi pure: "Istruzione della Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica: Ripartire da Cristo. Un rinnovato impegno della vita consacrata nel terzo millennio": *Osservatore Romano* (Suppl.) 137 (15 giugno 2002).

² *Novo millennio ineunte* 17.

³ G. E. LESSING, "Sopra la prova dello Spirito e della forza", in: *Id.*, *Grande Antologia filosofica*, vol. 15 (Milano 1968) 1557-1559.

rifiuto del pregiudizio antidogmatico nei confronti di una fede che possa/debba trovare la sua credibilità su avvenimenti storicamente provati. Si può, infatti, riuscire a dimostrare, attraverso la storia, la pretesa di una verità assoluta ed incondizionata come quella che la fede professa nei confronti di Gesù di Nazaret? La risposta negativa che comporta la rottura tra la storia e la fede è quella propria del primo periodo della così detta *Old (First) Quest* (1778-1906). A. Schweitzer⁴ il quale mostrava l'insuccesso di una analisi storicistica che pretendeva giungere a dei fatti bruti attraverso strumenti di ricerca puramente documentari e ne indicava pure le ragioni: "la conoscenza storica, infatti, egli affermava, potrà certo portare un po' di luce su di una vita spirituale esistente, ma non potrà mai risvegliare la vita"⁵. Il passato è realtà interamente rinchiusa nel proprio tempo e non potrà mai ripresentarsi storicamente nel nostro. *In questo periodo non si dava rilievo alla distinzione del genere letterario della storia come riferimento di fatti e come testimonianza.*

- All'insuccesso della prima fase di ricerca, risponde un orientamento inverso, condizionato sempre dal pregiudizio della modernità sulla impossibilità di colmare la distanza tra la predicazione della Chiesa primitiva e la storia di Gesù. *Il minimalismo storico della critica precedente*, che rifiutava ogni presunto ossequio fideistico alla predicazione della Chiesa, generava *il disinteresse radicale per la realtà storica di un Gesù intesa come fatto in sé accaduto*. Il rifiuto di ricercare ciò che fosse racchiuso nel cuore di Gesù (Bultmann) spostava l'interesse solo verso quanto Egli ha operato ed opera in noi. Dal punto di vista della ricerca letteraria si poneva in evidenza l'importanza delle "forme letterarie evangeliche" precedenti la redazione finale. L'acquisizione che le fonti evangeliche non sono documenti neutrali, essendo stati scritti alla luce della fede pasquale, determinava quella *rottura tra la ricerca storica e la predicazione e la fede si risolveva interamente a vantaggio di una posizione radicalmente fideistica.*

La *Old Quest*, nel suo passaggio attraverso la *No Quest* (1921-1953) di impronta bultmaniana, che costituiva la prima parte della seconda tappa, si risolveva nella *New Quest* (1953-1985), prendendo il via dalla nota conferenza di Marburgo (1953) di E. Käsemann che apriva la *nuova via* di ricerca sul Gesù degli Evangelii ristabilendo, attraverso la discontinuità, la continuità infranta, tra il Gesù storico ed il Cristo del Kérigma. Anche per Käsemann, *la centralità del mistero pasquale nella testimonianza apostolica è un fatto difficilmente contestabile*: la resurrezione di Gesù Cristo costituisce il *diaframma*

⁴ A. SCHWEITZER, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù* (Brescia 1986).

⁵ *Id.*, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen 1951) 631.

ermeneutico che regola, nella comprensione apostolica, ogni altra conoscenza di situazioni vissute, di azioni e parole di Gesù di Nazaret anteriori alla Pasqua. La testimonianza apostolica non è stata un ripetitorio mnemonico, un tramandare materialmente i detti e fatti di Gesù, ma un interpretare autenticamente quei detti a partire dalla luce di Pasqua. Di qui *una certa discontinuità* tra la materialità dei fatti e detti prepasquali e la predicazione pasquale di tali fatti e detti permane. È l'eredità di Bultmann che Käsemann ritiene, sostenendo che il punto di partenza della fede cristiana va definito in rapporto al Kyrios annunciato dalla Chiesa, per cui il messaggio cristiano riposa sulla fede di Pasqua⁶.

Mentre però, per R. Bultmann, il Kyrios Risorto, non comprende in sé il Gesù storico come 'realtà costitutiva', per Käsemann, invece, è *necessario ammettere che il Gesù terrestre è incluso costitutivamente nella fede al Cristo pasquale e che la ricerca storica concernente Gesù, scaturisce dalle esigenze della fede stessa cristologica*. Questo vuol dire che la dimensione storica della vita prepasquale di Gesù possiede una *rilevanza teologica* in quanto in essa il cristianesimo primitivo vede "il rifiuto del mito: 'se non si può comprendere il Gesù terreno che a partire da Pasqua, e dunque, nella sua dignità di Signore della comunità' (...), è pur vero che inversamente 'non si può comprendere adeguatamente Pasqua se si fa astrazione dal Gesù terrestre'"⁷.

In questa intricata discussione, si va chiarificando *la distinzione tra "storia dei fatti", loro descrizione e informazione, narrazione (Historie) e "storia come evento" (Geschichte)* che viene annunciato e testimoniato⁸, *per cui gli Evangelii annunziano, raccontando una storia di fatti accaduti, ed in essi il racconto è la stessa trama e struttura dell'annuncio*. Seguendo questo cammino J. Jeremias affermava che la ricerca storica del vero Gesù e del suo messaggio sono "compito centrale dell'investigazione sul Nuovo Testamento..." Il kerigma, infatti, rimanda oltre se stesso, verso la 'singolarissima rivendicazione di sovranità' da parte di Gesù"⁹. Da notare come questa ripresa della *New Quest* dà molto rilievo al *criterio di storicità della dissimiglianza*, che tende a

⁶ E. KÄSEMANN, "Das Problem des historischen Jesus": ZTK 51 (1954) 125-153, riedito in *Exegetische Versuche und Besinnungen I* (Göttingen 1960) 197-206. Precisazioni da parte dell'autore in "Sackgassen im Streit und den historischen Jesus", in: *Exegetische Versuche und Besinnungen II* (Göttingen 1964) 31-68; 1970, 67.

⁷ KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, 196.

⁸ *Ibid.*

⁹ J. JEREMIAS, "Il problema del Gesù storico", in: *Id., Gesù e il suo annuncio* (Brescia 1993) 13-30.

mostrare il carattere di *unicità ed irripetibilità* di quanto è accaduto in Gesù terreno, che lo differenzia da ogni altra analogia religiosa sia considerando il suo rapporto all'ambiente giudaico, sia in rapporto all'ambiente della fede ecclesiale post-pasquale.

La *New Quest* che vanta una lunga serie di autori ricercatori che giunge fino al nostro tempo¹⁰ ha avuto il merito di riaprire la questione del Gesù storico attraverso un efficace rinnovamento metodologico, che attraverso la ricerca di sempre più adeguati criteri *ha notevolmente accresciuto il valore autenticamente storico degli evangelii, anche se permane un certo minimalismo*. Il suo merito può essere *riassunto nel porre a fuoco la sezione storica del kerigma, nella quale vengono inclusi i ricordi storici dei fatti essenziali della vita di Gesù ed il suo sviluppo di una rinnovata concezione della storia e della biografia* che al seguito delle intuizioni di W. Dilthey (1833-1911) *riscatta la concezione della storia umana dalla metodologia delle scienze fisiche, naturali, e la pone decisamente in riferimento alle scienze umane, alle esperienze vissute (Erlebnis) delle persone*. In questo contesto essa, come sopra dicevo, richiama la distinzione tra *Historie (cronaca, istruzione)* ed evento (*Geschichte*) giungendo al criterio della conoscenza di Gesù mediante la fede che trascende quella delle sole figure storiche¹¹. La sistematizzazione che tende ad equilibrare i tre fondamentali criteri di dissimiglianza, coerenza ed attestazione molteplice, trova in ambito cattolico la sua proposta complessiva nei contributi di R. Latourelle con il criterio della intelligibilità interna e spiegazione necessaria¹².

- La terza tappa o *Third Quest* (1985/1988-2000...) stabilisce la rinnovata continuità tra Gesù di Nazaret e la sua figura evangelica¹³. Avviata dall'opera di E. P. Sanders, *Jesus and the Judaism*¹⁴, presenta nuovi accenti nella ricerca: essa tende ad unire la figura del Cristo della fede con il *contesto storico*

¹⁰ Per una visione e documentazione d'insieme rimando al lavoro di S. PIE-NINOT, "L'indagine storica su Gesù di Nazareth", in: *La Teologia Fondamentale, Rendere ragione della speranza* (1 Pt 3, 15) (Brescia 2002) 331-332.

¹¹ N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (London 1967) 207-248.

¹² R. LATOURELLE, *A Gesù attraverso gli evangelii* (Assisi 2^a 1982).

¹³ G. SEGALLA, "La verità storica dei Vangeli e la 'terza ricerca' su Gesù": *Laf* 61 (1995) 461-500; A. PUIG, "La recherche du Jésus historique": *Biblica* 81 (2000) 179-201.

¹⁴ Di E. P. SANDERS, *Jesus and the Judaism* (London 1985); ed. it., *Gesù e il giudaismo* (Genova 1992). Questa terza tappa è stata denominata come *Third Quest* la prima volta da T. N. Wright nel 1988 in: S. NEILL-N. T. WRIGHT, *The Interpretation of the New Testament 1981-1986* (Oxford 1988) 379-403.

ebraico, con particolare attenzione delle *ragioni* della crocifissione di Gesù per cui la ricerca storica va oltre la semplice notizia di un fatto accaduto. Per questo, tale figura diviene accessibile anche a coloro che non sono cristiani. A parte il pregiudizio dell'era moderna che rifiuta la possibilità di un intervento di Dio nella storia e riemergente nella sua forma più radicale nel noto *Jesus Seminar* e quindi l'impossibilità di discernere criticamente e storicamente eventi affidabili ed aperti a tali interventi, nella tendenza di maggiore equilibrio rappresentata da Sanders, si stabilisce una relazione intima tra Gesù e giudaismo conformemente al criterio di "coerenza storica", tendenza sviluppata dall'opera di Meier¹⁵ e Theissen¹⁶ il quale ultimo spinge la sua ricerca nella linea del passaggio dal criterio della dissomiglianza e discontinuità a quello della plausibilità storica e tende a ridare Gesù all'ebraismo.

Se è vero, allora, che il principale obiettivo di questa terza ricerca non è definito da un interesse propriamente teologico, essa non manca però di tentativi che non assorbono interamente la figura del Nazareno nell'ambito del suo ambiente giudaico e mostrano in Gesù la creazione di un movimento rinnovativo, nella sua predicazione del Regno di Dio. Sanders ha mostrato la forte continuità teologica tra il Gesù della storia ed il Cristo del kerigma, contribuendo a rafforzare la convinzione sulla affidabilità delle fonti evangeliche (in alcuni casi, come nel *Jesus Seminar*, anche delle fonti non canoniche o apocrife).

Rimane, tuttavia non evidenziato sufficientemente il carattere di "novità singolare teologica" che riluce nella figura del Gesù prepasquale per il quale la continuità storica dovrebbe mostrare il suo trascendimento nella novità dell'evento cristologico. Esso mostra l'*a priori* della singolarità ed inderivabilità di Gesù, la gratuità totale della salvezza. Questa novità, tuttavia non può essere evidenziata sufficientemente procedendo solo sul criterio delle fonti storiche considerate solo sotto l'aspetto "documentario dei fatti", facendo troppo economia del carattere proprio della fonti evangeliche che offrono una storia testimoniale illuminata dall'esperienza di fede pasquale.

Dal dibattito ancora aperto sulla ricerca del valore delle fonti evangeliche per ritrovare il volto originario di Gesù di Nazaret nel rispetto delle esigenze proprie della fede e della sua testimonianza nei documenti storici evangelici, si può ritenere, nel momento presente, "come criterio generale ed idea direttrice di tutta la ricerca (...) la plausibilità storica e la coerenza di Gesù. In effetti questa ricerca deve aiutare a spiegare perché Gesù ha suscitato tanta

¹⁵ J. P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, 1-2 (Brescia 2000).

¹⁶ G. THEISSEN-A. MERZ, *Il Gesù storico* (Brescia 1999).

attenzione su se stesso e perché è stato rifiutato, giustiziato (...) considerato come Messia e venerato come Dio"¹⁷. Questo criterio consente uno sguardo generale che permette di delineare "l'immagine globale" presentata dagli evangelii di Gesù di Nazaret. Secondo R. Latourelle, questo criterio che egli chiama di "intelligibilità interna o spiegazione necessaria", *costituisce più che un criterio, un atteggiamento generale e fondamentale del ricercatore nel suo condurre il suo studio sulle fonti storiche*. Unendo insieme i criteri di storicità e quelli letterari, *ci viene consentita un'ampia gamma di valutazione positiva della ricerca storica dell'immagine di Gesù*, dando maggiore credibilità storica agli evangelii, come fonte di conoscenza di Gesù, del suo messaggio della sua vita e del suo destino.

b) Le coordinate fondamentali dell'immagine di Gesù nel suo volto storico prepasquale, proveniente dalle fonti evangeliche.

Il cammino della ricerca verso la "Verità" di Gesù Cristo non è perseguibile senza la documentazione storica della sua vita, che costituisce, negli evangelii, non solo la *narrazione* di un insieme di fatti, ma anche la testimonianza e l'annuncio del loro "contenuto e valore teologico", cioè del mistero che essi veicolano in sé. *Bisogna pertanto avere sempre congiunte queste due dimensioni*: gli evangelii, come documenti, fondano la "credibilità della fede" che non si confonde con una illusione o un mito dell'uomo. *Ma essi sono documenti che hanno la caratteristica di testimoniare ed annunciare la fede nel Cristo proprio attraverso una narrazione storica. Noi non possiamo, così, arrivare al Cristo della fede senza passare per il Gesù storico/concreto, degli evangelii*. L'approdo a Gesù per mezzo degli evangelii è pertanto "una impresa realizzabile e feconda"¹⁸. Ora, avendo presente i molteplici criteri di storicità sia della discontinuità che continuità teologica, sia quello della plausibilità storico-letteraria ed altri criteri come quello della molteplice attestazione, vengono ad emergere alcune caratteristiche storico/teologiche "fondamentali" che disegnano l'inconfondibile "singolarità ed insieme universalità" della fisio-

¹⁷ PIE-NINOT, *L'indagine storica*, o. c., 337. L'autore ritiene che questo criterio di plausibilità storica e coerenza può anche essere detto "criterio di ragione sufficiente" in quanto pone in risalto quanto la figura storica di Gesù sia radicata nel contesto storico concreto del mondo giudaico e può essere riconosciuto dai suoi effetti storici nelle fonti che danno testimonianza di lui. Esso costituisce una prospettiva generale che regola ogni altro criterio.

¹⁸ LATOURELLE, cit. in: PIE-NINOT, *L'indagine storica*, o. c., 342, n. 83.

nomia prepasquale di Gesù di Nazaret che ha poi avuto il suo sviluppo nella conoscenza della comunità apostolica nel periodo post-pasquale¹⁹.

b.1) La singolare autorità e pretesa (exousia) di Gesù di Nazareth.

Un tratto singolare che definisce la figura di Gesù il Nazareno emergente nella tradizione narrativa evangelica è quello della sua "autorità" (*exousia*). Esso trova riscontro sia nello *stile di insegnamento* e della sua *predicazione*, sia nello *stile di comportamento*, sia *nelle stesse reazioni degli uditori* delle sue parole (Mc 1,22.27: nell'ambiente religioso della sinagoga) ed osservatori dei suoi gesti e costuisce pure una "ragione sufficiente" della sequela, delle avversioni, e persecuzioni verso di Lui. Questa "autorità" pone in evidenza, insieme, un *elemento di discontinuità*, ma, anche di *profonda* connessione con l'ambiente religioso della società giudaica del suo tempo, considerando le sue aspirazioni ed attese. Esso risalta, perciò, proprio nel contesto storico-culturale ebraico, fuori del quale non potrebbe essere colto.

Dinanzi a questo stile di autorità che caratterizza la figura evangelica di Gesù, lo stupore si sviluppa in "timore" che abbraccia sia "la dottrina nuova insegnata con autorità", sia il suo comandare "agli spiriti immondi" che "gli obbediscono!" (Mc 1,27). Lo stesso stile di comportamento del Nazareno, sempre considerando il confronto con il comportamento dei profeti, dei rabbini, riguarda il rapporto particolarmente *importante verso i discepoli nella loro chiamata e sequela, il modo di compiere i miracoli, il gesto compiuto verso il Tempio, il rapporto verso la Legge e i suoi trasgressori*²⁰. Tutto sta a mostrare un *duplice risvolto del comportamento di Gesù*: da un lato esso rivela una autorità che non rompe in maniera radicale con il passato del suo popolo mostrando che in Lui, il passato di Israele, che possiede un punto forte nella Torah e nella istituzione del Tempio, *non viene sconfessato, ma riferito in modo singolare ed unico alla sua Persona, nella quale esso trova il suo compimento*. Dall'altro lato, proprio questo compimento, che nella lettura globale dei testi, è *l'elemento dirompente*, non consiste "nel contenuto delle sue affermazioni o nel dettaglio dei suoi comportamenti, ma nel *presupposto* ad

¹⁹ Per una presentazione più completa dei dati storico/teologici rimando alla sintesi di S. PIENINOT, *Dati fondamentali dei Vangeli sulla storia di Gesù di Nazaret*, o. c., 358-369.

²⁰ Per questi richiami, sia di *comportamento* che delle *parole che l'accompagnano*, dal punto di vista storico documentario e cristologico, particolarmente significativo per la sua singolarità e novità, rimando a R. PENNA, "Portata cristologica del comportamento di Gesù", in: *ID., I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I: gli inizi* (Cinisello Balsamo 1996) 38-86.

essi tacitamente soggiacente: Gesù rivendica nei fatti un'autorità che lo pone inevitabilmente al di sopra della Legge²¹.

Anche nei *Loghia* e *Parabole* risalta questo "stile di autorità" nell'abbondante materiale sinottico: Gesù che come Maestro (*rabi*) si colloca nella linea degli antichi saggi di Israele²², però, almeno indirettamente, lascia trasparire la sua *autocomprensione tipica*, che nella forma di vita richiesta ai discepoli, riflette quella propria. L'ideale, infatti, proposto ai discepoli è un forte riflesso della sua personalità. Tra i *loghia personali* spiccano *particolarmente quelli in prima persona singolare* nei quali si rivela un alto valore teologico/cristologico²³. Importanti, tra di essi, è la serie dei *loghia* introdotti dalla formula "in verità vi dico" tipica ed esclusiva del linguaggio di Gesù che spicca per la moltitudine delle ricorrenze (59 volte nei 4 evangelii). E' noto come l'*amen* usato per introdurre e sottolineare parole proprie non viene mai usato nelle fonti antiche. *L'uso così ampio che garantisce la solidità di una tradizione arcaica gesuanica appare sorprendente in quanto richiama una autorità sorprendente e veramente unica per la quale Gesù auto-testimonia sulla sua parola rivendicando l'autorità di Rivelatore, che è propria di chi ha la sicura conoscenza della volontà di Dio*. E ciò non solo come i grandi profeti del passato di Israele che parlavano con la coscienza di essere inviati da Dio ("Il Signore dice", Is 1,24; Ger 2,12; Os 11,11; Am 3,11). Essi, quali inviati da Dio, si sentono distanti da Lui. *Gesù è un inviato del tutto singolare*: Egli, nella sua Persona parla "come Dio stesso"; "ma lo vi dico". "Perché Gesù possa parlare con tale autorità non è mai spiegato nei vangeli sinottici; però questo silenzio, che contrasta con la spiegazione data dai profeti secondo cui la parola di Dio è giunta a loro, implica una cristologia molto alta, per cui

²¹ PENNA, o. c., 85-86; cf. V. FUSCO, "Gesù e la Legge": *Rassegna di Teologia* 30 (1989) 528-538, qui 536.

²² Vedi per la documentazione PENNA, o. c., 93ss.

²³ Vedi tra di essi in particolare: Mat 18,20 ("dove sono due o tre radunati nel mio nome, io sono là in mezzo a loro"). Nonostante il riferimento ad un detto della *Mishnah* è almeno ipotizzabile che si tratti di una parola originale del Signore. La sua importanza sta nel riferimento allo sfondo religioso del tema biblico della presenza di Yhwh in mezzo al suo popolo (Es 33,7; 34,9; Nm 14,42; Dt 20,1. 4.) che viene singolarmente attribuito da Gesù alla sua presenza tra i discepoli. Anche altri passi come Lc 12,49. 51; Mt 10,34 per cui Gesù appare con la sua parola in diretta relazione con l'imminente giudizio di Dio (Is 66,15. 16) e Mt 12,30; Lc 11,23 rivelano l'aucoscienza di Gesù, secondo cui non è possibile dinanzi a Lui un atteggiamento di neutralità di fronte alla sua predicazione del Regno.

l'autorità di fare delle richieste in nome di Dio risiede per Gesù semplicemente in ciò che egli è"²⁴.

Ci sono poi, ancora *affermazioni personali in prima persona singolare* nelle quali risuona *l'Io di Cristo in forme assolute enfatiche* che mostrano la straordinaria coscienza della sua dignità: oltre ai noti parallelismi "ma lo vi dico"²⁵, vanno notate le espressioni "sono io" (*egó eimí*) che non sono giustificabili né dall'uso normale greco, né dal sustrato semitico e che manifestano l'innegabile insistenza con la quale nei sinottici Gesù rende testimonianza a se stesso. "Si tratta di uno stile personale che rivela la forte impronta di una originalità dovuta insieme alla gravità ed enigmaticità della espressione e che proprio per questo garantisce l'autenticità storica del discorso"²⁶. Tale espressione che per la sua enigmaticità non ha un senso chiaro per gli uditori immediati, traduce l'intuizione di una coscienza personale straordinaria, anteriormente ad ogni sviluppo di tradizione. *Questo stile personale sorprende per la sua gravità, rivelando il carattere misterico della Persona di Gesù, del suo Io che avanza una pretesa tanto grande da dovere dire che mette fine ad un'epoca religiosa e ne inaugura un'altra interamente dipendente dal suo "Io"*²⁷. Nei suoi studi sulla formula dell'Io assoluto nell'uso del quarto evangelo, Zimmermann è giunto alla affermazione che nel contesto dell'uso della formula *aní Yhwh* (Dt 32,39 e Is 41,4; 43,11; 46,4; 48,12; 52,6) l'espressione giovannea "Sono io" costituisce una formula fondamentale di rivelazione cristologica²⁸. In essa, da un lato si riprende il modo di parlare di Dio nel Deuterocanone, per cui Gesù, parlando così, manifesta la coscienza *che la sua stessa presenza tra gli uomini, adempie la storia dei miracoli Dei dell'Esodo, e la promessa della manifestazione escatologica di Dio* (voi saprete che lo sono *Yhwh*) *in un intervento di importanza unica e decisiva per i destini dell'umanità. Ma d'altro lato questa rivelazione escatologica, nel quarto evangelo appare come una espressione che supera una manifestazione puramente monoteistica di Dio che afferma "Io sono Yhwh". Nella exousia di Gesù si rivela una nuova prossimità rivelatrice di Dio all'uomo peccatore che*

²⁴ R. E. BROWN, *An Introduction to New Testament Christology* (London 1994) 70 (trad. it., Queriniana Brescia).

²⁵ M. BORDONI, "L'autorità di Gesù (exousia regale)", in: *Id.*, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo. II: Gesù al fondamento della cristologia* (Roma 1985) 160-161.

²⁶ BORDONI, *o. c.*, 162.

²⁷ E. STAUFFER, "Das christologische ego", in: TWNT, II, 343-348.

²⁸ H. ZIMMERMANN, "Das absolute Ego eimi als die neutestamentliche Offenbarungs-formel", in: *BZ* (1960) 54-69. BORDONI, *o. c.*, 163-165.

si definisce come “presenza filiale” per cui quando sarà innalzato il Figlio dell’Uomo allora saprete che lo sono (egó eimi) e non faccio nulla da me stesso, ma come mi ha insegnato il Padre, così lo parlo. Colui che mi ha mandato è con me e non mi ha lasciato solo, perché io faccio sempre le cose che gli sono gradite” (Gv 8,28-29). La exousia di Gesù esprime dunque una vicinanza salvifica trinitaria.

Questo aspetto fondamentale cristologico della predicazione di Gesù, che mostra l’emergenza della sua Persona filiale, come luogo unico di avvicinamento di Dio come Padre all’umanità peccatrice, appare sia nella proclamazione del suo messaggio fondamentale di Regno di Dio, con il suo specifico dato dal “carattere presenziale”, sia nel linguaggio delle Parabole che contengono fuori dubbio l’insegnamento di Gesù e che sono ripiene dei misteri del Regno²⁹, sia nella sua singolarissima esperienza dell’*abba* ricorrente nella sua vita di preghiera.

Nella “proclamazione del suo messaggio del Regno di Dio” nella *dimensione presenziale* della predicazione di Gesù si corregge la caratteristica puramente apocalittica degli annunci diffusi nelle attese del giudaismo e “ciò significa che il regno è strettamente connesso con la persona stessa di Gesù, con la sua azione e le sue parole. Ed è qui che appare più evidentemente la valenza cristologica del tema”³⁰. Nella predicazione di Gesù, la speranza escatologica della regalità di Dio, nota dominante della speranza ebraica, viene a risuonare come “avvicinamento”, “presenza” della stessa realtà salvifica della “Signoria di Dio” che già inizia, perché proprio la “persona” di Gesù è lì ad instaurare questa singolarissima presenza di Dio Padre nelle parole e nell’opera del Figlio. Così, “*incontrare Gesù significa già sperimentare il dispiegamento del regno di Dio e quindi l’eschaton, anche se questo conserva ancora una dimensione futura*”³¹. E’ questo un dato assolutamente rilevante della cristologia prepasquale di Gesù, tanto che si può affermare con Pan-
nenberg: “*l’enfasi posta da Gesù sulla presenza anticipatoria del ‘Regno di*

²⁹ Nel genere letterario parabolico di Gesù si nota una profonda dissimiglianza sia con la tradizione giudaica che con la tradizione successiva protocristiana ove questa linguaggio manca quasi del tutto. La Chiesa apostolica non ha infatti creato nuove parabole, ma ha custodito e riletto le parabole originarie di Gesù. BORDONI, o. c., 116ss con relativa bibliografia fino al 1985; per ulteriori aggiornamenti: PENNA, o. c., 97-101.

³⁰ PENNA, o. c., 107 ss. L’autore mostra come tutta una serie di affermazioni evangeliche rivelano il nesso tra il Regno di Dio e la presenza storica di Gesù (Mc 1,15b), parabole della crescita (Mc 4,3-9; Mt 13,24-30; 13,33 e parall.), il detto sulla cacciata dei demoni (Lc 11,20; Mt 12,28), il regno nelle mani dei violenti (Lc 16,16; Mt 11,12ss).

³¹ *Ibid.*, 113.

Dio' nella sua attività, nella sua valenza cristologica, legata al coinvolgimento della sua persona ed opera, fonda sostanzialmente quanto 'in seguito venne reso esplicito dal linguaggio dell'incarnazione e da titoli quali 'Figlio di Dio'”³².

b.2) La singolarità della esperienza di Dio come abba.

La *straordinaria autorità* di Gesù che contraddistingue la sua Persona nel contesto della società religiosa del suo ambiente come un “grande enigma”, ma che nella tradizione evangelica viene ad *esprimere l'evento per eccellenza della rivelazione escatologica di Dio*, trova nella esperienza dell'*abba* l'espressione trinitaria della sua coscienza singolarissima della paternità di Dio nei suoi confronti, della sua profonda vicinanza con il Padre. Con l'esperienza dell'*abba* siamo di fronte ad un dato linguistico che si pone, nella sua portata esperienziale, al di qua di ogni ulteriore espressione di sviluppo teologico: nell'*abba* tocchiamo *il cuore della esperienza filiale di Gesù, il nucleo più originale della sua cristologia, che precede ogni altra riflessione ed auto-definizione, ed ogni titolo*.

Tuttavia si deve convenire che, da sola, l'affermazione dell'*abba* non garantisce una intimità che trascende ogni relazione di carattere puramente umano e familiare, per esprimere, attraverso l'esperienza ed il linguaggio, una relazione interpersonale divina³³. Questo aspetto trinitario è garantito maggiormente dalla dimensione della *exousia*, come sopra è stato rilevato. È nel contesto dello stile di “autorità salvifica divina” di Gesù, come vicinanza di Dio all'uomo, che l'*abba* pone in luce rivelativa il rapporto fondamentale interpersonale tra Gesù e Dio come Padre, che fonda ogni *novità di esperienze*, non solo religiose, ma anche di relazioni umane. Bisogna perciò approfondire il mistero dell'*abba* alla luce della *exousia* ed il mistero della *exousia* alla luce dell'*abba*.

Sulla base del confronto con il parametro del rapporto umano tra figlio e padre, espresso nella famiglia ebraica, possiamo rilevare i seguenti punti di novità assoluta dell'esperienza filiale di Gesù con il Padre, rivelata dall'*abba*:

³² W. PANNENBERG, “Pluralismo religioso e rivendicazioni di verità in conflitto tra loro. Il problema di una teologia delle religioni mondiali”, in: G. D' COSTA, *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unicità cristiana riesaminata* (Assisi 1994) 207.

³³ PENNA, o. c., 117: “per quanto riguarda la valenza cristologia dell'invocazione, è necessario essere cauti e non maggiorare i dati, come, invece spesso si tende a fare. Presa da sola, l'invocazione a Dio come *abba* non è certo risolutiva circa la questione della coscienza divina di Gesù”.

- Avendo presente l'uso aramaico del termine *abba*, nell'ambito della famiglia ebraica, questo appellativo³⁴ non è mai attestato nel giudaismo precristiano nell'ambito del rapporto religioso per rivolgersi a Dio. Ora, Gesù usava sempre questo appellativo quando pregava³⁵ ed avendo presente la coscienza del suo rapporto al Padre, nel senso di "pari dignità divina" espresso dell'*exousia*, l'intimità assume un senso singolarissimo di *reciprocità-parità* tra Gesù, il Figlio, ed il Padre. Qui possiamo dire che l'esperienza dell'*abba* fa saltare una prima barriera di quel pregare umano che nella fenomenologia del sacro è costituito dal sentimento religioso di adorazione/soggezione. Meraviglia, infatti, che nel vangelo non compaiono "preghiere di adorazione" di Gesù verso il Padre. Come nel suo pregare il Padre, Gesù non si ritrova nel "Padre nostro" (anche se insegna a pregare in questo modo i discepoli), così Egli non si ritrova in quel rapporto di "sudditanza" verso Dio che caratterizza l'atteggiamento proprio della sola creatura. Gesù, invece, pur riconoscendo che ogni cosa gli viene dal Padre (Mt 11,27a; Lc 10,22a), riconosce pure che tra lui ed il Padre c'è profonda unità ed intimità reciproca di conoscenza ("nessuno conosce il Figlio se non il Padre e nessuno conosce il Padre se non il Figlio" Mt 11,27b; Lc 10,22b) e di essere ("Tu padre in me ed io in Te", Gv 17,21).

- C'è un'altra barriera dell'esperienza fenomenologica del sacro che viene trascesa nella preghiera di Gesù e quindi nella sua vita mistica di comunione con Dio come Padre: l'assenza di una coscienza di peccato. Nella storia comparata delle religioni la coscienza del peccato accompagna l'esperienza religiosa in quel suo carattere di *mysterium tremendum* che costituisce una delle componenti fondamentali del senso del sacro, insieme a *fascinatum*. L'uomo religioso, dinanzi al mistero del sacro sente, non solo l'abisso della "infinita differenza creaturale", ma sente questo rapporto che per sé fonda la ricchezza dell'uomo, quale essere aperto alla trascendenza, *come segnato da una rottura, da uno stato di colpevolezza, da un senso di responsabile inimicizia che lo rende timoroso dinanzi al mistero che lo trascende*. L'adorazione assume così il senso di una riparazione, il bisogno di una riconciliazione. Nella ricca esperienza religiosa di Israele questa coscienza di col-

³⁴ Il termine non è vocativo, assente in aramaico, ma una forma enfatica che corrisponde al vocativo e che proviene dal mondo dell'infanzia, nel quale esprime la somma confidenza del figlio verso il proprio padre (naturale). Il termine è poi passato al mondo degli adulti, sempre come espressione confidenziale, conservando il fondo semantico di abbandono, insieme a sentimenti di rispetto verso il proprio padre naturale.

³⁵ PENNA, o. c., 115; J. JEREMIAS, "Abba", in: *GLNT*, Suppl. 1 (Brescia 1966).

pa è molto acuta come testimoniano molti salmi (32; 36; 38; 40; 51) tutti i libri religiosi canonici ed extra-canonici.

Ora, Gesù che insegna ai discepoli a chiedere perdono al Padre delle loro colpe (Mt 6,12; Lc 11,4), lui non prega così. *Il fatto che nella esperienza religiosa di Gesù non risuoni una coscienza di peccato, anche se egli si curva misericordiosamente verso i peccatori e mangia con loro (Lc 15,1), appare un fatto ritenuto psicologicamente inquietante*: “il fatto che Gesù si presenti a noi come un uomo senza la minima coscienza di un proprio peccato, resta un ‘enigma psicologico’. La coscienza morale religiosa è accompagnata in Lui dalla assenza di colpevolezza del proprio peccato”³⁶.

In contrasto col senso religioso comune segnato dal *mysterium tremendum*, per cui l'uomo si nasconde dallo sguardo di Dio (Gen 3,8) per la sua coscienza di colpa, l'*abba* esprime il sentimento filiale della gioia, della gratitudine, della lode (Lc 10,21-22; Mt 11,25-27). Essa proviene dalla comunione reciproca di conoscenza ed amore (Mt 11,27): *l'esperienza filiale di Gesù trascende ogni figura parentale legata ad un archetipo puramente umano soggetto ad una particolare forma culturale*. La persona del Padre nella esperienza di Gesù espressa dalla sua invocazione *abba* non evoca una immagine terrificante che incute in lui sentimenti di inibizione e timore: *il richiamo al Padre evoca una origine d'amore, nel quale tutto l'essere Figlio è un dono che gratifica la sua esistenza*.

Il Padre è *l'origine* di tutta la esistenza di Gesù, la quale appare fondamentalmente qualificata, per ciò, come una esistenza filiale. Ciò che colpisce è però il fatto che per l'intimità e la parità del suo atteggiamento religioso filiale, *Gesù non vede nel Padre il suo Signore*³⁷, *non si colloca come Israele al di sotto di Lui, in un atteggiamento di inferiorità e di subordinazione. L'origine dal Padre, come suo proprio Padre, è garanzia invece della verità e della autorità assoluta di tutto il suo essere, della sua missione* (Gv 5,31-46)³⁸. È perché egli è tutto 'dal Padre' che il Padre è in Lui e Lui nel Padre (Gv 14,10; 10,38) sì da costituire con Lui una cosa sola (Gv

³⁶ A. VERGOTE, “Jésus de Nazareth sous le regard de la psychologie religieuse”, in: AA.VV., *Jésus Christ, Fils de Dieu* (Bruxelles 1981) 115-146.

³⁷ Si può affermare che se il senso religioso di Israele va dal “Dio Signore” al “Padre” (nostro abinu), l'esperienza religiosa di Gesù va dal “Padre” al “Signore”: così nell'inno di giubilo (Mt 11,25, la preghiera di Gesù va dal Padre al Signore del cielo e della terra (cf. Lc 10,21).

³⁸ A. JAUBERT, *Approches de l'évangile de Jean* (Paris 1976) 111-131.

10,30) rendendo possibile il 'vedere il Padre' vedendo Lui (Gv 14,9)³⁹. Così, la relazione filiale al Padre è fonte di gioia ed esultanza e scandisce il ritmo di una esistenza temporale che trova nel Padre, insieme, l'origine amante ed in Lui ancora il termine verso il quale tutta la sua esistenza si protende, come tra poco sarà rilevato.

- C'è ancora una *terza barriera* che caratterizza il rapporto religioso dell'uomo con Dio e che "viene trascesa" nella esperienza filiale di Gesù, nell'*abba*: è quella della tensione tra "sacro e profano". Proprio la considerazione che l'esperienza filiale del *rapporto di Gesù con Dio, come Padre, viene espressa attraverso l'abba, linguaggio aramaico in uso nelle relazioni della vita profana*, che si poneva in una sua differenza ed estraneità rispetto alla sfera della vita religiosa, sta ad indicare *la assoluta novità di questa vita religiosa/filiale di Gesù*. Una vita umana nella quale profanità e sacro non si pongono in tensione, ma si compenetrano profondamente. L'essere Figlio da parte di Gesù non si pone come un capitolo a parte rispetto alla sua vita profana, ma invade tutta la sfera della sua umanità.

È vero che per Israele prevalgono i 'tempi sacri' sui 'luoghi sacri' (i sabati sono le "nostre cattedrali": A. Heschel), *ma nella esperienza di Gesù la sacralità supera sia gli spazi sacri* (il Tempio) *che i tempi sacri* (il Sabato). Per Gesù tutto il tempo storico, come tempo che trova il suo valore di *kairos* a motivo della sua venuta come Figlio dell'Uomo, è *tempo sacro*, che adempie i progetti divini sulla storia umana. E' tempo nel quale Dio, il Padre, salva l'uomo e lo introduce nel mistero della vita filiale di Cristo. Per questo *l'ora della venuta di Gesù è ormai il tempo sabbatico per eccellenza*, cioè intervento misericordioso e salvifico di Dio nella storia⁴⁰. Il Figlio dell'Uomo, Signore del sabato, ha fatto di esso il luogo per eccellenza della manifestazione della "autorità regale" di Dio nella quale egli opera la salvezza dell'uomo. *Ormai il sacro legato alla persona incarnata del Figlio dell'Uomo ed alla sua opera*

³⁹ C. TRAIITS, *Voir Jésus et le Père en Lui selon l'évangile de Saint Jean* (Rome 1967) 208-225. È importante notare, per gli sviluppi successivi, come, nella esperienza religiosa nuova di Dio che si manifesta nella vita di Gesù di Nazaret, la reciprocità dei rapporti tra Padre e Figlio precede e fonda l'affermazione di unità (dogmaticamente: la *ousia*). È il modo di vivere e di afferma e tale reciprocità nei confronti del Padre che porta ad affermare che tale rapporto interpersonale comporta insieme la identità di natura divina tra la persona di Gesù e quella del Padre. Il pensiero teologico orientale è rimasto, sul piano trinitario, ancorato a questa prospettiva, mentre il Pensiero latino ha spostato l'accento verso il piano della *ousia*.

⁴⁰ Così a mostrare il suo atteggiamento di compimento del più profondo significato del sabato, Gesù non solo ha consentito ai discepoli di cogliere le spighe, ma soprattutto ha operato frequenti guarigioni da malattie (Mc 3,1-6 par; Lc 13,10-17; 14,1-6; Gv 5,9; 9,14).

redentrica: esso non conosce più reticolati, né segregazioni tabuistiche: il sacro è lo spazio di salvezza in cui Dio nel suo Figlio si avvicina misericordiosamente all'uomo sollevandolo dal suo peccato e consentendogli di accogliere il suo dono di amore nell'intimo della stessa profanità della vita. Il puro ed il santo non conosce più frontiere.

Così Gesù si rivolge a Dio come *Padre non uscendo dalla profanità della sua vita*, ma partendo proprio dal più intimo della sua profanità umana. Egli prega in luoghi deserti e tutto il tempo della sua esistenza terrena è "sabatico". La vita religiosa di Gesù è religione della sua "Persona incarnata": in Lui si realizza la pienezza del "mistero del Tempio" nel quale si compie da parte dei credenti la vera adorazione del Padre (Gv 4,21-24). Nella sua "ora pasquale", si adempie il "mistero del tempo sabatico" della glorificazione del Padre e del Figlio (Gv 17,1-5) nella elevazione dell'uomo salvato.

- Uno degli strati più antichi della tradizione dell'*abba*⁴¹ si ricollega all'*agonia del Getsemani* (Mc 14,36; Mt 26,39.42; Lc 22,42). È un testo fondamentale per completare la complessa esperienza dell'*abba* che, nella forma di vita di preghiera, attraversa tutta l'esistenza terrena di Gesù e ne esprime gli aspetti più salienti. L'angoscia, il tremore dinanzi all'ora della morte evidenzia un tratto fondamentale della esistenza del Figlio incarnato che nel suo rapporto al Padre non può essere rinchiusa solo nel sentimento della gratificazione e della gioia. L'angoscia e la "notte oscura" fanno parte integrante della vita del Figlio incarnato nella nostra vera umanità. L'*abba* della preghiera del Getsemani è il grido di Gesù che *anticipa l'abbandono della croce* (Mc 15,34; Mt 27,46-47; Lc 23,46) ed esprime la sua volontà sofferta di obbedienza. Ma quale il rapporto intimo di questo valore *kenotico* con la coscienza filiale di Gesù? *Esso non è sufficientemente espresso dal solo principio della solidarietà del Figlio con la carne umana del peccato*. L'obbedienza sacrificale non trova la sua ragione teologica fondamentale solo partendo dal basso della storia umana. A partire da questa prospettiva si può giustificare il carattere *sofferto* dell'obbedienza del Figlio dell'Uomo.

La *radice teologica* dell'obbedienza di Cristo espressa nell'*abba* va ricercata nel *mistero dell'amore trinitario*, della "filantropia divina" che assume una importanza particolare nel pensiero di Massimo Confessore, nel periodo più avanzato della patristica greca. Il suo apporto notevole sta soprattutto nel mostrare come la venuta e la passione di Cristo vissuta nella sua obbedienza sia congiunta a quella elezione eterna, che coinvolge l'intera Trinità divina. Così è nel *mistero trinitario che affonda le radici l'evento storico della pa-*

⁴¹ Vedi PENNA, o. c., 114.

squa⁴². Si potrebbe dire che il 'triduo pasquale' sia la cifra escatologica di quella divinizzazione che si consuma nella introduzione dell'uomo al mistero della carità trinitaria⁴³. Ciò che caratterizza la Persona del Figlio, dice Massimo, è quella "impeccabilità ipostatica" che è la radice eterna della libertà storica umana di Gesù, che l'ha portato "liberamente" ad offrirsi fino alla morte. La *kenosi* del Logos incarnato manifesta la 'carità' della vita intima della Trinità⁴⁴. È solo nella potenza dell'amore che si può cogliere allora la possibilità di Dio di scendere fino a noi superando ogni impossibilità in una profonda avventura passionale ed operando in maniera salvifica nell'uomo (divina filantropia) toccando la sua umana libertà alla radice senza intaccarne l'autonomia⁴⁵.

b.3) La dimensione soteriologica dell'esistenza terrena di Gesù come "pro-esistenza" (*ypér*).

La relazione fondamentale dell'esistenza di Gesù definita dagli aspetti convergenti di "exousia" e di "abba" non è separabile da un terzo aspetto ad essi profondamente congiunto: quello per il quale *Gesù che vive la sua esistenza tutta in riferimento al Padre, vive ed opera "per" (yper) la salvezza dell'uomo*. La sua *exousia* è così esercitata in questa funzione dinamica di liberazione ed amore per gli altri.

Questa dimensione che si riassume nell'*yper*⁴⁶ e viene oggi globalmente espresso nel termine di "pro-esistenza", definisce la qualità esistenziale dell'essere personale di Gesù e ci mostra quanto questa sua dimensione sia congiunta con la sua persona, per cui il suo essere si rivela nell'agire ed il suo *agire proesistente* mostra la sua radice ultima nel suo essere. Scrive J. Ratzinger: "tutto l'essere di Cristo è di essere inviato". Questa identità ci dice che di fronte alla figura di Gesù di Nazaret, non è possibile una distinzione tra

⁴² MASSIMO CONFESSORE, *Ep.* 44 (PG 91,641-644).

⁴³ *Id.*, *Ep.* 2 (PG 91,464 a). Vedi J. M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité avenir divin de l'homme* (Paris 1976).

⁴⁴ MASSIMO CONFESSORE, *Op. Theol. et pol.* 15 (PG 91,156C); *Ep.* 19 (PG 91,592 D).

⁴⁵ M. BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo, 3: Il Cristo annunciato dalla Chiesa* (Roma 1986) 309-314.

⁴⁶ "C'è, come noto, nel greco neotestamentario, una *polisemia* del "per", espressa attraverso varie preposizioni: "hyper, peri, anti. dia": che si definisce in vari contesti con un "triplice significato: 1) per amor nostro, 2) in nostro favore, 3) al nostro posto. Tre significati diversi, ma che si fondono in uno solo quando si tratta di affermare la solidarietà di Gesù come il centro più profondo del suo essere umano" (W. KASPER, *Gesù il Cristo* [Brescia 1975] 320).

“persona ed ufficio”: in Lui, “la persona è anche l’ufficio, e l’ufficio è anche la persona. Le due cose sono ormai inseparabili: non sussiste più alcuno spazio riservato alla vita privata, all’io, che in definitiva rimanga dietro le proprie attività e gesta, potendo considerarsi, quindi, talvolta anche ‘fuori servizio’; qui, invece, non c’è alcun ‘io’ staccato dalla sua opera: il soggetto è l’opera, e l’opera è il soggetto”⁴⁷.

Per questo la *proesistenza* di Gesù *non scaturisce, per così dire, da una prioritaria motivazione antropologica*: è piuttosto la dimensione trinitaria della sua *proesistenza* che *anima e rende del tutto nuova la relazione stessa orizzontale della sua esistenza umana storica*. Essa si esprime in testi singolarmente forti della tradizione evangelica nei quali si rivela come l’essere stesso di Gesù, come “essere *dal Padre e per il Padre*”, nello Spirito Santo, fonda il suo “essere per gli uomini” e fonda la loro nuova fraternità fondata sul loro essere figli nel Figlio. Questo stile di *proesistenza* che abbraccia tutto il suo essere e la sua vita, e che risuona nell’*yper* emerge particolarmente nel suo atteggiamento dinanzi alla morte.

In questo senso vanno testi come quello celebre di Mc 10,45; Mt 20,28 nel quale la *proesistenza* espressa attraverso la sua volontà di servizio consistente nel *dare la vita* utilizzando la categoria esplicita del “modello espiatorio”⁴⁸. Qui la *proesistenza* secondo lo stile marciano si definisce come il *dare la vita* (implicitamente fino alla morte) per la salvezza di tutti. E’ dunque quel servizio compiuto per amore di tutti, per liberarli dalla servitù del peccato che trova *nel sacrificio della vita fino alla morte l’espressione diaconale più grande dell’Amore*. Più importante, per questo carattere di *proesistenza* di Gesù dinanzi alla morte, come rivelazione suprema di amore, è il testo che ci viene tramandato dalla tradizione attraverso *i passi della ultima cena* (Mc 14,22-5; Mt 26,26-29; Lc 22,15-20; 1 Cor 11,23-26) nei quali si possono richiamare due considerazioni fondamentali: da una parte il valore del gesto conviviale

⁴⁷ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo* (Brescia 1969) 158. Queste affermazioni non vanno prese nel senso di una concezione *funzionalista* nella quale *l’essere si riduce alla funzione* o al *pro me* come avvenuto nell’ambito della cristologia del neo-protestantesimo moderno nella linea di Schleiermacher che tendeva a dissolvere il cristologico nel soteriologico costruendosi interamente in modo retrospettivo a partire dall’esperienza della redenzione: vedi M. BORDONI, *Gesù di Nazaret I* (1986) 171ss.

⁴⁸ PENNA, o. c., 162 rivendica il carattere originario del passo in questione nel quale diversi elementi “riportano la formulazione ad uno stadio almeno pre-marciano”, deponendo a favore “di una notevole arcaicità del *loghion* e in definitiva della sua gesuanità”. Riguardo al riferimento esplicito, proprio della figura veterotestamentaria del Servo di Jhwh (Is 53,12: “portava il peccato di molti”) non è molto condivisa la dipendenza di Mc 10,45 da questo passo.

accompagnato dalle parole⁴⁹, che esprime da parte di Gesù in maniera abbastanza aperta la sua volontà di *dono di sé a favore di tutti gli uomini*⁵⁰; l'altra è la "prospettiva escatologica" che pone l'offerta in una situazione drammatica dinanzi all'immediatezza della morte e mostra chiara la *fiduciosa certezza* di Gesù che la sua morte, anziché costituire una rottura radicale con la sua predicazione del Regno, ne costituisce un'attuazione piena di vita *nell'amore trionfatore*⁵¹. In questa luce si pongono le affermazioni nelle quali Gesù annuncia la sua libera donazione in vista della morte, sempre alla luce della resurrezione.

Il mistero dell'*ora pasquale* di "morte e resurrezione" che costituisce *il punto focale dell'esistenza storica di Gesù* e nel quale confluiscono i tre aspetti menzionati della *exousia*, dell'*abba* e della *pro-esistenza* è anche *il punto focale nel quale si incrociano le dimensioni trinitarie* del mistero di Gesù Cristo che operano e si manifestano in tutta la sua esistenza storica e la rendono un evento rivelativo salvifico, insieme, singolare ed universale, definitivo, che trasforma l'esistenza dell'uomo sia nel suo essere personale, sia nei suoi rapporti di solidarietà e proesistenza sociale.

Senza questa presenza del mistero trinitario nella esistenza storica di Gesù Cristo, il suo "essere per gli altri", rischia di ridursi in una cifra sociologica, tutt'altro che rinnovatrice dell'esistenza dell'uomo. Così pure l'essere del cristiano come "*uomo per gli altri*" deve essere preservato da un orizzontalismo piatto: l'essere per gli altri di Gesù che si rivela nell'evento pasquale è radicato, anzitutto nell'essere per l'Altro (il Padre). Egli, infatti è andato alla morte liberamente per adempiere la volontà del Padre. Tutta l'esistenza di Gesù è, infatti, una "proesistenza" che si riassume nelle parole "mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato a compiere la sua opera" (Gv 4,34). "Primaria in Gesù non è la tensione etica dell'essere *per gli altri*, ma la tensione spirituale che lo porta ad essere anzitutto dalla parte del Padre suo, totalmente affidato a Lui, pieno di confidenza in Lui. Quindi si potrebbe dire

⁴⁹ Per quanto riguarda le parole si discute circa la prevalenza dell'arcaicità delle due tradizioni Mc-Mt (tradizione marciiana) e quella, detta antiochena, di Paolo-Lc che sottolinea l'*ypersote*riologico non nel senso espiatorio, ma in quello esplicito di "dono", offerta corporea di sé riferito anche al pane.

⁵⁰ Più immediatamente il testo sembra riferirsi ai commensali, ai discepoli facenti parte della comunità del Regno radunata accanto a Gesù. Ma nel contesto del "criterio di totalità" della Scrittura, specie neotestamentaria, il dono è riferito a tutti.

⁵¹ Vedi H. SCHÜRMAN, "La causa di Gesù prosegue nel banchetto post-pasquale del Signore", in: *ID., Gesù di fronte alla propria morte. Riflessioni esegetiche e prospettive* (Brescia 1983) 117.

che la prima *alterità* alla quale Gesù si affida non sono genericamente gli altri intesi come gli uomini, ma l'Altro per eccellenza che per Gesù è il Padre suo⁵². Quindi si può dire che la "proesistenza" che risalta nel dato evangelico circa la figura storica di Gesù non è circoscrivibile in modo primario, nel solo *aspetto etico*, ma primariamente e soprattutto *teologale*. E' questo essere "per il Padre" che fa da sfondo a tutta l'esistenza umana di Gesù rivelando il suo essere *proesistente trinitario* che fonda la nuova relazione di *proesistenza fraterna* secondo le parole del Maestro: "come il Padre ha amato me, così io ho amato voi" (Gv 15,9). La *proesistenza* dei discepoli deve essere il proseguimento di quella che il Padre ha per Gesù e Gesù per il Padre. La fraternità cristiana si innesta nel circolo di amore trinitario nel quale il Padre ed il Figlio sono una cosa sola (Gv 10,30) pur vivendo in una intima reciprocità (Gv 14,11; 17,21-23).

Al di fuori di questo rapporto teologico-trinitario della proesistenza tra Gesù ed il Padre, si rischia di ridurre il darsi agli altri del credente, facendosi tutto a tutti, ad un essere *come gli altri*. Allora, "il tanto conclamato 'essere per gli altri' (Bonhoeffer) perde ogni significato, quando non si è altri dagli altri, ma solo loro compagni di viaggio. Solo chi trova il coraggio di essere diverso dagli altri può in definitiva, essere 'per gli altri', in caso diverso, egli è semplicemente un simile accanto ai propri simili, i quali ne trarranno ben poco vantaggio"⁵³. Gesù ci insegna che soltanto donandosi al Padre suo in un affidamento totale e singolare egli può esercitare la sua radicale proesistenza verso i fratelli.

c) L'immagine evangelica storica di Gesù Cristo, rivelazione del volto trinitario di Dio nella verità dell'uomo.

Già accennavo all'inizio che nel passaggio epocale al terzo millennio, il "Volto storico di Gesù" costituisce sempre più nei richiami del *magistero pontificio un motivo ripetuto per un nuovo inizio del cammino del cristianesimo e della coscienza di fede dei credenti*. Il tema evidenziato nella Lettera Apostolica *Tertio Millennio ineunte* richiama insistentemente a mantenere lo sguardo "più che mai *fisso sul volto del Signore*"⁵⁴. *L'annuncio missionario deve concentrarsi dunque nel volto storico di questo Gesù di Nazaret, nel quale, insieme, si rivela e si nasconde, si dona, l'Amore assoluto, tripersonale di Dio.*

⁵² W. MAGNI, "L'Eucarestia, sorgente della vocazione al sacerdozio ministeriale": *Riv. Clero Italiano* 83 (2002) 33.

⁵³ J. MOLTMANN, *Il Dio Crocifisso* (Brescia 1973) 26.

⁵⁴ *Novo millennio ineunte* 16.

Il *realismo storico* del cristianesimo va difeso *contro ogni storicismo*, vuoto di eternità, perciò relativistico e *contro ogni ideologizzazione* ed ogni forma di *mitologizzazione* di impronta gnostica della incarnazione (J. Hick, P. Knitter). Se è vero, infatti, che la “pienezza salvifica” è dovuta all'ingresso della Parola eterna di Dio nel tempo, è anche vero *che in forza della incarnazione, l'eternità divina si rivela pienamente solo attraverso la storia stessa: quella della vita dell'Incarnato Gesù Cristo*. Per l'evento di incarnazione, l'eternità divina e la storia di questo evento, non possono comprendersi l'una senza l'altra. Per questo, un annuncio della pienezza e definitività di Gesù Cristo Unico Mediatore, deve dare ampio rilievo alla “verità storica di questo evento”.

Questa “verità storica” non è solo quella del “fatto accaduto in Gesù di Nazaret”, ma della *rivelazione escatologica di Dio in Lui* e quindi del valore, insieme, *singolare e definitivo*, di “questo fatto come evento di rivelazione”. Ora, proprio questa *vera storicità* che unisce, insieme, fatto e mistero, pone difficoltà alla pretesa cristiana dell'annuncio dell'Unico Mediatore in un contesto di pluralismo religioso. Soprattutto essa trova ostacolo *nelle obiezioni frequenti motivate dal limite umano della vera umanità di Gesù* e dalla sua *kenosi* che caratterizza *il rivelarsi storico del Verbo eterno nella sua vera incarnazione culminante nell'evento della croce*.

Di qui l'obiezione insistente: *l'incarnazione non è un tale occultamento kenotico del divino nell'oscurità dell'umano da costituire come un velo che impedisca l'accesso alle profondità del mistero rivelato in Gesù Cristo?* Essa non compromette, allora, la pienezza e definitività della rivelazione cristologica nella storia di Gesù di Nazaret? Certo che il *paradosso cristiano dell'Incarnazione di Dio* “rende particolarmente acuta la dialettica tra l'invisibilità di Dio e la sua manifestazione. L'incarnazione, infatti, comporta la rivelazione più alta nel nascondimento più profondo”⁵⁵. La legge della rivelazione, che nella prospettiva neotestamentaria trova il suo compimento nell'incarnazione e nella pasqua, non afferma il principio che paradossalmente *il massimo della rivelazione di Dio in Gesù Cristo coincide proprio nella sua kenosi nella croce?* E' quanto dire che “proprio questo nascondimento è il linguaggio nel quale Dio vuole manifestare se stesso in maniera inequivocabile ed in confondibile rispetto ad ogni altra parola umana”⁵⁶.

⁵⁵ C. GRECO, *La Rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità* (Milano 2000), c. XVIII: *Incarnazione e rivelazione: Gesù Cristo, Icona del Dio invisibile*, 299ss.

⁵⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica. I. La percezione della forma* (Milano 1985) 426.

La risposta a questa questione fondamentale *circa la forma storica della rivelazione definitiva cristologica* richiede anzitutto la esigenza di ribadire tutta l'importanza della "regola calcedonese", circa l'unità cristologica *del divino e dell' umano* sulla base della "Persona Filiale del Cristo". In verità, "il paradosso dell'incarnazione consiste nel fatto che un'esistenza umana venne resa capace di esprimere in sé e mediante se stessa, il carattere proprio della Persona del Figlio; nel fatto che un'esistenza umana è divenuta luogo di espressione di una persona divina, non il luogo di un'espressione provvisoria, solo pedagogica e transitoria, bensì *il luogo di un'espressione permanente e definitiva*: Dio è divenuto uomo e non smette di esserlo"⁵⁷.

Nell'incarnazione, l'umanità assunta è divenuta, così, il "luogo di espressione singolare ed unico della rivelazione del divino": "pertanto, le parole, le opere, e l'intero evento storico di Gesù, pur essendo limitati in quanto realtà umane, tuttavia, *hanno come soggetto la Persona divina del Verbo incarnato*, 'vero Dio e vero uomo', e perciò portano in sé la definitività e la completezza della rivelazione delle vie salvifiche, anche se le profondità del mistero di Dio in se stesso, rimane trascendente ed inesauribile"⁵⁸. *Non c'è unicità del Mediatore, dunque, senza l'unità del divino ed umano in Lui*. Cristo non è un *tertium quid*, un essere intermedio tra Dio e l'uomo, *ma è l'incarnazione umana del Verbo e la divinizzazione e trasfigurazione in Lui dell'uomo*. Cristo non è solo "un" Mediatore ma è *personalmente* "la Mediazione stessa", nella quale Dio e uomo, senza confondersi, si compenetrano reciprocamente, nell'unità della Persona del Verbo.

Partendo da questa affermazione, *non si può pensare che l'umanità storica di Gesù Cristo sia come un velo che nasconde la divinità*, più di quanto la riveli, bensì è la "carne di Dio", è in un certo senso il *Logos* stesso incarnato⁵⁹. L'annuncio del Cristo, Unico Mediatore, deve allora, come sopra dicevo, dare rilievo *nell'unità del piano divino di salvezza, alla unità di azione e comunione tra il Verbo eterno ed il Verbo incarnato*, per cui *non c'è azione del Verbo divino nella storia che non sia compiuta in comunione con l'incarnato, Gesù di Nazaret*, e d'altra parte *non c'è azione umana di Gesù di Nazaret che possa essere considerata come un agire puramente umano*. Bisognerebbe recuperare il valore di "agire teandrico", secondo l'elaborazione di Giovanni

⁵⁷ C. SCHÖNBORN, *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici* (Milano 1988) 110 (il sottolineato della citazione è mio).

⁵⁸ *Dominus Iesus* 6.

⁵⁹ SCHÖNBORN, o. c., 77-96; 96-126 per le citazioni patristiche che sostengono queste affermazioni.

Damasceno, seguito dai grandi Dottori come Tommaso d'Aquino. Ma, proprio nel respingere ogni forma di divisione tra umano e divino, tra storia ed eternità, pur senza alcuna confusione, si impone l'importanza di *porre in evidenza il volto umano storico di Gesù di Nazaret come "luogo definitivo della rivelazione del mistero eterno di Dio"*⁶⁰.

Allora, il principio che nell'umanità storica di Gesù, per la sua assunzione ipostatica, si rivela la pienezza di Dio, fonda l'affermazione che Gesù Cristo è il "Sacramento originario", la "Icona per eccellenza della rivelazione cristiana di Dio-Trino". Essa comporta quindi il principio che la "forma storica di questa rivelazione", è la "via imprescindibile" nella quale "il Dio che si rivela è sempre un Dio nascosto", anzi, un Dio che si rivela pienamente proprio nascondendosi nelle profondità della kenosi. Questo nascondimento, che costituisce come accennavo, la via per la quale egli si manifesta e si dona nel suo essere che è "Amore assoluto tripersonale", ci consente pure di poter dire che non può essere raggiunto pienamente se non attraverso gli occhi della fede ispirata da un cuore che ama. La pienezza della rivelazione di Dio in Gesù Cristo, quindi, non va intesa come "manifestazione solare"⁶¹. La umanità di Gesù Cristo è "la forma dell'Amore del Padre divenuta visibile, la forma di traduzione umana della figliazione eterna; l'immagine di Dio 'divenuta carne'"⁶². Sulla base di questa legge, la rivelazione di Dio, nella sua pienezza, in Gesù Cristo, non annulla quella profondità del mistero della trinità divina che non può essere mai esaurito nella fede, per questo "la Chiesa d'Oriente afferma che la rivelazione è soprattutto apofatica, cioè, vissuta nel mistero, prima che la si possa esprimere con parole"⁶³.

⁶⁰ Forse ci si preoccupa che un linguaggio teologico come quello di "agire teandrico" appaia troppo ermetico per un annuncio. Certo che, sia la formula dogmatica di Calcedonia, sia l'espressione dinamica dell'agire teandrico non sono linguaggi di annuncio, quanto "linguaggi dogmatici" che lo sostengono e lo implicano. Si osservi però che mentre noi cristiani ci poniamo tante preoccupazioni di ermetismo, nell'ambito del dialogo interreligioso e nelle varie espressioni di cristologie inculturate si parla correntemente oggi di "principio cosmoteandrico", di "principio teantropico" e "cosmoteantropico" con implicanze spesso poco compatibili con l'autentica fede cristiana. Vedi in merito: M. BORDONI, "Le inculturazioni della cristologia e la tradizione della Chiesa, (principio cosmoteandrico o cosmoteantropico)", in: *Historiam Perscrutari* (miscellanea O. Pasquato), di prossima pubblicazione.

⁶¹ B. FORTE, *Confessio theologi. Ai filosofi* (Napoli 1995); *Id.*, "Per una fondazione cristologico-trinitaria dell'ermeneutica", in: *Il sapere teologico ed il suo metodo*, o. c., 271-291.

⁶² SCHÖNBORN, o. c., 88.

⁶³ Neophytos Edelby, arcivescovo melchita, Queste parole fanno parte di un suo intervento sull'interpretazione della Sacra Scrittura in merito allo schema della Divina Rivelazione (cf. *Acta Synod. S. Conc. Oecum. Vaticani II*, t. 3, part. 3, Città del Vaticano 1974, 306-308).

Quando Giovanni Paolo II nella *Tertio millennio ineunte* ci richiama all'importanza della contemplazione del "volto di Cristo" come "volto da contemplare" (nn. 16-18), come espressione dell'esigenza di divenire sempre più specchio di questo volto, attraverso la sua contemplazione, per "farlo vedere", tenendo lo sguardo più che mai *fisso su di Lui* (n. 16), *noi ci rendiamo conto che la forza dell'annuncio proviene soprattutto da questa ferma convinzione della fede cristiana per la quale, la figura storico-umana di Gesù, nei suoi gesti, nelle attitudini che la caratterizzano, nelle sue parole, nello stile della sua esistenza umana, svelandoci l'identità della sua Persona filiale, ci svela la "figura trinitaria di Dio" che Egli è venuto a mostrare, e l'identità dell'uomo vero che è venuto a salvare e ricreare.* Allora, la mitezza, l'umiltà e bontà di cuore dell'amabile Salvatore, il suo servizio quale Figlio dell'Uomo, venuto a donare la vita per gli uomini, non è come una livrea che nasconde solo il mistero intimo di Dio nella povertà dell'uomo. I "mysteria carnis", "non sono l'involucro opaco che nasconde la sua divinità, ma quello trasparente che la svela visibilmente agli occhi di carne degli uomini"⁶⁴. *Insomma, la Santa umanità di Gesù è il "luogo" per eccellenza della rivelazione di Dio, nel suo mistero trinitario, e in questo luogo personale, incarnato, Egli si manifesta più di quanto non si nasconda, come il "Dio dell'Amore assoluto, tripersonale" che si dona nella totale pienezza agapica, fino alla kenosi della croce, e che proprio in questo suo nascondimento rivela la sua "pienezza d'Amore"⁶⁵.*

Resumen.- Tras examinar el recorrido de la investigación histórica sobre Jesús, se presentan sus resultados fundamentales. Se analiza como rasgo más destacable la singular autoridad y pretensión de Jesús, estudiada en conexión con su conciencia filial, expresada en el Abbá, su certeza de no tener pecado y, por tanto, de santidad radical, la falta de tensión en Jesús entre lo sagrado y lo profano y el dato soteriológico de la proexistencia. Todo ello fundamenta históricamente la pretensión del cristianismo: la revelación más alta de Dios coincide con la kénosis de

⁶⁴ B. MAGGIONI, "Prefazione", a: F. BOSCONI, *I gesti di Gesù. La comunicazione non verbale nei Vangeli* (Milano 2002) 8.

⁶⁵ In questo senso, credo, vada intesa, l'affermazione della Dichiarazione *Dominus Jesus*, quando dice, da un lato che nell'evento cristologico, avviene la "piena e completa rivelazione del mistero salvifico di Dio", per cui "le parole, le opere e l'intero evento storico di Gesù, pur essendo limitati in quanto realtà umane, tuttavia hanno come soggetto la Persona Divina del Verbo Incarnato, "vero Dio e vero uomo" (Calcedonia, Denz. 301; ATANASIO, *De Incarnatione* 54, 3 [SC 199] 458) e perciò portano in sé la definitività e la completezza della rivelazione delle vie salvifiche". Ma, dall'altro, aggiunge: "anche se la profondità del mistero divino, in se stesso rimane trascendente ed inesauribile. Di qui il compito dello Spirito di condurre verso "la verità tutta intera" (Gv 16,13) (n. 6).

su Hijo que alcanza su cima en la cruz; por eso afirmamos que la humanidad de Jesús es la traducción humana de la filiación eterna, la imagen de Dios "hecha carne".

Summary.- *After an examination of the previous historical research on Jesus, the most important results are presented. The unique authority of Jesus and his claim are analyzed as the key feature studied in relation to Jesus' consciousness as son, expressed in the term "Abba", his certainty of being without sin, and thus, his radical holiness, the lack of tension between the sacredness and the profane, and the soteriologic fact of the proexistence. All this offers the historical foundation to the Christian claim: the highest revelation of God coincides with the kenosis of his Son that reaches its highpoint in the cross; that is why we affirm that Christ's humanity is the human embodiment of the eternal Sonship, the image of God made flesh.*