

PRESENTAZIONE DEL LIBRO *GESÙ DI NAZARET* DI PAPA BENEDETTO XVI

Summary: This presentation of the first volume of Pope Benedict XVI's Jesus of Nazareth is offered with reference to the guiding principle assigned to this work by the Author himself, namely to consider Jesus in the perspective of His communion with the Father, which is the true centre of His life – so much so that apart from this communion nothing may be understood concerning Him, while approaching him in this perspective, i.e. that of His communion with the Father, makes Him present to us today too. The book is presented in accordance with the way it is itself organised, dwelling on the logical-thematic connection between its introductory elements and its ten chapters, passing to a consideration of three central concerns: Jesus's communion with the Father, Jesus and today's world, and finally some questions and comments arising in the mind of this writer upon his reading of the book.

Ha la fede in Gesù, il Messia, il Figlio di Dio, un sicuro punto di riferimento storico? Il risultato di tanti tentativi di risposta porta l'autore – che non è altri che il Papa Benedetto XVI – ad affermare che sia questa «l'impressione che [...] è penetrata profondamente nella coscienza comune della cristianità», cioè che «sappiamo ben poco di certo su Gesù e che solo in seguito la fede nella sua divinità abbia plasmato la sua immagine» (p. 8). Il problema non è secondario, perché, da una parte, la fede non può fare a meno del suo fondamento storico, se non vuol diventare un mito (p. 316) o un simbolo (p. 11); dall'altra, la storia di Gesù non si può svuotare della fede, della teologia, altrimenti si rischia di costruire un discorso archeologico importante sì ma incompleto, perché non fa giustizia al messaggio di Gesù, che «è del tutto teocentrico» (p. 79).

La risposta dell'autore nel suo libro si rivela attraverso una lettura esegetico-teologica, che soddisfa le due condizioni desunte dalla critica di un'esegesi che scaccia Dio dalla storia; vale a dire, l'esegesi deve essere nel contempo scientifica e credente (p. 58). Alla presentazione dell'organizzazione del libro (1) segue il nesso tra le parti introduttive e il corpo centrale (2), poi «Gesù a partire della sua comunione con il Padre» (3), Gesù e il mondo odierno (4) e, infine, alcune domande e commenti alla lettura del testo (5).

1. L'ORGANIZZAZIONE DEL LIBRO

Si tratta del primo di due volumi dell'opera su *Gesù di Nazaret*. È composto da: una «premessa» (p. 7-20); un'introduzione (p. 21-28), che porta

come sottotitolo «Un primo sguardo sul ministero di Gesù»; e da dieci capitoli, che «vanno dal battesimo di Gesù al Giordano fino alla confessione di Pietro e alla trasfigurazione» (p. 20): essi si presentano nel seguente ordine: (1) Il battesimo di Gesù (p. 29-45); (2) Le tentazioni di Gesù (p. 47-68); (3) Il Vangelo del regno di Dio (p. 69-86); (4) Il Discorso della montagna (p. 87-156); (5) La preghiera del Signore (p. 157-201); (6) I discepoli (p. 203-217); (7) Il messaggio delle parabole (p. 219-256); (8) Le grandi immagini giovanee (p. 257-331); (9) Due momenti importanti nel cammino di Gesù: la confessione di Pietro e la trasfigurazione (p. 333-366); (10) Le affermazioni di Gesù su se stesso (p. 367-405)¹.

Tre osservazioni: (a) i cap. 4 e 5 formano un insieme e così devono essere letti, cioè «il Discorso della montagna comprende anche un insegnamento sulla preghiera» (p. 157); (b) due capitoli hanno meritato delle introduzioni speciali: così il messaggio delle parabole (p. 219-230) e quello delle grandi immagini giovanee (p. 257-279); (c) il testo-base di studio viene in ogni caso discusso alla luce di altri testi scritturistici, con frequenti riferimenti alla tradizione della Chiesa o agli autori contemporanei e con delle annotazioni sull'applicabilità al nostro presente. Si legga con attenzione, p.es. la domanda del *Padre Nostro* «Dacci oggi il nostro pane quotidiano» (p. 181-188) oppure il testo sulla confessione di Pietro (p. 333-352).

2. IL NESSO TRA LE PARTI INTRODUTTIVE E IL CORPO CENTRALE DEL LIBRO

È opportuno evidenziare il nesso che la «premessa» e l'«introduzione» presentano con il corpo centrale dei dieci capitoli, senza entrare in un particolareggiato riassunto di ogni capitolo.

2.1 «Premessa» e chiave metodologica

«Questo è anche il punto di appoggio su cui si basa questo mio libro: considerare Gesù a partire dalla sua comunione con il Padre. Questo è il vero centro della sua personalità. Senza questa comunione non si può capire niente e partendo da essa Egli si fa presente a noi anche oggi» (p. 10).

Queste parole ci forniscono tre aspetti in stretto rapporto, che guidano passo a passo la lettura del libro, motivo per il quale li vediamo riemergere in

¹ Una nota editoriale (p. 407-408), la bibliografia ragionata per ogni capitolo (p. 409-421), l'elenco delle citazioni bibliche e dei documenti del Magistero (p. 423-436) e, infine, due indici (p. 439-443 e 445-447) chiudono il libro.

continuazione. Sono, dunque, delle linee portanti della sua struttura: *anzitutto*, la persona stessa di Gesù e la totalità della sua opera sono inscindibili da Dio, suo Padre. Questa specifica relazionalità –chiamata dall'autore «comunione»– non è né un prodotto ideologico, poiché trova un solido appoggio storico, né un aspetto secondario, poiché senza di essa ci sfuggirebbe il centro stesso che spiega la persona, la missione e il destino di Gesù; *in secondo luogo*, ha lo status di un vero e proprio principio ermeneutico; infatti, «senza di essa non si può capire niente». Detto in termini positivi: ogni aspetto su Gesù contenuto nel libro va compreso alla luce del rapporto con il suo Padre; *infine*, l'accostamento a Gesù non può essere confinato al lontano passato; si può avere, a giusto titolo, la pretesa che sia significativo anche per il nostro oggi.

Buona parte della «premessa» è dedicata al problema del metodo con cui procede l'autore. La sua presa di posizione al riguardo ha due angolature. La prima, se si vuole negativa, è in rapporto alla critica storica. Non si tratta di negare la sua validità. In effetti:

«il metodo storico –proprio per l'intrinseca natura della teologia e della fede– è e rimane una dimensione irrinunciabile del lavoro esegetico. Per la fede biblica, infatti, è fondamentale il riferimento a eventi storici» (p. 11).

L'autore è consapevole però dei suoi limiti interni e prende decisamente le distanze dagli eccessi a cui si è giunti. Il limite di tale metodologia è insito nella sua stessa natura: «esso deve lasciare la parola nel passato» (p. 12) e trattarla come «parole umane»; non accede all'«unità di tutti questi scritti come “Bibbia”» e non oltrepassa «l'ambito delle ipotesi» (p. 13). L'autore arriva a questa conclusione:

«Insieme con il limite è divenuto evidente –così spero– che il metodo per la sua stessa natura rimanda a qualcosa che lo supera e porta in sé un'intrinseca apertura verso metodi complementari» (p. 14; cf. anche p. 12).

È frequente trovare dei riferimenti –diretti o sfumati– alle pretese sbagliate del metodo in questione. Vediamo due esempi:

- *Nel contesto dell'introduzione alle parabole*: «Lo sforzo per la corretta comprensione delle parabole attraversa tutta la storia della Chiesa; anche l'esegesi storico-critica ha dovuto ripetutamente correggersi e non è in grado di darci informazioni definitive» (p. 220).
- *Nel contesto della confessione di Pietro*: «occorre dire che il tentativo di ricostruire storicamente le parole originarie di Pietro e di attribuire tutto il resto a

sviluppi successivi, magari alla fede post-pasquale, induce in errore [...] Con tali ricostruzioni la scienza pretende troppo» (p. 350)².

L'altra angolatura riguarda la metodologia adoperata. È utile evidenziare subito due elementi: il primo, come già visto, è che l'affermazione dell'evento storico rimane verità irrinunciabile; la seconda, la formulazione positiva è un riscatto di quanto si era perso con il metodo storico-critico. L'autore chiama con nome proprio la sua scelta: «esegesi canonica», la quale, un po' più avanti, diventa equivalente ad «esegesi teologica». Leggiamo il testo:

«L'«esegesi canonica» –la lettura dei singoli testi della Bibbia nel quadro della sua interezza– è una dimensione essenziale dell'esegesi che non è in contraddizione con il metodo storico-critico, ma lo sviluppa in maniera organica e lo fa divenire vera e propria teologia» (p. 15).

Due aspetti della citazione –e un terzo a cui essa rimanda– costituiscono il nocciolo di tale metodologia:

(a) *Leggere i «singoli testi della Bibbia nel quadro della sua interezza»*: in questo senso, l'intertestualità –contestualità, globalità o unità– è l'aspetto metodologico essenziale:

«I singoli testi hanno un loro posto all'interno di un contesto e non vengono compresi meglio se li si isola da esso» (p. 379).

La lettura canonica-contestuale può darsi (a) all'interno dello stesso libro: p.es. le due «cattedre» (nesso tra Mt 5,1 e Mt 23,2) (p. 88-89), oppure il bel rapporto di contrasto che l'autore ravvisa tra il monte della tentazione (Mt 4,8-9) e il monte dell'invio in missione universale (Mt 28,18) (p. 61-62 e 356), ecc.; (b) tra due diversi libri del NT: p.es. il comando alla sequela dato a Pietro in Gv 21,19 e in Mc 8,32 e poi a tutti in Mc 8,34 (p. 321-322) oppure la relazione che l'autore suggerisce tra la domanda del *Padre Nostro* «liberaci dal male» (Mt 6,13) e Rm 8,31-39 (p. 198-199); (c) tra un testo del NT e uno o diversi dell'AT: per es. per spiegare l'afflizione di cui parla la seconda Beatitudine (Mt 5,4), l'autore commenta la «toccante testimonianza in Ez 9,4» (p. 111) o anche per capire l'immagine del Pastore in Giovanni è necessario considerare l'antefatto veterotestamentario: Sal 23; Ez 34-37; Zc 12,10 (p. 316-320).

² Cf. anche p. 18, 222, 372, 377-379, 395.

(b) *L'«esegesi canonica» fa diventare il metodo storico-critico «vera e propria teologia»*: il rischio non è che l'esegesi perda la sua specificità, ma il problema è molto più serio: far tornare Dio nell'esegesi e che sia davvero una «esegesi credente». L'affermazione teologica dell'«esegesi credente» significa che la figura storica di Gesù «può essere compresa solo a partire dal mistero di Dio» (p. 19). Poi l'autore afferma:

«Naturalmente, credere che proprio come uomo egli *era* Dio e che abbia fatto conoscere questo velatamente nelle parabole e tuttavia in un modo sempre più chiaro, va al di là delle possibilità del metodo storico. Al contrario, se alla luce di questa convinzione di fede si leggono i testi con il metodo storico e con la sua apertura a ciò che è più grande, essi si schiudono, per mostrare una via e una figura che sono degne di fede» (p. 19).

Tale recupero teologico rende evidente che l'unica via per entrare nel mistero di Dio è Gesù perché Egli, che è il Figlio unigenito e ha visto faccia a faccia suo Padre (Gv 1,18; cf. p. 26.390), ci «ha portato Dio» (p. 67; cf. p. 144). Così emerge un criterio basilare che attraversa l'intero libro e che faccio oggetto di commento nel punto seguente come terzo aspetto del nucleo di questa metodologia.

(c) *L'«intrinseco valore aggiunto»*: la parola e i fatti, necessariamente appartenenti alla storia, hanno delle «aperture intrinseche». L'autore introduce così l'argomento:

«Questo intrinseco valore aggiunto della parola, che trascende il momento storico, vale ancora di più per le parole maturate nel processo della fede [...] Il processo delle letture progredienti e degli sviluppi delle parole non sarebbe possibile, se nelle parole stesse non fossero già presenti tali aperture intrinseche» (p. 15-16)³.

³ I. DE LA POTTERIE, «L'esegesi biblica, scienza della fede», in *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato, 2003, 127-165, 161: «Voler cercare il "senso" del testo unicamente nel testo è dimenticare che la verità del testo si scopre al di là dell'espressione. Il senso non è prigioniero del testo, non è "un senso già tutto fatto"; perché secondo i linguisti e i filosofi contemporanei il senso è aperto e tende in avanti: "il senso dei libri è davanti a loro" (Gérard Genette), il loro senso è "un senso che orienta" (Emmanuel Levinas). È quanto giustamente ci ricordano gli autori contemporanei che riprendono la formula di Giovanni Scoto (Eriugena): "L'interpretazione della Sacra Scrittura è infinita"».

Si tratta di un tema ricorrente dell'autore. Con diverse sfumature e nei più svariati contesti viene richiamata tale verità dell'esegesi canonico-teologica. Vediamo soltanto tre testi:

- *Nel contesto della discussione sulla Torah del Messia*: «È questo che lo qualifica come il “Messia” e dà alla promessa messianica una spiegazione, che ha il suo fondamento in Mosè e nei Profeti, ma che dona a essi anche un'apertura completamente nuova» (p. 144).
- *Sulla natura e lo scopo delle parabole*: «La dinamica interna della parabola, l'autosuperamento intrinseco dell'immagine scelta, lo invita [...] ad andare oltre quello che fino a quel momento era il suo orizzonte, a conoscere quello che prima era sconosciuto, e a imparare a comprenderlo» (p. 228).
- *Parlando della figura mitologica Adad-Rimmòn*: «Per Zaccaria, Adad-Rimmòn è una delle divinità vane che Israele disprezza, maschera come sogni mitici. E tuttavia, per il tramite del rito del lamento questa divinità diventa la misteriosa prefigurazione di Qualcuno che esiste davvero» (p. 319)⁴.

2.2 «Introduzione» e «centro autentico» di comprensione della figura di Gesù

La «premessa» è importante per l'impostazione metodologica del libro; altrettanto decisiva è la breve ma densa «introduzione» contenente la chiave che spiega la persona e l'opera di Gesù (p. 26).

La lettura di Dt 18,15; 34,10; 33,11; Es 33,18-23 e Gv 1,18 ha consentito all'autore di rapportare Mosè –la figura più importante dell'AT, secondo quanto risulta dal libro– a Gesù. Mosè è «aperto» a Gesù, ma Gesù lo supera in modo non secondario. Dal contrasto tra il «non è sorto...» di Dt 34,10 e «susciterà...» di Dt 18,15 si ha «una svolta escatologica», così che:

«Israele può sperare in un nuovo Mosè, che non è ancora apparso, ma che emergerà al tempo opportuno» (p. 25).

Il «tratto distintivo» di Mosè –«l'accesso immediato a Dio» (p. 24)– sarà anche «la vera caratteristica» del Nuovo Mosè, ma nello stesso tempo introduce la differenza tra i due: Mosè non ha visto il volto di Dio, ma «le mie spalle» (Dt 33,23); sarà la prerogativa della figura escatologica (p. 26). A questo punto, l'autore ha spianato la strada per chiamare in causa Gv 1,18 ed affermare:

⁴ Per altri riferimenti, cf. p. 22, 26, 81, 120, 186, 274, 296, 316.

«In Gesù si è compiuta la promessa del nuovo profeta. In Lui si è ora realizzato pienamente quanto in Mosè era solo imperfetto: Egli vive al cospetto di Dio, non solo come amico ma come Figlio; vive in profonda unità con il Padre» (p. 26).

Così l'autore arriva a formulare la tesi che, dal punto di vista tematico, dà unità ai dieci capitoli e che deve essere sempre presente nella mente del lettore per non smarrirsi nei particolari della discussione: nella sua piena visione e conoscenza del Padre –perfetta comunione dialogica– si ha la chiave di comprensione di Gesù. Da tale centro parte tutto e verso di esso tutto è indirizzato:

«Solo partendo da qui si può davvero capire la figura di Gesù quale ci viene incontro nel Nuovo Testamento; tutto quello che ci viene raccontato –le parole, i fatti, le sofferenze e la gloria di Gesù– ha qui il suo fondamento. Se si lascia da parte questo centro autentico, non si coglie lo specifico della figura di Gesù, che diventa allora contraddittoria e in definitiva incomprensibile» (p. 26-27).

Nell'introduzione sono evidenti, dunque, tre punti: la comunione di Gesù con suo Padre come chiave essenziale (1); la figura stessa di Mosè (2); il rapporto tra AT e NT (3). Per il primo aspetto rimando al titolo seguente; per gli altri due, presento adesso alcuni riferimenti nei dieci capitoli.

(1) *La figura di Mosè nel corpo del libro*: non poteva essere che l'importanza della dimostrazione sul colloquio di Mosè con Dio venisse persa nello svolgersi della vicenda di Gesù, il Nuovo Mosè. Diversi testi richiamano il concetto. Ne consideriamo solo tre⁵:

- *Nel Discorso della montagna*: «Con questa grande composizione in forma di discorso Matteo ci presenta Gesù come il nuovo Mosè, precisamente in quel senso profondo che precedentemente, nel contesto della promessa di un profeta fatta nel Libro del Deuteronomio, si è reso a noi evidente» (p. 88).
- *Nel contesto delle grandi immagini giovannee*: «Fino a quel momento la grande promessa non si era compiuta. Ora Egli è arrivato, colui che davvero è nel seno del Padre, l'unico che l'abbia visto e che lo veda e parli a partire da questa visione –Colui, perciò, al quale si riferiscono le parole: “A Lui darete ascolto” (Mc 9,7; Dt 18,15). La promessa di Mosè è sovra-adempiuta nel modo traboccante in cui Dio è solito donare: Colui che è venuto è più di Mosè, è più di un profeta. È il Figlio [...]» (p. 276-277).

⁵ Per altri testi su Mosè, cf. p. 89, 150, 286, 308-309, 351.

- *Nel contesto della confessione di Pietro*: «viene loro (= i discepoli) concesso di vederlo come Colui che –come abbiamo visto all’inizio di questo libro– parla faccia a faccia, a tu per tu con il Padre» (p. 337).

L'autore ha puntualizzato sin dalla stessa «introduzione» il limite di Mosè di fronte a Gesù, il nuovo Mosè. Di particolare interesse, l'applicazione fatta nel contesto della trasfigurazione:

Sull'essere di Gesù nella luce di Dio: «Qui diventano visibili il riferimento alla figura di Mosè e la differenza: [...] (Es 34,29). Attraverso la conversazione con Dio, la luce di Dio si irradia su di lui e lo rende a sua volta raggianti. Tuttavia, si tratta, per così dire, di un raggio che lo raggiunge dall'esterno, e ora fa risplendere anche lui. Gesù, invece, risplende dall'interno, non riceve solo luce, ma è Egli stesso Luce da Luce» (p. 357-358).

(2) *Il rapporto tra AT e NT*: nella sua «premessa» l'autore ha richiamato tre documenti importanti della Chiesa –*La Dei Verbum, L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* e, infine, *Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (p. 11)– che hanno preso posizione sullo stretto rapporto tra AT e NT⁶. Già nelle prime battute del libro, l'autore afferma:

«Chi osserva questo processo [...] a partire da Gesù Cristo può riconoscere che nell'insieme c'è una direzione, che l'Antico e il Nuovo Testamento sono intimamente collegati tra loro [...] Ma questa scelta di fede [...] permette di vedere l'intima unità della Scrittura e di capire così in modo nuovo anche i singoli tratti di strada, senza togliere loro la propria originalità storica» (p. 15).

In Mosè –sempre nella prospettiva di una lettura cristiana– l'AT è tutto orientato verso Gesù e trova in Lui la sua piena realizzazione:

«La promessa di un “profeta pari a me” contiene dunque un'aspettativa inespresa ancora più grande: all'ultimo profeta, al nuovo Mosè, sarà concesso in dono quello che è negato al primo [...]» (p. 26).

Si può affermare che i dieci capitoli del libro estendano ad altri testi, figure e temi dell'AT quanto l'«introduzione» dice di Mosè. Il lettore può accorgersi, dunque, che esiste un criterio di base negli infiniti richiami dell'autore all'AT: senza di esso diviene impossibile capire chi è Gesù e, nel con-

⁶ Cf. DV No. 14-20, spag. No. 16 (EB 692-700, spag. 694); *L'interpretazione*, III.A.2 (EB 1433-1439). Il tema riceve uno sviluppo speciale nel documento *Il popolo ebraico*, in modo particolare cf. II.A (EB 1710-1733).

tempo, Mosè è una chiave di lettura di quanto rappresenta la totalità dell'AT: la sua intrinseca apertura a Gesù. Non sorprende, perciò, che a volte l'autore lo ricordi esplicitamente. Vediamo solo due casi⁷:

- *Sul Vangelo del regno di Dio*: «L'annuncio della signoria di Dio si fonda – come tutto il messaggio di Gesù – sull'Antico Testamento, che Egli legge nel suo movimento progressivo dagli inizi con Abramo fino alla sua ora come totalità, che – proprio quando si comprende la totalità di questo movimento – conduce direttamente a Gesù» (p. 79-80).
- *Nel contesto delle grandi immagini giovannee*: «Mentre Bultmann vedeva il quarto Vangelo radicato nello gnosticismo e dunque estraneo alla matrice veterotestamentaria e giudaica, la ricerca più recente ha compreso nuovamente con chiarezza che Giovanni si basa totalmente sull'Antico Testamento» (p. 275-276).

Si può dire con certezza che uno dei principi basilari su cui si fonda l'intero libro e gli conferisce unità è proprio il rapporto tra i due Testamenti. Allora si fa evidente anche la portata del pericolo che ha sempre accompagnato il cristianesimo sin dai primi tempi: la negazione dell'AT (cf. p. 149-150).

3. «GESÙ A PARTIRE DALLA SUA COMUNIONE CON IL PADRE»

Abbiamo già indicato che il punto d'appoggio del libro è la considerazione di «Gesù a partire della sua comunione con il Padre» e che essa è «il vero centro della sua personalità» (p. 10). E inoltre – è la sua conseguenza logica –, che solo partendo da tale centro, si può cogliere «lo specifico della figura di Gesù», delle sue «parole, fatti, sofferenza e gloria» (p. 27-28). Si potrebbe vedere come appaia la centralità di questa comunione in ognuno dei dieci capitoli. Per motivi di spazio, mi limiterò solo a quattro:

(1) *Il battesimo di Gesù* (cap. 1): nella risposta di Gesù a Giovanni il Battista, secondo Mt 3,15, il termine «giustizia» indica «l'accettazione della piena volontà di Dio» (p. 37), così che Gesù riconosce il battesimo di Giovanni

«come espressione del sì incondizionato alla volontà di Dio, come obbediente assunzione del suo giogo [...] e vi è in questo sì alla piena volontà di Dio in un mondo segnato dal peccato anche un'espressione di solidarietà con gli uomini [...]» (p. 37-38).

⁷ Per altri testi, cf. p. 87, 105, 317, 396.

La simbologia e le parole di proclamazione presenti nei racconti battesimali esprimono la perfetta comunione tra Figlio e Padre:

«Anzitutto vi è l'immagine del cielo squarciato: sopra Gesù il cielo è aperto. La sua comunione di volontà con il Padre, l'«intera giustizia» che adempie, apre il cielo, che per natura è il luogo in cui si adempie perfettamente la volontà di Dio. A ciò si aggiunge poi la proclamazione da parte di Dio, il Padre, della missione di Cristo, che però non annuncia un fare, ma il suo essere: Egli è il Figlio prediletto, su cui sta il beneplacito di Dio» (p. 43-44).

(2) *Il vangelo del regno di Dio* (cap. 3): «il centro della parola e dell'attività di Gesù» e, con esso, «il contenuto centrale del Vangelo è: il regno di Dio è vicino» (p. 70). Gesù

«annuncia semplicemente Dio, cioè il Dio vivente, che è in grado di operare concretamente nel mondo e nella storia e proprio adesso sta operando. Ci dice: Dio esiste. E ancora: Dio è veramente Dio, vale a dire, Egli tiene in mano le fila del mondo. In questo senso il messaggio di Gesù è molto semplice, è del tutto teocentrico [...]» (p. 79).

La totalità del messaggio di Gesù, poiché è centrato sul «regno di Dio», svilupperà nei particolari quanto una considerazione generale sul «vangelo del regno di Dio» tocca solo di sfuggita:

«che Gesù parla sempre come il Figlio, che il rapporto tra Padre e Figlio è sempre sullo sfondo del suo messaggio. In questo senso Dio occupa sempre il posto centrale nel discorso; ma proprio perché Gesù stesso è Dio –il Figlio– tutta la sua predicazione è annuncio del suo stesso mistero. È cristologia, vale a dire discorso sulla presenza di Dio nel suo proprio operare ed essere» (p. 86).

(3) *La preghiera del Signore* (cap. 5): la comunione con Dio diventa possibile agli uomini per la sua vicinanza nel suo Figlio. Ecco riemergere il tema dello stretto rapporto tra Padre e Figlio:

«Egli ci mostra il suo volto in Gesù; nel suo agire e nella sua volontà riconosciamo i pensieri e la volontà di Dio stesso» (p. 157).

Sul *Padre Nostro* s'impone la sua particolare origine in Gesù:

«Il *Padre Nostro* proviene dalla sua preghiera personale, dal dialogo del Figlio con il Padre. Ciò vuol dire che esso raggiunge una grande profondità al di là delle parole» (p. 162).

Poiché Gesù è l'unico a conoscere la natura intima del suo Padre, diventa imprescindibile per la comunione tra l'uomo e Dio. L'autore per spiegarsi adopera la figura dello specchio:

«diventa evidente che nello specchio della figura di Gesù noi conosciamo chi è e come è Dio: attraverso il Figlio troviamo il Padre [...] Attraverso di Lui solo attraverso di Lui impariamo a conoscere il Padre (p. 167).

Parlando della volontà di Dio —«sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra» (p. 178)—, l'autore si aggancia di nuovo al centro dell'essere e della missione di Gesù:

«Ma quando Gesù ci parla della volontà di Dio e del cielo, in cui si compie la volontà di Dio, questo ha di nuovo a che fare in modo centrale con la sua missione personale. Presso il pozzo di Giacobbe Egli dice ai discepoli che gli portano da mangiare: “mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato” (Gv 4,34). Ciò significa: essere una cosa sola con la volontà del Padre è la fonte della vita di Gesù. L'unità di volontà col Padre è il nocciolo del suo essere in assoluto» (p. 180).

(4) *Le affermazioni di Gesù su se stesso* (cap. 10): i tre titoli: «il Figlio dell'uomo», «il Figlio» e «Io sono» diventano inspiegabili se vengono separati dalla comunione di Gesù con suo Padre.

Il capitolo si apre e si chiude —a mo' d'inclusione— con il riferimento all'«unico termine filosofico entrato nel Credo»: *homoousios* («della stessa sostanza»). Ambedue i casi con un forte richiamo all'uguaglianza tra Figlio e Padre come elemento che caratterizza in modo unico la persona e la missione di Gesù:

- «Questa affermazione va intesa letteralmente: sì, in Dio stesso vi è dall'eternità il dialogo tra Padre e Figlio che, nello Spirito Santo, sono davvero il medesimo e unico Dio» (p. 368).
- «Questo termine non ha ellenizzato la fede, non l'ha gravata di una filosofia estranea, bensì ha fissato proprio l'elemento incomparabilmente nuovo e diverso che era apparso nel parlare di Gesù con il Padre» (p. 405).

Per il primo titolo, «il Figlio dell'uomo»: nel racconto del paralitico (Mc 2,1-12), Gesù pronuncia la parola di perdono dei peccati (v. 5), esercitando così un potere che appartiene solo a Dio:

«Se Gesù attribuisce questo potere al “Figlio dell'uomo” [cf. v. 10], Egli avanza la pretesa di essere nella stessa dignità di Dio e di agire a partire da essa» (p. 380).

E così, l'autore dirà:

«Nell'enigmatica espressione “Figlio dell'uomo” incontriamo da vicino l'essenza propria della figura di Gesù, della sua missione e del suo essere. Egli proviene da Dio, Egli è Dio. Ma proprio così –assumendo la natura umana– porta la vera umanità» (p. 383).

Per il secondo titolo, «il Figlio», l'autore fa riferimento ad un testo fondamentale per la comprensione della comunione tra il Padre e il Figlio: Mt 11,25-27 e il suo parallelo Lc 10,21-22. Leggiamo:

«Solo il Figlio “conosce” davvero il Padre: la conoscenza richiede sempre in qualche modo l'uguaglianza [...]. La vera conoscenza di Dio presuppone la comunione con Dio, anzi l'unità ontologica con Dio [...]. Al tempo stesso diventa chiaro che cosa sia questo “il Figlio”, che cosa significhi questa espressione: significa perfetta comunione conoscitiva che è insieme comunione ontologica. L'unità della conoscenza è possibile solo perché è unità dell'essere» (p. 389-390).

Il titolo si trova in Giovanni nel contesto della preghiera:

«Il titolo *Figlio* con quello corrispondente di *Padre – Abbà* ci consente di guardare veramente nell'intimo di Gesù, anzi nell'intimo di Dio stesso. La preghiera di Gesù è la vera origine di questo titolo “il Figlio”. È senza antecedenti nella storia, proprio come il Figlio stesso “è nuovo” sebbene Mosè e i Profeti confluiscono in Lui [...] C'è l'originalità di Gesù. Solo Lui è “il Figlio”» (p. 394-395).

L'ultimo dei titoli è «Io sono». Dopo aver commentato Es 3,14 e Is 43,10-11, l'autore afferma:

«Quando Gesù dice: “Io Sono”, riprende questa storia e la riferisce a sé. Indica la sua unicità: in Lui è presente in persona il mistero dell'unico Dio. “Io e il Padre siamo una cosa sola” [...] con questo “Io Sono”, non si colloca *accanto* all'Io del Padre [...], bensì rimanda al Padre [...]. Si tratta precisamente dell'inseparabilità tra Padre e Figlio. Essendo il Figlio, Gesù può pronunciare l'autopresentazione del Padre» (p. 398. Cf. p. 399).

Infine, quando l'autore si riferisce alle affermazioni «Io Sono» con specificazione figurata, vale a dire con predicato nominale (per es. «Io Sono il cammino»), scrive:

«Così possiamo vedere che dietro tutte le espressioni figurate c'è in ultima istanza questo: Gesù ci dà la "vita" perché ci dà Dio. Ce lo può dare perché è Egli stesso una sola cosa con Dio. Perché è il Figlio. Egli stesso è il dono – Egli è "la vita"» (p. 404).

4. GESÙ E IL MONDO ODIERNO

Non sbaglia il Cardinale Martini quando suggerisce che il vero titolo del libro «dovrebbe essere *Gesù di Nazaret ieri e oggi*», «perché l'autore passa con facilità dalla considerazione dei fatti che riguardano Gesù all'importanza di quest'ultimo per i secoli seguenti e per la nostra Chiesa»⁸.

Nella formulazione che serve d'appoggio all'intero libro (cf. il punto 2.1) si stabilisce il nesso tra il centro della personalità di Gesù, cioè «la sua comunione con il Padre» (cf. punto 3) e la sua significatività attuale: partendo da tale comunione, «Egli si fa presente a noi anche oggi» (p. 10). Questa osservazione è centrale e ne costituisce un vero principio: solo entrando nella logica –e soprattutto nella fede– di questa comunione, l'uomo d'oggi capirà qualcosa di Gesù (p. 64). Detto negativamente: senza di essa, Gesù diviene una figura scomoda, contraddittoria e incomprensibile (p. 26-27). Molteplici sono le conseguenze di una tale posizione. Vediamo due punti. Nel primo, una lettura d'insieme (le tentazioni di Gesù) (1), poi una serie più agile di aspetti (2).

(1) *Lettura d'insieme delle tentazioni di Gesù*: la caratteristica centrale delle tentazioni narrate da Mt e Lc si sintetizza in due parole: «rimuovere Dio». Leggiamo il contesto:

«Qui appare chiaro il nocciolo di ogni tentazione: rimuovere Dio, che di fronte a tutto ciò che nella nostra vita appare più urgente sembra secondario, se non superfluo e fastidioso. Mettere ordine da soli nel mondo, senza Dio, contare soltanto sulle proprie capacità, riconoscere come vere solo le realtà politiche e materiali e lasciare da parte Dio come illusione, è la tentazione che ci minaccia in molteplici forme» (p. 50).

La risposta di Gesù alla prima tentazione «non solo di pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio» (Mt 4,4) stabilisce un ordine che l'uomo deve rispettare se non vuole arrivare al fallimento nelle sue azioni:

⁸ *Corriere della Sera*, Giovedì 24 Maggio 2007, 43.

«Laddove questo ordine dei beni non viene rispettato, ma rovesciato, non ne consegue più la giustizia, non si bada più all'uomo che soffre, ma si creano dissesto e distruzione anche nell'ambito dei beni materiali. Laddove Dio è considerato una grandezza secondaria, che si può temporaneamente o stabilmente mettere da parte in nome di cose più importanti, allora falliscono proprio queste presunte cose più importanti. Non lo dimostra soltanto l'esito negativo dell'esperienza marxista» (p. 55-56).

L'autore scende sul piano del concreto per fare un'amara, ma inevitabile constatazione:

«Gli aiuti dell'Occidente ai Paesi in via di sviluppo, basati su principi puramente tecnico-materiali, che non solo hanno lasciato da parte Dio, ma hanno anche allontanato gli uomini da Lui con l'orgoglio della loro saccenteria, hanno fatto del Terzo Mondo il *Terzo Mondo* in senso moderno [...] Credevano di poter trasformare le pietre in pane, ma hanno dato pietre al posto di pane. È in gioco il primato di Dio. Si tratta di riconoscerlo come realtà, una realtà senza la quale nient'altro può essere buono. Non si può governare la storia con mere strutture materiali, prescindendo da Dio» (p. 56).

La terza tentazione –«assicurarsi la fede mediante il potere»– si riveste sempre d'attualità: la fede rischia di essere «soffocata proprio dall'abbraccio del potere» (p. 62). La Chiesa è coinvolta nella lotta:

«La lotta per la libertà della Chiesa, la lotta perché il regno di Gesù non può essere identificato con alcuna struttura politica, deve essere condotta in tutti i secoli. La fusione tra fede e potere politico, infatti, ha sempre un prezzo: la fede si mette al servizio del potere e deve piegarsi ai suoi criteri» (p. 63).

Questa terza tentazione «si rivela così come quella fondamentale –concerne la domanda su che cosa debba fare un salvatore del mondo» (p. 65) e acquisisce sempre forme nuove:

«interpretare il cristianesimo come una ricetta per il progresso e riconoscere il comune benessere come il vero scopo di ogni religione e così anche di quella cristiana, questa è la forma nuova della medesima tentazione. Essa appare oggi sotto le vesti della domanda: Ma che cosa ha portato Gesù, se non ha fatto emergere un mondo migliore? Non deve forse essere questo il contenuto della speranza messianica?» (p. 66).

La chiusura del commento alla terza tentazione contiene la risposta all'oggi che cerca di interpretare il mondo e di agire senza fare i conti con Dio.

L'uomo l'ha cacciato dalla sua proprietà, ma proprio Gesù gliela restituisce. Per questo motivo alla domanda su ciò che ha portato Gesù, l'autore risponde:

«La risposta è molto semplice: Dio. [...] Ha portato Dio: ora conosciamo la strada che, come uomini, dobbiamo prendere in questo mondo. Gesù ha portato Dio e con Lui la verità sul nostro destino e la nostra provenienza; la fede, la speranza, l'amore. Solo la nostra durezza di cuore ci fa ritenere che ciò sia poco» (p. 67).

Mi sembra che questo schema di lettura pervada la totalità del libro. L'uomo odierno deve riavere da Gesù ciò che ha perso: la sua comunione con Dio. L'esito delle tentazioni diventa paradigmatico di tutta la vita di Gesù e della vita cristiana:

«[A]lla divinizzazione menzognera di un futuro che garantisce tutto a tutti mediante il potere e l'economia, Egli ha contrapposto la natura divina di Dio, Dio quale vero bene dell'uomo. All'invito di adorare il potere, il Signore oppone con le parole del Deuteronomio [...] "Adora il Signore tuo e a lui solo rendi culto" [...] Il comando fondamentale di Israele è anche il comando fondamentale dei cristiani: si deve adorare solo Dio» (p. 68).

(2) Vorrei aggiungere – a mo' di complemento – *alcuni aspetti*, che non sono altro che sviluppi di questo schema centrale:

(a) *Dio e l'uomo*: per Gesù il «regno di Dio», cioè la «Signoria di Dio» significa «che la sua volontà è assunta come criterio» (p. 176). Il dramma contemporaneo si colloca precisamente a questo livello. Si tratta della ribellione contro Dio e la sua legge. È questo il senso della partenza del figlio prodigo:

«Il figlio parte "per un paese lontano". I Padri hanno visto in questo soprattutto il discostarsi interiormente dal mondo del padre – dal mondo di Dio –, l'intima rottura della relazione, la grandezza dell'allontanamento da ciò che è proprio e da ciò che è autentico [...] [Il figlio] Non vuole più sottostare ad alcun comandamento, ad alcuna autorità: cerca la libertà radicale [...] Si gode la vita; si sente pienamente autonomo. È difficile per noi vedere in ciò lo spirito della moderna ribellione contro Dio e la legge di Dio? L'abbandono di tutto ciò che finora era il fondamento portante, e la scelta di una libertà senza confini?» (p. 241; cf. anche 299-300).

Da quale Dio si allontana volutamente l'uomo e quali sono le conseguenze? Per quanto riguarda il primo aspetto:

- «L'uomo [...] Ha bisogno di Dio, del Dio che gli si avvicina e gli spiega il significato della vita, indicandogli così la via della vita» (p. 323, cf. p. 404).

La separazione da Dio porta con sé la perdita della vita nel senso più profondo. È una scelta auto-distruttiva dell'uomo. Sono diverse le sfumature di quest'amara realtà, p.es.⁹:

- «Dove Lui [= Dio] non c'è, niente può essere buono. Dove non si vede Dio, decade l'uomo e decade il mondo» (p. 176).
- «Il *Padre Nostro* nella sua interezza, e questa domanda in particolare [= ma liberaci dal male], vogliono dirci: solo quando hai perduto Dio, hai perduto te stesso» (p. 198).
- «L'uomo che intende la libertà come puro arbitrio di fare quello che si vuole e andare dove si vuole vive nella menzogna [...] Così una falsa autonomia porta alla schiavitù: la storia nel frattempo ce l'ha mostrato in modo fin troppo evidente [...] L'uomo totalmente libero è diventato un misero schiavo» (p. 241-242).

Non si tratta solo di formulazioni negative, sebbene esse permettano già di intuire a che cosa punta positivamente l'autore¹⁰:

- «Le sue [= del Discorso della montagna] concezioni fondamentali si potrebbero riassumere nell'affermazione: solo a partire da Dio si può comprendere l'uomo e solo se egli vive in relazione con Dio, la sua vita diventa giusta» (p. 157).
- «Questa volontà [= di Dio] crea giustizia, nella quale è insito che noi riconosciamo a Dio il suo diritto e in ciò troviamo il criterio su cui misurare il diritto tra gli uomini» (p. 176).
- «Il "regno di Dio" è la vita in abbondanza –proprio perché non è solo "felicità" privata, gioia individuale, bensì il mondo giunto alla sua giusta forma, l'unità tra Dio e il mondo» (p. 404).

(b) *La minaccia del relativismo*: se Dio è tutto per l'uomo, quando si allontana da Lui perde il punto essenziale di riferimento e si disgrega, con il pericolo di prendere una parte della sua scelta come se fosse la totalità stessa. Non si tratta per l'uomo di decidere ciò che gli va bene o gli conviene, ma di

⁹ Cf. anche p. 164, 235.

¹⁰ Cf. anche p. 156, 164, 323.

accettare da Dio la totalità della sua volontà. Il relativismo è una vera e propria tentazione e ad esso si può applicare quanto dice l'autore sul «nocciolo di ogni tentazione»:

«Mettere ordine da soli nel mondo, senza Dio, contando soltanto sulle proprie capacità, riconoscere come vere solo le realtà politiche e materiali e lasciare da parte Dio come illusione, è la tentazione che ci minaccia in molteplici forme» (p. 50; cf. anche p. 339-340).

«L'adorazione del benessere e della pianificazione razionale» (p. 65; cf. p. 66), «la ideologia del successo» (p. 198), la distruzione dei «criteri morali», «la corruzione e la volontà di potere priva di scrupoli» (p. 235), il rifiuto della sofferenza e della croce (p. 346), «la teologizzazione» di singole vie politiche (p. 150), ecc., manifestano e alimentano il relativismo in cui è immersa la società.

(c) *Il riferimento ad alcuni aspetti sociali*: l'opera *Gesù di Nazaret* non è priva di riferimenti a diverse situazioni puntuali. Vediamone alcune:

(c¹) *I temi della povertà e della ricchezza*: la prima Beatitudine porta l'autore ad affermare:

«La povertà di cui lì si parla non è mai un fenomeno puramente materiale. La povertà puramente materiale non salva, anche se di certo gli svantaggiati di questo mondo possono contare in modo molto particolare sulla bontà divina. Ma il cuore delle persone che non posseggono niente può essere indurito, avvelenato, malvagio –colmo all'interno di avidità di possesso, dimentico di Dio e bramoso solo di beni materiali» (p. 100-101).

Il possesso dei beni materiali non è tutto per l'uomo e perciò non s'identifica né con la missione della Chiesa né si esaurisce in essa:

- «Sì, dobbiamo dare aiuti materiali e dobbiamo esaminare il nostro genere di vita. Ma diamo sempre troppo poco se diamo solo materia» (p. 236). E anche: «Certo, l'uomo ha bisogno di pane, ha bisogno del nutrimento del corpo, ma nel più profondo ha bisogno soprattutto della Parola, dell'Amore, di Dio stesso. Chi gli dà questo gli dà "vita in abbondanza"» (p. 323).

Le parole di Gesù sui ricchi sono dure, non si può tuttavia affermare che li condanni. Le quattro invettive lucane –e la prima si riferisce esplicitamente ai ricchi– che si leggono dopo le quattro Beatitudini contengono degli atteggiamenti

«che tengono l'uomo legato a ciò che è apparente, provvisorio e, portandolo alla perdita della sua elevatezza e profondità e così alla perdita di Dio e del prossimo, lo mandano in rovina. Così però diviene comprensibile anche il vero intento di questo segnale di pericolo: le invettive non sono condanne; non sono espressione di odio o invidia o inimicizia. Non si tratta di una condanna, ma di un avvertimento che vuole salvare» (122, cf. p. 253-254).

(c²) *L'ordinamento sociale*: partendo dalla differenza tra diritto casuistico e apodittico nella *Torah* (cf. p. 152-153), l'autore afferma:

«con queste parole non viene formulato un ordinamento sociale; sicuramente, però, vengono premessi agli ordinamenti sociali i criteri fondamentali che, tuttavia, come tali non possono trovare realizzazione piena in nessun ordinamento sociale. La dinamizzazione degli ordinamenti giuridici e sociali concreti che Gesù compie, la loro estrapolazione dall'immediato ambito divino e l'affidamento della responsabilità a una ragione ormai capace di discernere, corrisponde alla struttura intrinseca della *Torah* stessa» (p. 155).

La Chiesa non deve entrare nella tentazione di voler determinare l'ordinamento della società, ma deve esercitare altresì la sua missione di razionalità cristiana (cf. p. 208-209), che ricorda alla società stessa di non essere assoluta e che Dio e la sua volontà non sono superflui (p. 155-156). Il messaggio cristiano è dunque «profetico» in un ambiente avverso (cf. p. 210).

(c³) *La pace, la giustizia e la salvaguardia della creazione*: particolare attenzione merita l'inquadratura di questo argomento per capire il giusto valore di tale compromesso cristiano ma anche le gravi minacce a cui viene sottoposto. Per alcune scuole di pensiero, né la Chiesa, né Cristo, né Dio uniscono gli uomini ma solo il «regnocentrismo», vale a dire la centralità appartiene al «regno», come l'unica «via giusta per unire finalmente le forze positive dell'umanità nel cammino verso il futuro del mondo» (p. 77). Così:

«“Regno” significherebbe semplicemente un mondo in cui regnano la pace, la giustizia e la salvaguardia della creazione. Non si tratterebbe di nient'altro [...] E questo sarebbe il vero compito delle religioni: lavorare insieme per la venuta del “regno”... Per il resto, esse potrebbero ben mantenere le loro tradizioni, vivere ognuna la propria identità, ma pur conservando le loro diverse identità, dovrebbero collaborare per un mondo in cui siano decisivi la pace, la giustizia e il rispetto della creazione» (p. 77. Il corsivo è dell'autore).

La critica a questa posizione è decisa: «suona bene», poiché sembra che «il messaggio di Cristo venga finalmente fatto proprio da tutti senza dover

evangelizzare le altre religioni». Ma l'osservazione più ravvicinata ci lascia perplessi e dimostra che in tali concetti non c'entra Dio e che essi servono piuttosto a fini politici:

«Chi ci dice infatti che cos'è la giustizia? Che cosa nella concretezza si pone a servizio della giustizia? Come si costruisce la pace¹¹? A un'osservazione più attenta l'intero ragionamento si rivela un insieme di chiacchiere utopistiche prive di contenuto reale, a meno che sotto sotto vengano presupposte, come contenuto di questi concetti che tutti devono accogliere, dottrine di partito. Un punto emerge su tutto: Dio è sparito, chi agisce è ormai solo l'uomo [...] La fede, le religioni vengono usate a fini politici. Conta solo l'organizzazione del mondo. La religione conta in quanto può essere in ciò di aiuto» (p. 78).

(c⁴) *Alcuni aspetti puntuali:*

- *L'Africa:* nel contesto della parabola del buon samaritano (Lc 10, 25-37), l'autore fa diretto riferimento a questo continente:

«vediamo come le popolazioni dell'Africa che si trovano derubate e saccheggiate ci riguardano da vicino. Allora vediamo quanto esse siano "prossime" a noi; vediamo che anche il nostro stile di vita, la storia in cui siamo coinvolti li ha spogliati e continua a spogliarli. In questo è compreso soprattutto il fatto che le abbiamo ferite spiritualmente [...] abbiamo portato loro il cinismo di un mondo senza Dio, in cui contano solo il potere e il profitto, abbiamo distrutto i criteri morali così che la corruzione e una volontà di potere priva di scrupoli diventano qualcosa di ovvio. E questo non vale solo per l'Africa» (p. 235)¹².

- *La droga, il turismo sessuale, ecc.* oltraggiano il «prossimo»:

«E non troviamo anche intorno a noi l'uomo spogliato e martoriato? Le vittime della droga, del traffico di persone, del turismo sessuale, persone distrutte nel loro intimo, che sono vuote pur nell'abbondanza di beni materiali. Tutto ciò riguarda noi e ci chiama ad avere l'occhio e il cuore di chi è prossimo e anche il coraggio dell'amore verso il prossimo» (p. 236).

- Con linguaggio non lontano da quello del punto precedente, l'autore si esprime sull'ingiustizia, la corruzione e la violenza:

«Isaia e tutta la tradizione profetica avevano detto che Dio si aspettava uva e dunque vino buono dalla sua vite: un'immagine per indicare la giustizia, la

¹¹ Sul tema della pace, cf. specialmente p. 110, ma anche la p. 304.

¹² L'autore a p. 50 fa riferimento anche a Chernobyl.

rettitudine che si forma attraverso il vivere nella parola di Dio, nella volontà di Dio. La medesima tradizione racconta che Dio trova invece uva selvatica, piccola e inutilizzabile, buona solo per essere gettata via: è immagine per un modo di vivere che si allontana dalla giustizia di Dio e tende verso l'ingiustizia, verso la corruzione e verso la violenza» (p. 304).

5. ALCUNE DOMANDE E COMMENTI ALLA LETTURA DEL LIBRO

Senza entrare in sviluppi faticosi, vorrei fare riferimento a cinque punti tra quelli che hanno suscitato in me qualche domanda oppure ad alcune interpretazioni degne di essere evidenziate.

(1) Lo sforzo di una lettura d'insieme dei quattro Vangeli in conformità con la scelta di un'«esegesi canonica», che porta a leggerli come unità, è valido e lodevole. Ma *come combinare la lettura d'insieme che scaturisce dai quattro Vangeli con la prospettiva propria di ogni Vangelo?* Il problema non è secondario. Lo studio condotto dall'autore risente di questa tensione, non sempre felicemente superata. Vorrei presentare come esempio *la confessione di Pietro*: la versione ridotta in Mc (8, 29: «Tu sei il Messia») differisce dalla versione lunga di Mt (16,16: «Tu sei il Messia, il Figlio di Dio») e di quella a mezza via di Lc (9,20: «Tu sei il Messia di Dio») (cf. p. 345). È da accettare con l'autore, che

«L'accostamento dei titoli *Cristo (Messia)* e Figlio corrispondeva alla tradizione biblica (cfr. Sal 2,7; Sal 110). Da questo punto di vista, la differenza tra la versione della confessione proposta da Marco e quella proposta da Matteo appare relativizzata e molto meno profonda che nell'esegesi di Grelot e di altri» (p. 347).

È necessario però, metodologicamente parlando, non perdere di vista l'impostazione narrativa generale di ogni singola opera, fatto del quale è conscio anche l'autore (cf. p. 346). A differenza di Mt, in Mc soltanto davanti a Gesù morto sulla croce si arriva a confessare la divinità di Gesù. Nessuno dei personaggi umani dell'intreccio narrativo ha previsto quel momento, come avviene ad esempio in Mt (cf. 14,33; 16,16). Nemmeno la visione del Figlio di Dio da parte dei tre discepoli nella trasfigurazione li ha indotti a tale riconoscimento¹³. La confessione del Gesù-Messia, pur essendo giusta deve

¹³ Mc 1,10-11 è una scena in cui, a parte Gesù, c'è una totale assenza di testimoni umani. Si svolge nel segreto, tra Padre e Figlio. Infine, gli attori della storia in Mc non possiedono l'informazione che l'autore – o il narratore – offre al lettore in 1,1.

essere completata non solo dal destino di morte e risurrezione di Gesù (8,31; 9,31; 10,33-34; ecc. cf. p. 345), ma anche dalla dichiarazione divina (9,7; cf. 1,11). Soltanto la visione del risorto (come annunciato da 16,7, cf. 14,28) porterà alla comprensione, alla confessione e alla proclamazione della figliolanza divina di Gesù (cf. 9,9 con 9,2b-4.7). Perdere tale prospettiva marciiana e stabilire un'identificazione pratica tra «Messia» e «Figlio di Dio» in 8,29 porta ad oscurare lo specifico di Mc se confrontato soprattutto con Mt¹⁴.

(2) *Un caso all'interno del Vangelo di Mc*: lo sconvolgimento di Pietro si deve alla «grandezza dell'apparizione», cioè al «timore di Dio»? (p. 361). Senza dubbio egli ha visto—e anche ascoltato— il mistero dell'identità di Gesù e la sua frase sulle tre tende può avere un «background» preciso nel giudaismo dell'epoca di Gesù (p. 362). Prendendo spunto da Daniélou, l'autore afferma:

«L'esperienza della trasfigurazione durante la festa delle Capanne permise a Pietro di riconoscere, nella sua estasi, “che le realtà prefigurate dai riti della festa erano realizzate [...]. La scena della trasfigurazione indica dunque che i tempi messianici sono venuti”» (p. 363).

Veramente Pietro ha capito tutto ciò? Una risposta positiva sembrerebbe da escludere¹⁵: (a) la reazione di Pietro in 9,5 riceve un'ombra negativa se si presta attenzione alla motivazione (greco «gár») che presenta il narratore: «non sapeva infatti che cosa dire, poiché erano stati presi dallo spavento» (v. 6)¹⁶; (b) Pietro presenta una condotta simile nel Getsemani, scena che da diversi punti di vista si collega con la trasfigurazione. Il sonno dei tre discepoli va valutato negativamente, come fa —di nuovo— il narratore con la seguente motivazione: «perché i loro occhi si erano appesantiti, e non sapevano che cosa rispondergli» (14,40); (c) l'imposizione del silenzio ai discepoli sulle «cose viste» —indican-

¹⁴ Motivi simili permettono di menzionare *la camminata sulle acque in Mc 6,45-52* (p. 401-403). Non risulta chiaro se i discepoli abbiano capito la rivelazione di Gesù e se il loro timore sia «teofanico», ma è il timore risultante dall'incomprensione e dall'«indurimento del cuore» (cf. Mc 6,52) (cf. K. STOCK, *Marco. Commento contestuale al secondo Vangelo* [Bibbia e Preghiera, 47], Roma 2003, 121). I discepoli dovranno fare un lungo e penoso percorso, che ha un grande valore pedagogico per il cristiano, per arrivare a capire ed esprimere la divinità di Gesù.

¹⁵ A questo punto si può ricordare il criterio esegetico enunciato dall'autore stesso: «I singoli testi hanno un loro posto all'interno di un contesto e non vengono compresi meglio se li si isola da esso» (p. 379).

¹⁶ STOCK, *Commento*, 168: «Pietro non [...] è in grado di dire qualcosa di appropriato. La sua proposta di preparare tende terrene per figure celesti non sta in piedi».

done un limite temporale preciso: «se non dopo che il Figlio dell'uomo fosse risuscitato dai morti» (9,9)– suggerisce il lungo cammino che essi dovranno fare prima di comprendere la portata della loro visione (cf. p. 363).

(3) *Le opzioni esegetiche*: l'autore è conoscitore delle procedure esegetiche e sa di fare nel suo lavoro «altrettanto» (p. 396¹⁷). Può sfuggire al lettore un caso speciale di chiara –e aggiungo, felice– scelta nel campo interpretativo: nel problematico testo di Is 6,9-10 in Mc 4,12, l'autore accoglie «la traduzione *accuratamente ponderata* di Jeremias» (p. 225, corsivo mio):

«A voi [cioè alla cerchia dei discepoli] Dio ha concesso il segreto del regno di Dio; a quelli che sono fuori tutto è misterioso, affinché essi (come sta scritto) “guardino, ma non vedano; ascoltino, ma non intendano; **a meno che** si convertano e Dio perdoni loro” (Mc 4,12; Jeremias, p. 11)» (p. 225. Il grassetto non è dell'autore).

È di grande interesse la congiunzione eccettuativa «a meno che»¹⁸ come traduzione del greco “*mépoté*”¹⁹. La maggioranza degli esegeti la interpretano con valore finale e non eccettuativo, come fa il nostro autore. Qual è l'incidenza di questa differenza? Con il valore finale si evidenzia soltanto l'ostinarsi di quanti si trovano «fuori» (la cosiddetta teoria del «*Verstockung*»), invece con «a meno che», senza che venga cancellata la reale possibilità dell'ostinarsi –caso in cui non ci sarà conversione e perdono– si stabilisce ciò che impedisce che si compia il contenuto della prima parte della citazione di Is, vale a dire: nel caso in cui si «convertano e a loro sia perdonato», allora comprenderanno ciò che vedranno e udranno. Mi sembra che la seconda possibilità, quella accolta dall'autore, si possa spiegare meglio nell'insieme del Vangelo. La conversione e il perdono decidono l'appartenenza o meno al discepolato e con esso la ricezione o meno del mistero del regno di Dio (cf. 4,11; anche Mc 1,14-15). La prima possibilità spiega più difficilmente lo scopo della missione di Gesù.

(4) *L'autore è pessimista nei confronti dell'uomo e della società?*: di fronte ad una realtà innegabile in cui Dio viene rifiutato nella teoria e nella pratica e, d'altronde, considerando affermazioni, quali «dove Lui [= Dio] non c'è,

¹⁷ Si veda il caso di scelta esegetica in Gv 7,38 (p. 286-288).

¹⁸ Non nuoce ricordare che «le proposizioni subordinate eccettuative indicano una circostanza che condiziona e potrebbe impedire quanto viene espresso nella proposizione reggente» (G. PATOTA, *Grammatica di riferimento dell'italiano contemporaneo* [Garzanti linguistica], Novara 2006, 458).

¹⁹ L'originale tedesco legge così: «[...] **es sei denn, dass** sie umkehren und Gott ihnen vergebe» (*Jesus von Nazaret*, 228).

niente può essere buono. Dove non si vede Dio, decade l'uomo e decade il mondo» (p. 176), il lettore può ritenere che la posizione dell'autore sia pervasa da un grande pessimismo. Così, p. es., quando si riferisce alle bestie in Dn 7, si legge:

«Daniele tratteggia così un'immagine cupa e molto inquietante della storia del mondo. La visione non rimane però totalmente negativa: alla prima bestia, un leone con ali d'aquila, vengono tolte le ali; "fu sollevata dalla terra e fatta stare su due piedi come un uomo e le fu dato un cuore d'uomo" (7,4). L'umanizzazione del potere è possibile, anche in questo nostro tempo. Il potere può ricevere un volto umano. Questa salvezza è tuttavia relativa; la storia continua e nel seguito diventa ancora più cupa» (p. 374-375).

Abbiamo già citato un testo che ispira la stessa sensazione. Parlando della vite e del vino nella tradizione di Is, l'autore sostiene che:

«La medesima tradizione racconta che Dio trova invece uva selvatica, piccola e inutilizzabile, buona solo per essere gettata via: è l'immagine per il modo di vivere che si allontana dalla giustizia di Dio e tende verso l'ingiustizia, verso la corruzione e verso la violenza» (p. 304)».

È veramente pessimista l'autore o che cosa cerca di dirci quando si esprime in questo modo? Mi sembra che la chiave di risposta si trovi proprio nel punto d'appoggio del libro: se solo la comunione di Gesù con il Padre offre l'accesso alla comprensione di tutto (p. 10), allora la vita dell'uomo sarà significativa se entra nell'ambito di questa comunione. Detto diversamente: l'autore non pronuncia una condanna dell'uomo e del suo mondo, ma vuole riportarli a Colui che dà senso alla vita. Il libro costituisce un forte ammonimento, ma simultaneamente indica la strada della realizzazione umana: Dio fatto presente in mezzo a noi nel suo Figlio. Alcuni testi confermano lo scopo dell'autore, per esempio:

«Il Discorso della montagna come tale non è un programma sociale – questo è vero. Ma solo laddove il grande orientamento che ci dà resta vivo nei sentimenti e nell'agire, solo laddove dalla fede deriva la forza della rinuncia e della responsabilità verso il prossimo come verso l'intera società, può crescere anche la giustizia» (p. 101).

Due testi assai significativi per evidenziare la speranza cristiana che accompagna l'autore:

- «Applicando tutto al nostro orizzonte di vita, possiamo dire: solo in Dio e solo a partire da Dio si conosce veramente l'uomo. Un conoscersi che limita l'uomo alla dimensione empirica e afferrabile non raggiunge affatto la vera profondità dell'uomo. L'uomo conosce se stesso soltanto se scorge in sé il mistero di Dio [...] La conoscenza reciproca che lo lega alle "pecore" a lui [= al pastore che serve Gesù] affidate deve mirare a introdursi a vicenda in Dio, a dirigersi verso di Lui; deve pertanto essere un ritrovarsi nella comunione della conoscenza e dell'amore di Dio» (p. 327).
- «Il "regno di Dio" è la vita in abbondanza –proprio perché non è solo "felicità" privata, gioia individuale, bensì il mondo giunto alla sua giusta forma, l'unità tra Dio e il suo mondo. L'uomo, in fondo, ha bisogno di un'unica cosa che contiene tutto; [...] Ha bisogno di Dio» (p. 404).

(5) *Un vicolo cieco?*: non crea un problema grave per l'impegno comune a favore della giustizia, la pace e il rispetto della creazione il fatto che Dio sia sparito da vasti settori sociali e che «chi agisce è ormai solo l'uomo» (p. 78)? Nella sua critica del «regnocentrismo», l'autore sembra giungere alla conclusione che per tale tendenza

«l'intero ragionamento [compreso anche quello sulla giustizia, la pace e il rispetto della creazione] si rivela un insieme di chiacchiere utopistiche prive di contenuto reale, a meno che sotto sotto vengano presupposte, come contenuto di questi concetti che tutti devono accogliere, dottrine di partito» (p. 78).

Per l'uomo religioso, e nel nostro caso per il cristiano, la risposta alle domande poste dall'autore è evidente: Dio.

«chi ci dice infatti che cos'è la giustizia? Che cosa nella concretezza si pone a servizio della giustizia? Come si costruisce la pace?» (p. 78).

Per molti altri non è così e non necessariamente il loro impegno viene ridotto ad un insieme di «chiacchiere utopistiche» –dobbiamo ammetterlo. Allora è logico domandarsi quale sia l'ambito comune nel quale possono lavorare per la giustizia, la pace e il rispetto per la creazione tanto coloro che, come noi, sono convinti dell'immediato rapporto con Dio come coloro che, pur agendo per la stessa causa, non la vedono proprio così?

CONCLUSIONE

Dopo la lettura attenta dell'insieme, desidero proporre un'osservazione sul titolo del libro: *Gesù di Nazaret*. Ci si potrebbe aspettare un complemento del tipo: «il Figlio di Dio» in corrispondenza con il punto d'appoggio

dell'opera (p. 10: «considerare Gesù a partire dalla sua comunione il Padre») e con il suo sviluppo effettivo – come abbiamo avuto modo di vedere. La concisione del titolo è tuttavia sufficiente e anche necessaria per far risaltare la convinzione dell'autore, cioè la storicità di Gesù: «Io ritengo che proprio questo Gesù – quello dei Vangeli – sia una figura storicamente sensata e convincente» (p. 18). Il lettore – credente o meno – viene così invitato dall'autore a valutare molto seriamente la concretezza di Gesù e ad integrare in essa l'apertura a Dio, come fatto ugualmente storico.

Non si tratta però solo di un libro di storia, ma anche di fede e di ragione. Non si può non riconoscere la capacità intellettuale che l'autore dimostra nello sviluppo delle diverse argomentazioni, basato sempre su una notevole conoscenza dei problemi esegetici e teologici. Le possibili divergenze su punti concreti non cancellano, da questo punto di vista, il valore generale del libro. Mi sembra però che una seconda dimensione della ragione non si possa trascurare in quest'opera e cioè: l'autore dà ragione della fede, della sua fede –chi scrive è un credente– e della fede di tante persone che hanno bisogno di approfondire la persona e l'opera di Gesù. Sebbene il libro non sia di facile lettura per tutti, lo sforzo del lettore sarà gratificato non solo razionalmente, ma servirà di stimolo alla sua fede e vita spirituale.

Vorrei, infine, accennare a tre punti: (a) *anzitutto per gli esegeti*, il metodo adoperato dall'autore costituisce un forte incoraggiamento ad aprirsi ad altre metodologie che, senza rinunciare al dato storico, possono liberare dalla palude della sterilità certe pratiche esegetiche delle metodologie storico-critiche. Non mancavano nella Chiesa istruzioni al riguardo, ma è significativo che questa volta l'iniziativa venga dal Papa stesso; (b) *la portata antropologica dell'argomento* trattato nel libro: ad un mondo che si chiude a Dio, l'autore ricorda che senza di Lui l'uomo non può conoscere le profondità né di se stesso né degli altri (p. 327) e che, perciò, «ha bisogno di Dio» (p. 404). Le diverse posizioni critiche dell'autore nei riguardi della società empirica ed edonistica del nostro tempo trovano qui il loro motivo; (c) *l'autore del libro è anche pastore*: si possono applicare le sue parole sul «pastore al servizio di Gesù» –vale a dire: «La conoscenza reciproca che lo lega alle "pecore" a lui affidate deve mirare a introdursi a vicenda in Dio, a dirigersi verso di Lui; deve pertanto essere un ritrovarsi nella comunione della conoscenza e dell'amore di Dio» (p. 327)– allo scopo ultimo del suo libro? Quest'opera è al servizio della comunione dell'uomo con Dio, possibile soltanto attraverso Gesù di Nazaret.