

PREMESSA

Al libro su Gesù, di cui ora presento al pubblico la prima parte, sono giunto dopo un lungo cammino interiore. Al tempo della mia giovinezza – negli anni Trenta e Quaranta – esisteva una serie di opere entusiasmanti su Gesù. Ricordo solo il nome di alcuni autori: Karl Adam, Romano Guardini, Franz Michel Willam, Giovanni Papini, Daniel-Rops. In tutte queste opere l'immagine di Gesù Cristo veniva delineata a partire dai Vangeli: come Egli visse sulla terra e come, pur essendo interamente uomo, portò nello stesso tempo agli uomini Dio, con il quale, in quanto Figlio, era una cosa sola. Così, attraverso l'uomo Gesù, divenne visibile Dio e a partire da Dio si poté vedere l'immagine dell'autentico uomo.

A cominciare dagli anni Cinquanta la situazione cambiò. Lo strappo tra il «Gesù storico» e il «Cristo della fede» divenne sempre più ampio; l'uno si allontanò dall'altro a vista d'occhio. Ma che significato può avere la fede in Gesù il Cristo, in Gesù Figlio del Dio vivente, se poi l'uomo Gesù era così diverso da come lo presentano gli evangelisti e da come, partendo dai Vangeli, lo annuncia la Chiesa?

I progressi della ricerca storico-critica condussero a distinzioni sempre più sottili tra i diversi strati della tradizione. Dietro di essi, la figura di Gesù, su cui poggia la fede, divenne sempre più nebulosa, prese contorni sempre meno definiti. Nello stesso tempo le ricostruzioni di questo Gesù, che doveva essere cercato dietro le tradizioni degli evangelisti e le loro fonti, divennero sempre più contrastanti: dal rivoluzionario anti-romano che mira al rovesciamento dei poteri esistenti e naturalmente fallisce, al mite moralista che tutto permette e inspiegabilmente finisce per causare la propria rovina. Chi legge di seguito un certo numero di queste ricostruzioni può subito constatare che esse sono molto più fotografie degli autori e dei loro ideali che non la messa a nudo di una icona fattasi sbiadita. In conseguenza di ciò nel frattempo è si cresciuta la diffidenza nei confronti di tali immagini di Gesù; la figura stessa di Gesù, tuttavia, si è allontanata ancora più da noi.

Come risultato comune di tutti questi tentativi è rimasta l'impressione che, comunque, sappiamo ben poco di certo su Gesù e che solo in seguito la fede nella sua divinità abbia plasmato la sua immagine. Questa impressione, nel frattempo, è penetrata profondamente nella coscienza comune della cristianità. Una simile situazione è drammatica per la fede perché rende incerto il suo autentico punto di riferimento: l'intima amicizia con Gesù, da cui tutto dipende, minaccia di annaspere nel vuoto.

Rudolf Schnackenburg, forse il più importante esegeta cattolico di lingua tedesca della seconda metà del XX se-

colo, nei suoi ultimi anni avvertiva evidentemente con forza il pericolo che da tale situazione derivava per la fede, e di fronte all'inadeguatezza di tutte le immagini «storiche» di Gesù, nel frattempo elaborate dall'esegesi, si sottopose allo sforzo di portare a termine un'ultima grande opera: Die Person Jesu Christ im Spiegel der vier Evangelien (La persona di Gesù Cristo nei quattro Vangeli). Il libro vuole porvi al servizio dei credenti «resi oggi incerti dalla ricerca scientifica [...] perché conservino la fede nella persona di Gesù Cristo, portatore della salvezza e redentore del mondo» (p. 6). Alla fine del libro, quale risultato di una ricerca durata una vita, Schnackenburg afferma: «Mediante gli sforzi della ricerca coi metodi storico-critici non si riesce o si riesce solo in misura insufficiente a raggiungere una visione affidabile della figura storica di Gesù di Nazaret» (p. 348); «lo sforzo della ricerca esegetica di individuare queste tradizioni e di ricondurle a quel che è storicamente degno di fede [...] ci impegna in una discussione continua e senza fine della storia delle tradizioni e delle redazioni» (p. 349).

Le costrizioni del metodo, che egli ritiene vincolante e al tempo stesso insufficiente, fanno sì che nella sua stessa presentazione della figura di Gesù persista un certo dissidio: Schnackenburg ci mostra sì l'immagine di Cristo dei Vangeli, ma la vede formata da suariati strati di tradizione sovrapposti, attraverso i quali si può solo scorgere da lontano il «vero» Gesù. «Il fondamento storico è presupposto, ma viene oltrepassato nella visione di fede degli evangelisti», scrive (p. 353). Ora, nessuno mette in dubbio questa affermazione, ma rimane incerto fin dove arrivi il «fondamento storico». Schnackenburg, tuttavia, ha posto in chiaro come dato veramente storico

il punto decisivo: l'essere relativo a Dio di Gesù e la sua unione con Lui (p. 353). «Senza il radicamento in Dio la persona di Gesù rimane fuggitiva, irreal e inspiegabile» (p. 354). Questo è anche il punto di appoggio su cui si basa questo mio libro: considera 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.

Naturalmente, nella concreta descrizione della figura di Gesù ho cercato con decisione di andare oltre Schnackenburg. L'elemento problematico della sua definizione del rapporto tra le tradizioni e la storia realmente accaduta appare, a mio avviso, con molta chiarezza nella frase: I Vangeli «vogliono per così dire rivestire di carne il misterioso Figlio di Dio apparso sulla terra» (p. 354). Faccio osservare al riguardo: non avevano bisogno di «rivestirlo» di carne, Egli si era davvero fatto carne. Ma questa carne la si riesce a trovare attraverso la giungla delle tradizioni?

Nella premessa al suo volume Schnackenburg ci dice di sentirsi vincolato al metodo storico-critico, al cui utilizzo nella teologia cattolica aprì nel 1943 le porte l'Enciclica Divino afflante Spirito (p. 9). Quell'Enciclica fu davvero un'importante pietra miliare per l'esegesi cattolica. Da allora tuttavia il dibattito sui metodi ha fatto ulteriori passi sia dentro la Chiesa cattolica come fuori di essa; si sono sviluppate nuove essenziali visioni metodologiche – sia quanto al lavoro rigorosamente storico come tale, sia quanto alla collaborazione di teologia e metodo storico nell'interpretazione della Sacra Scrittura. Un decisivo passo in avanti venne compiuto dalla

Costituzione conciliare Dei Verbum sulla Divina Rivelazione. Altre importanti prospettive maturate nell'ambito dell'affannosa ricerca esegetica offrono inoltre due documenti della Pontificia Commissione Biblica: L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa (Città del Vaticano, 1993) e Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture nella Bibbia cristiana (Città del Vaticano, 2001).

Desidero accennare almeno a grandi linee agli orientamenti metodologici che risultano da questi due documenti e che mi hanno guidato nell'elaborazione del mio libro. Va detto innanzitutto che 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 reali. Essa non racconta la storia come un insieme di simboli di verità storiche, ma si fonda sulla storia che è accaduta sulla superficie di questa terra. Il factum historicum per essa non è una chiave simbolica che si può sostituire, bensì fondamento costitutivo: Et incarnatus est – con queste parole noi professiamo l'effettivo ingresso di Dio nella storia reale.

Se mettiamo da parte questa storia, la fede cristiana in quanto tale viene eliminata e trasformata in un'altra religione. Se dunque la storia, la fatticità, in questo senso appartiene essenzialmente alla fede cristiana, quest'ultima deve esporsi al metodo storico. È la fede stessa che lo esige. La ricordata Costituzione conciliare sulla Divina Rivelazione lo afferma molto chiaramente al numero 12, indicando anche singoli concreti elementi metodologici da tenere presenti nell'interpretazione della

Scrittura. Molto più esauriente è il documento della Pontificia Commissione Biblica sull'interpretazione della Bibbia nella Chiesa, nel capitolo Metodi e approcci per l'interpretazione.

Il metodo storico-critico – ripetiamolo – resta indispensabile a partire dalla struttura della fede cristiana. Dobbiamo tuttavia aggiungere due considerazioni: il metodo storico-critico è una delle dimensioni fondamentali dell'esegesi, ma non esaurisce il compito dell'interpretazione per chi nei testi biblici vede l'unica Sacra Scrittura e la crede ispirata da Dio. Dovremo ancora ritornare su questo punto in modo più dettagliato.

Per il momento – è la seconda considerazione – è importante che vengano riconosciuti i limiti dello stesso metodo storico-critico. Il primo limite, per chi si sente oggi interpellato dalla Bibbia, consiste nel fatto che, di sua natura, esso deve lasciare la parola nel passato. In quanto metodo storico, esso per i diversi eventi ricerca il contesto dell'epoca passata, in cui si sono formati i testi. Cerca di conoscere e capire nel modo più preciso il passato – così com'era in se stesso – per scoprire così anche ciò che l'autore in quel momento, nel contesto del suo pensiero e degli eventi, poté e volle esprimere. Nella misura in cui il metodo storico rimane fedele a se stesso, non deve soltanto cercare la parola come qualcosa che appartiene al passato, ma deve anche lasciarla nel passato. In essa può intravedere punti di contatto con il presente, l'attualità, cercarne applicazioni al presente, ma non può renderla attuale, «odierna» – in tal caso oltrepasserebbe ciò che gli è proprio. È infatti la precisione

nella spiegazione del passato che costituisce tanto la sua forza quanto il suo limite.

A ciò è collegato un ulteriore elemento. In quanto metodo storico presuppone l'uniformità del contesto in cui sono inseriti gli eventi della storia, e quindi deve trattare le parole che ha di fronte come parole umane. Grazie a una riflessione accurata può forse intuire il «valore aggiunto» racchiuso nella parola, attraverso la parola umana può, per così dire, percepire in qualche modo una dimensione più alta e avviare così l'autotrascendimento del metodo; l'oggetto proprio, però, è la parola degli uomini in quanto umana.

Infine vede i singoli libri della Scrittura nel loro momento storico e li suddivide ulteriormente secondo le loro fonti, ma l'unità di tutti questi scritti come «Bibbia» non gli risulta come un dato storico immediato. Naturalmente può vedere le linee di sviluppo, la crescita delle tradizioni e quindi nuovamente, al di là dei singoli libri, percepire il movimento in direzione dell'unica «Scrittura». In prima istanza, però, il metodo storico dovrà necessariamente risalire all'origine dei singoli testi e quindi collocarli dapprima nel loro passato, per poi completare questo viaggio a ritroso con un movimento in avanti seguendo la formazione delle unità di testo. Come limite di ogni sforzo volto a conoscere il passato, bisogna prendere atto del fatto che non si può oltrepassare l'ambito delle ipotesi, perché propriamente non possiamo recuperare il passato nel presente. Certo, ci sono ipotesi con un alto grado di probabilità, ma nell'insieme dovremmo restare consapevoli del limite delle nostre certezze. Proprio la storia anche dell'esegesi moderna mette questo limite sotto gli occhi.

Con tutto questo, da un lato, è accennata l'importanza del metodo storico-critico, dall'altro è descritto anche il suo limite. 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'intricata apertura verso metodi complementari. Nella parola passata si può percepire la domanda circa il suo oggi; nella parola dell'uomo risuona qualcosa di più grande; i singoli testi biblici rimandano in qualche modo al processo vitale dell'unica Scrittura, che si attua in essi.

Proprio a partire da quest'ultima intuizione si è sviluppata circa trent'anni fa in America il progetto dell'«esegesi canonica», che intende leggere i singoli testi biblici nel complesso dell'unica Scrittura, facendoli così apparire in una nuova luce. Il numero 12 della Costituzione sulla Divina Rivelazione del Concilio Vaticano II aveva già messo chiaramente in risalto questo aspetto come un principio fondamentale dell'esegesi teologica: chi vuole comprendere la Scrittura nello spirito in cui è stata scritta deve badare al contenuto e all'unità dell'intera Scrittura. Il Concilio aggiunge che si deve tenere in debito conto anche la viva tradizione di tutta la Chiesa e l'analogia della fede (le corrispondenze interiori nella fede).

Soffermiamoci dapprima sull'unità della Scrittura. È un dato teologico che non è, tuttavia, attribuito solo dall'esterno a un insieme in sé eterogeneo di scritti. L'esegesi moderna ha mostrato come le parole trasmesse nella Bibbia divengano Scrittura attraverso un processo di sempre nuove riletture: i testi antichi, in una situazione nuova, vengono ripresi, compresi e letti in modo nuovo. Nella rilettura, nella lettura progrediente, mediante cor-

rezioni, approfondimenti e ampliamenti taciti, la formazione della Scrittura si configura come un processo della parola che a poco a poco discioglie le sue potenzialità inferiori, che in qualche modo erano presenti come semi, ma si aprono solo di fronte alla sfida di nuove situazioni, nuove esperienze e nuove sofferenze.

Chi osserva questo processo — certamente non lineare, spesso drammatico e tuttavia in progresso — 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. Certo, l'ermeneutica cristologica, che in Gesù Cristo vede la chiave del tutto e, parlando da Lui, apprende a capire la Bibbia come unità, presuppone una scelta di fede e non può derivare dal puro metodo storico. Ma questa scelta di fede ha dalla sua la ragione — una ragione storica — e 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.

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. Desidero porre in risalto ancora altri due aspetti dell'esegesi teologica. L'interpretazione storico-critica del testo cerca di individuare con precisione il senso originario delle parole, quali erano intese nel loro luogo e nel loro tempo. Questo è giusto e importante. Ma — a prescindere dalla certezza solo relativa di tali ricostruzioni — occorre tener

presente che ogni parola umana di un certo peso reca in sé una rilevanza superiore alla immediata consapevolezza che può averne avuto l'autore al momento. Questo intrinseco valore aggiunto della parola, che trascende il momento storico, vale ancora di più per le parole che sono maturate nel processo della storia della fede. Lì l'autore non parla semplicemente da sé e per sé. Parla a partire da una storia comune che lo sostiene e nella quale sono già silenziosamente presenti le possibilità del suo futuro, del suo ulteriore cammino. Il processo delle lettere progredienti e degli sviluppi delle parole non sarebbe possibile, se nelle parole stesse non fossero già presenti tali aperture intrinseche.

Qui possiamo, per così dire, intuire anche storicamente che cosa significhi ispirazione: l'autore non parla da privato come un soggetto chiuso in se stesso. Parla in una comunità viva e quindi in un vivo movimento storico che non è fatto da lui e neppure dalla collettività, ma nel quale è all'opera una superiore forza guida. Esistono dimensioni della parola che l'antica dottrina dei quattro sensi della Scrittura ha colto in nuce in maniera assolutamente adeguata. I quattro sensi della Scrittura non sono significati singoli giustapposti, ma appunto dimensioni dell'unica parola, che va oltre il momento.

Con ciò è già evocato il secondo aspetto di cui volevo ancora parlare. I singoli libri della Sacra Scrittura, come essa stessa nel suo insieme, non sono semplicemente letteratura. La Scrittura è cresciuta nel e dal soggetto vivo del popolo di Dio in cammino e vive in esso. Si potrebbe dire che i libri della Scrittura rimandano a tre soggetti

che interagiscono tra loro. Dapprima c'è l'autore singolo o il gruppo di autori, a cui dobbiamo un libro della Scrittura. Ma questi autori non sono scrittori autonomi nel senso moderno del termine, appartengono, invece, al soggetto comune «popolo di Dio»: partendo da esso parlano e a esso si rivolgono al punto che il popolo è il vero, più profondo «autore» delle Scritture. E ancora: questo popolo non è autosufficiente, ma sa di essere condotto e interpellato da Dio stesso che, nel profondo, parla attraverso gli uomini e la loro umanità.

Per la Scrittura il rapporto con il soggetto «popolo di Dio» è vitale. Da una parte, questo libro — la Scrittura — è il criterio che viene da Dio e la forza che indica la strada al popolo, ma, dall'altra parte, la Scrittura vive solo in questo popolo, che nella Scrittura trascende se stesso e così — nella profondità definitiva in virtù della Parola fatta carne — diventa appunto popolo di Dio. Il popolo di Dio — la Chiesa — è il soggetto vivo della Scrittura; in esso le parole della Bibbia sono sempre presenza. Naturalmente, però, si richiede che questo popolo riceva se stesso da Dio, ultimamente dal Cristo incarnato e da Lui si lasci ordinare, condurre e guidare.

Ho ritenuto di dovere al lettore queste indicazioni metodologiche, perché esse determinano la strada della mia interpretazione della figura di Gesù nel Nuovo Testamento (si veda anche quanto ho scritto a questo riguardo nell'introdurre la bibliografia). Per la mia presentazione di Gesù questo significa anzitutto che io ho fiducia nei Vangeli. Naturalmente do per scontato quanto il Concilio e la moderna esegesi dicono sui generi letterari

ri, sull'intenzionalità delle affermazioni, sul contesto comunitario dei Vangeli e il loro parlare in questo contesto vivo. Pur accettando, per quanto mi era possibile, tutto questo, ho voluto fare il tentativo di presentare il Gesù dei Vangeli come il Gesù reale, come il «Gesù storico» in senso vero e proprio. Io sono convinto, e spero che se ne possa rendere conto anche il lettore, che questa figura è molto più logica e dal punto di vista storico anche più comprensibile delle ricostruzioni con le quali ci siamo dovuti confrontare negli ultimi decenni. Io ritengo che proprio questo Gesù — quello dei Vangeli — sia una figura storicamente sensata e convincente.

Solo se era successo qualcosa di straordinario, se la figura e le parole di Gesù avevano superato radicalmente tutte le speranze e le aspettative dell'epoca, si spiega la sua crocifissione e si spiega la sua efficacia. Già circa vent'anni dopo la morte di Gesù troviamo pienamente spiegata nel grande inno a Cristo della Lettera ai Filippesi (cfr. 2,6-11) una cristologia, in cui si dice che Gesù era uguale a Dio ma spogliò se stesso, si fece uomo, si umiliò fino alla morte sulla croce e che a Lui spetta l'omaggio del creato, l'adorazione che nel profeta Isaia (cfr. 45,23) Dio aveva proclamata come dovuta a Lui solo.

La ricerca critica si pone a buon diritto la domanda: che cosa è successo in questi vent'anni dalla crocifissione di Gesù? Come si è giunti a questa cristologia? L'azione di formazioni comunitarie anonime, di cui si cerca di trovare gli esponenti, in realtà non spiega nulla. Come mai dei raggruppamenti sconosciuti poterono essere così creativi, convincere e in tal modo imporsi? Non è più logico, anche dal punto di vista storico, che la grandezza si collochi all'inizio e che la figura di Gesù abbia fatto nel-

la pratica saltare tutte le categorie disponibili e abbia potuto così essere compresa solo a partire dal mistero di Dio? 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. Diventano allora chiari anche la ricerca complessa presente negli scritti del Nuovo Testamento intorno alla figura di Gesù e, nonostante tutte le diversità, il profondo accordo di questi scritti.

È chiaro che con questa visione della figura di Gesù io vado al di là di quello che dice, per esempio, Schnackenburg in rappresentanza di una buona parte dell'esegesi contemporanea. Io spero, però, che il lettore comprenda che questo libro non è stato scritto contro la moderna esegesi, ma con grande riconoscenza per il molto che essa ci ha dato e continua a darci. Ci ha dischiuso una grande quantità di materiali e di conoscenze attraverso le quali la figura di Gesù può divenirci presente con una vivacità e profondità che pochi decenni fa non riuscivamo neppure a immaginare. Io ho solo cercato, al di là della mera interpretazione storico-critica, di applicare i nuovi criteri metodologici, che ci consentono una interpretazione propriamente teologica della Bibbia e che però richiedono la fede, senza con ciò voler e poter per nulla rinunciare alla serietà storica.

Non ho di sicuro bisogno di dire espressamente che questo libro non è in alcun modo un atto magisteriale, ma è unicamente espressione della mia ricerca personale del «volto del Signore» (cfr. Sal 27,8). Perciò ognuno è libero di contraddirmi. Chiedo solo alle lettrici e ai lettori quell'anticipo di simpatia senza il quale non c'è alcuna comprensione.

Come ho detto all'inizio di questa premessa, il cammino interiore verso questo libro è stato lungo. Ho potuto cominciare a lavorarci durante le vacanze estive del 2003. Nell'agosto del 2004 ho poi dato forma definitiva ai capitoli dall'1 al 4. Dopo la mia elezione alla sede episcopale di Roma ho usato tutti i momenti liberi per portare avanti il libro. Poiché non so quanto tempo e quanta forza mi saranno ancora concessi, mi sono ora deciso a pubblicare, come prima parte del libro, i primi dieci capitoli, che vanno dal battesimo al Giordano fino alla confessione di Pietro e alla trasfigurazione.

Con la seconda parte spero di poter ancora offrire anche il capitolo sui racconti dell'infanzia che, per ora, ho rimandato, perché mi sembrava soprattutto urgente presentare la figura e il messaggio di Gesù nella sua attività pubblica, al fine di favorire nel lettore la crescita di un vivo rapporto con Lui.

*Roma, festa di San Girolamo, 30 settembre 2006
Joseph Ratzinger - Benedetto XVI*

INTRODUZIONE

UN PRIMO SGUARDO SUL MISTERO DI GESÙ

Nel Libro del Deuteronomio incontriamo una promessa che è completamente diversa dalla speranza messianica degli altri libri dell'Antico Testamento. Essa, però, è di importanza decisiva per comprendere la figura di Gesù. Non viene promesso un re di Israele e del mondo, un nuovo Davide, bensì un nuovo Mosè; questi, però, viene considerato un profeta. A differenza del mondo delle religioni circostanti, la categoria «profeta» è vista qui come qualcosa di particolare e diverso, che in quanto tale esiste solo in Israele. Questa novità che fa la differenza deriva dalla singolarità della fede in Dio donata a Israele. In ogni epoca l'uomo si è interrogato non solo sulla sua originaria provenienza; ancor più che dall'oscurità delle sue origini egli è preoccupato dall'impenetrabilità del futuro a cui va incontro. Vuole strappare la cortina; vuole sapere che cosa accadrà per poter evitare la sventura e andare incontro alla salvezza.

Anche le religioni non mirano solo a rispondere alla domanda circa la provenienza; tutte cercano in qualche modo di sollevare il velo che copre il futuro. Esse