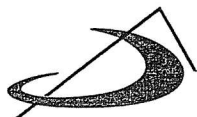


Ascione, Cacciapuoti, Cacciari, Canobbio, Coda, Della Corte, Doré, Fabris, Forte
Giorello, Giustiniani, Givone, Langella, Longobardo, Martínez Gordo, Martini
Mazzarella, Pitta, Regina, Rikhof, Rinaldi, Rupnik, Russo, Scanzillo, Scilironi, Vitiello

SAGGI TEOLGICI

UNA TEOLOGIA COME STORIA

**La *Simbolica ecclesiale* di Bruno Forte
tra filosofia e teologia**



SAN PAOLO

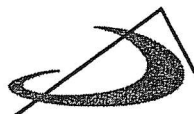
ASCIONE, CACCIAPUOTI, CACCIARI, CANOBBIO, CODA
DELLA CORTE, DORÉ, FABRIS, FORTE, GIORELLO, GIUSTINIANI
GIVONE, LANGELLA, LONGOBARDO, MARTÍNEZ GORDO
MARTINI, MAZZARELLA, PITTA, REGINA, RIKHOE, RINALDI
RUPNIK, RUSSO, SCANZILLO, SCILIRONI, VITIELLO

UNA TEOLOGIA COME STORIA

La *Simbolica ecclesiale* di Bruno Forte
tra filosofia e teologia

Atti del Convegno Internazionale di studi
«*Una teologia come storia*»
Roma-Napoli, 22-25 ottobre 1996

A cura di *Antonio Ascione*



SAN PAOLO

III

BIBBIA E CRISTOLOGIA

di Ernesto Della Corte

E voi chi dite che io sia?» (Mc 8,27; Mt 16,15; Lc 16,15): l'antica domanda di Gesù di Nazaret continua a interrogare chiunque voglia entrare in una contemplazione amorosa del mistero del Dio incarnato.

Egli [Gesù] è sempre al di là, oltre i confini che vorremmo porgli per definirlo e possederlo. Egli è futuro che ci precede, è contraddizione che ci spezza, è libertà che ci sorpassa. [...] mentre la cristologia della parola va a concludersi, è necessario che inizi la cristologia del silenzio e della vita, l'esperienza del Cristo liberante nella quotidiana vicenda degli uomini. È in essa che, sotto il peso della croce del presente, la conoscenza iniziata del mistero si farà più profonda, più vicina al «totalmente nuovo» dell'avvenire di Dio¹.

Con queste parole Bruno Forte chiude il suo primo volume in ordine di edizione della *Simbolica ecclesiale*. È su questa prima grande e importante *nota* del suo *raccontare* la teologia che centerò il mio intervento. È questa la prima grande caratteristica del *fare teologia* di Bruno Forte. Pur potendo cogliere sfumature o fatti su cui si può discutere e dialogare — perché la teologia è sempre anche dialogo tra gli uomini — non si arriva alla fine del volume sul Cristo senza una certa sensazione di provocante accompagnamento nello scoprire la vicenda di Gesù di Nazaret come evento che segna l'*oggi* del lettore.

Vorrei ripercorrere le pagine di questa prima opera della *Simbolica* raccontando come si dipana l'argomentazione teologica, cogliendo non solo luci e ombre, ma soprattutto il suo radicarsi nella Scrittura. Mi preme insieme far notare il rapporto tra cristologia e Bibbia per coglierne le implicanze e le conseguenze.

¹ SE III, p. 334.

1. I caratteri generali della cristologia

Da un teologo dogmatico ci si aspetterebbe solo una sistematizzazione speculativa del dato storico, ricavato dal Nuovo Testamento, dalla storia della teologia, dai pronunciamenti del magistero, rielaborata, inoltre, con un metodo che parta dalle categorie filosofiche odierne. L'autore, invece, fin dall'introduzione dichiara il suo scopo: «A partire dall'esperienza che la comunità cristiana delle origini ha fatto del Risorto, quale è registrata nella testimonianza del Nuovo Testamento, e in modo analogo allo sviluppo della riflessione della fede nascente, questo libro cerca di portare alla parola quella esperienza originaria, per "rileggere" poi in essa il passato pre-pasquale di Gesù e il tempo della salvezza prima e dopo di lui, in modo da cogliere il significato che egli può avere per gli uomini d'oggi»². L'altro punto di riferimento di Forte è il suo situarsi nel contesto del meridione d'Italia, «il cui popolo ha una storia di fede e di pensiero dal singolare significato»³. Queste due scelte basilari devono confluire nell'intenzione di fondo: «una teologia che non sappia parlare all'uomo di oggi è muta, come una teologia che non si costruisca attraverso la rigorosa ricerca del "dato" è vuota»⁴.

L'asse semantico di questa cristologia, dunque, vuole essere la percezione della figura e della vicenda di Gesù, colto nel suo speciale rapporto sia con Dio che con la storia degli uomini. La cristologia deve cogliere in questo rapporto sia l'autocoscienza di Gesù stesso, sia la reazione di stupore e di meraviglia nei discepoli e nelle folle: «Ed erano stupiti del (*a causa*) suo insegnamento perché insegnava loro come uno che ha autorità e non come gli scribi». La meraviglia genera l'interrogativo sulla identità del Nazareno: «Chi è dunque costui, al quale anche il vento e il mare obbediscono?» (Mc 4,41; cfr. 1,27).

1.1. *Cristologia e storia*

Bruno Forte inizia la sua trattazione con una domanda precisa, ritornata attuale in questi anni⁵: *Che senso ha parlare di*

² *Ivi*, p. 7.

³ *Ivi*, p. 8.

⁴ *Ivi*, p. 9.

⁵ Cfr. J. Moltmann, *Chi è Cristo per noi oggi?*, Queriniana, Brescia 1995.

Gesù Cristo oggi? Il mondo secolarizzato pone quest'interrogativo alla riflessione e alla fede dei cristiani. Di fronte alla triplice sfida (il mondo secolarizzato, il terzo mondo e la stessa sfida di Dio, che non si lascia catturare in parole umane) la cristologia «deve intraprendere il cammino di una giustificazione della "pretesa" cristiana». È così che essa, lasciandosi sfidare, in dialogo con il mondo, con l'uomo, con Dio, «percepisce il senso e la forma del servizio, che è chiamata a rendere nella Chiesa per gli uomini di oggi»⁶. La «pretesa» cristiana è di denunciare e annunciare, perché l'uomo nella società moderna sia fine e non mezzo. Il messaggio cristiano di fronte al problema del dolore e dell'oscurità del futuro propone la Croce come storia dell'amore trinitario di Dio per il mondo: «Dio soffre sulla croce come Padre, che offre, come Figlio, che si offre, come Spirito, che è l'amore promanante dal loro amore sofferente. La croce è storia dell'amore trinitario di Dio per il mondo: un amore che non subisce la sofferenza, ma la sceglie»⁷. Di fronte al futuro incerto c'è la speranza del Cristo, speranza che raggiunge la più grande profondità nella notte dell'abbandono. Oltre la sfida del mondo e quella dell'uomo, c'è la stessa sfida di Dio, la sua «provocazione»: «Credere nel Dio che si è rivelato in Gesù Cristo significa essere continuamente tesi fra il riposo nel già posseduto e la sete del non ancora posseduto»⁸. La teologia vive come coscienza critica della comunità cristiana nelle tre dimensioni della *koinonia*, della *martyria*, della *diakonia*. È cioè teologia in ascolto del mondo, memoria del Crocifisso-Risorto, è profezia, cioè parola per l'oggi della Chiesa e del mondo.

Non basta la pista di riflessione sulla cristologia nella storia: emerge ed è centrale l'entrata della storia nel fare teologia. Si assiste a un suo triplice ingresso nella vicenda teologica del nostro tempo: il ritorno alle fonti della teologia sul piano dei contenuti, l'importanza del conoscere storico per il conoscere sistematico sul piano della forma del pensiero e, infine, l'entrata della prassi come orizzonte ermeneutico, con la conseguente circolarità tra teoria e prassi. La storia è il luogo dell'epifania della Parola e con la sua entrata in teologia la riflessione è tesa a rapportarsi al presente, al passato e al futuro. Rispetto al pre-

⁶ SE III, p. 14.

⁷ *Ivi*, p. 29.

⁸ *Ivi*, p. 39.

sente una cristologia storicamente situata parte dall'oggi della fede testimoniata nella liturgia, nella predicazione e nella prassi della Chiesa primitiva. Rispetto al passato la cristologia storica presta attenzione a rileggere, alla luce della Pasqua, «la storia dell'uomo Gesù come rivelazione della storia trinitaria di Dio, e la storia dell'umanità intera nel suo rapporto a Cristo, Dio della storia»⁹. In rapporto al futuro la cristologia fondata storicamente scopre di dover essere una «cristologia pellegrina», perché consapevole del carattere escatologico della fede cristiana. Gesù di Nazaret, il Risorto, non è mai completamente posseduto, ma sempre il Veniente che irrompe e sovverte i nostri schematismi. Non avremmo avuto alcuna cristologia senza la vivente figura di Gesù di Nazaret. «Gesù sta sempre al di là dei ritratti che si compongono di lui, non solo nel passato storico, ma anche nel presente e nel futuro»¹⁰.

1.2. Storia della cristologia

Nella seconda parte del suo trattato dedicata alla storia della cristologia Bruno Forte affronta innanzitutto il rapporto tra Antico Testamento e cristologia. Il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento è colto «secondo un orientamento “tipologico”, ora secondo la cosiddetta pienezza del senso, per cui il Nuovo manifesterebbe pienamente quanto nell'Antico è solo implicitamente significato, ora secondo una relazione di corrispondenza-adempimento, insita nella struttura della promessa»¹¹. Viene presentata l'esperienza d'Israele in quanto popolo dell'attesa e della promessa. A giudizio di Bruno Forte è proprio dall'incontro-scontro fra esperienza e promessa che nasce «l'espressione più profonda dell'anima veterotestamentaria: il messianismo»¹². Esso è ritenuto come la «spina dorsale della Bibbia», nelle sue quattro differenti espressioni: il messianismo profetico, quello regale, quello sacerdotale e quello apocalittico. Il messianismo, certo, è una categoria importante per leggere le attese e le promesse d'Israele; però, pur essendoci anche una notevole differenza tra la fede delle comunità ebraiche e quella della Chiesa

⁹ *Ivi*, p. 61.

¹⁰ G. Segalla, *La cristologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1985, p. 186.

¹¹ SE III, pp. 67-68.

¹² *Ivi*, p. 73.

cristiana, conviene altresì non tralasciare la continuità storica tra la fede originaria degli apostoli, fondata sulla Legge di Mosè, sui Profeti e sui Salmi (cfr. Lc 24,44), e la fede che acquisirono nel loro rapporto con il Cristo resuscitato. I discepoli di Gesù vissero con il «Gesù storico» prima che con il «Cristo della fede». Si poteva in questo capitolo su Israele svolgere una più accurata analisi del Giudaismo, in modo da comprendere correttamente la persona di Gesù e anche la vita della Chiesa primitiva.

All'interno dell'argomentazione della promessa poteva essere molto accentuato il rapporto tra promessa e alleanza, sottolineando con più forza che Dio s'impegna con la *berît*, l'*alleanza*, facendo d'Israele un popolo. I profeti denunciano, ma soprattutto sono i testimoni privilegiati della fedeltà di Yhwh, oltre tutte le infedeltà degli uomini. Poteva essere utile anche spiegare il rapporto tra i profeti e Gerusalemme, perché essi hanno annunciato la purificazione e il ripristino della città santa, luogo deputato alla dimora di Dio¹³.

Tra le mediazioni pur accennate (re, profeta, sacerdote) si accenna poco alla figura del *sapiente*, chiamato a comprendere il significato dell'universo (Sir 16,24 - 17,14). Egli è chiamato a discernere, alla luce della rivelazione, le diverse esperienze dell'uomo, per trasmetterle, poi, sotto forma di detti sapienziali¹⁴. Si sacrifica insomma il quadro complesso d'Israele pur di far entrare tutto nei quattro schemi di messianismo. Condivido, comunque, che l'attesa del Regno di Dio sia in ogni caso l'asse portante della fede e della speranza d'Israele. Poteva tuttavia essere illuminante ricordare che una delle grandi manifestazioni del Regno di Dio tra gli uomini sarebbe stata, per Israele, la vittoria sulla morte attraverso la promessa della resurrezione¹⁵.

Dall'impostazione sul capitolo che riguarda le attese dell'Antico Testamento risulta evidente, inoltre, che Bruno Forte legge l'Antico a partire soltanto dal Nuovo Testamento, usando lo schema *attese messianiche-compimento*.

Nel capitolo quarto sulla cristologia del Nuovo Testamento egli pone le sue premesse ermeneutiche: «Il punto di partenza

¹³ Cfr. Is 1,26; 2,1-5; 51,4-8; 55,3-5; 60,18; 62,10-12; Ger 33,16; Ez 48,45; Mic 4,1-4.

¹⁴ Cfr. Pro 1,7; 30,18-19; ecc.

¹⁵ Cfr. Is 26,19; Dn 12,2-3; 2Mac 7,9.14; 12,43-46.

della fede e della riflessione cristiana è la resurrezione del Crocefisso. La storia cristiana nasce a Pasqua»¹⁶. Parlare solo della resurrezione del Crocefisso potrebbe non indicare globalmente il rapporto con il Gesù terreno, essendo la crocifissione l'atto più solenne di Gesù di Nazaret, ma anche soltanto l'atto finale del suo ministero. Giusto anche parlare di resuscitamento di Gesù, e non genericamente della resurrezione. Condivido che è soltanto l'esperienza degli eventi pasquali a consentire nei discepoli la nascita del «ricordo», come indica il Vangelo secondo Luca¹⁷. È così che nasce una riflessione propriamente cristologica che prima essi non avevano. Sono gli eventi pasquali, letti attraverso i racconti del sepolcro vuoto e delle cristofanie, e non la predicazione di Gesù, a costituire l'origine primaria della cristologia della comunità palestinese. D'altra parte, se non si parte dal Gesù terreno, la cristologia della Chiesa sarebbe privata della sua base storica e contenutistica. Come ebbe a dire con una formula felice il Cerfaux: il cristianesimo è nato due volte¹⁸. La cristologia neotestamentaria va considerata a partire da questi due inizi: la predicazione di Gesù di Nazaret (il Vangelo di Gesù inteso nel senso del genitivo soggettivo: Gesù predica il Regno) non può essere compreso se non alla luce della Pasqua; ma la resurrezione avvenuta a Gerusalemme è priva di consistenza se non fosse stato lo stesso Gesù di Nazaret, che fu «accreditato da Dio per mezzo di miracoli, prodigi e segni» (At 2,22), a operare in Israele. A partire dalla Pasqua la Chiesa predica il Vangelo su Gesù (genitivo oggettivo: ora è proprio Gesù a essere il contenuto della predicazione). Non si può dimenticare questo duplice fondamento.

A proposito del Cristo risorto andava esplicitato un dato fondamentale: non è possibile nessuna affermazione *neutrale* sull'evento del resuscitamento di Gesù di Nazaret. Questo significa che solo un credente può asserire la resurrezione di Gesù. Paolo di Tarso rappresenta un'eccezione, perché egli annuncerà il Risorto grazie a un'esperienza-chiamata di fede acquisita. Alla fede nel resuscitamento di Gesù perviene solo chi ha una

¹⁶ SE III, pp. 88-89.

¹⁷ Cfr. ad es. Lc 24,45: «Allora aprì loro la mente all'intelligenza delle Scritture».

¹⁸ L. Cerfaux, *Jésus aux origines de la tradition* (Louvain 1968), Edizioni Paoline, Roma 1972, p. 144: «Dovremo distinguere molto accuratamente tra la buona novella del Regno e poi quella della resurrezione. Oggi la parola "evangelo" le copre tutt'e due. Ma lo storico delle origini cristiane non consentirà mai a confonderle».

buona conoscenza del Gesù terreno. Nessun discepolo è stato testimone al momento del resuscitamento. L'evento è deducibile a partire dalla scoperta del sepolcro vuoto e dalle apparizioni.

La Pasqua, dunque, rispetto al primo inizio del cristianesimo, non si pone a un livello unicamente storico, ma implica un'interpretazione, che consiste in un giudizio di fede¹⁹. Bruno Forte a tale proposito cita la *Teologia della speranza* di J. Moltmann²⁰. Giusta l'impostazione di questo quarto e centratissimo capitolo, che riprende il discorso, utilissimo, della coscienza della resurrezione in Gesù in un apposito capitolo (l'ottavo). È solo accennata la trattazione della resurrezione di Gesù come evento inatteso e inaspettato nei suoi discepoli. Essi erano arrivati, nel loro tragitto di sequela, a un punto di smarrimento e delusione (cfr. Lc 24,13-35), dal quale non avevano alcuna via d'uscita.

Sul problema dei racconti del sepolcro vuoto, Bruno Forte è del parere che essi siano fortemente redazionali e con un significato fortemente teologico. È la fede, a suo parere, a interpretare il sepolcro vuoto. È vero che nelle testimonianze più antiche²¹ la scoperta del sepolcro vuoto non produce mai la fede nel Risorto e sembra un segno molto ambiguo. D'altra parte l'antropologia giudaica inquadrava la resurrezione come sottrazione del cadavere dal sepolcro, come ricorda la seguente sentenza rabbinica: «Come il seno materno riceve e restituisce, non altrimenti la tomba riceve e restituisce. Come il seme materno riceve in silenzio e restituisce il bambino con alte grida, a maggior ragione la tomba, che riceve il cadavere fra alte grida di lamento, lo restituirà con alte grida» (*b. Ber. 15b*)²².

Solo i racconti evangelici ci riportano la scoperta del sepolcro vuoto. Una serie di indizi ci testimonia la storicità della scoperta: l'andata delle donne al sepolcro (la loro testimonianza non ha valore giuridico in ambiente giudaico), l'espressione *il primo giorno della settimana*, il tipo di narrazione per niente apologetica, l'impossibilità di proclamare la resurrezione a Gerusalemme se non si fosse trovato vuoto il sepolcro, infine la stessa po-

¹⁹ Cfr. G. O'Collins, *The Easter Jesus*, Darton Longman & Todd, London 1980², pp. 59-60.

²⁰ SE III, p. 101.

²¹ Il racconto manca in 1Cor 15,3-5; At 2,24-36; 3,13-26; 10,39-41; 13,27-30.

²² Cfr. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Hildesheim 1966 (Tübingen 1934), pp. 229-256.

lemica circa il furto del cadavere suppone il sepolcro vuoto. Resta da osservare, insomma, che la scoperta del sepolcro vuoto è un anello importante per il passaggio tra il Crocifisso e il Risorto. All'interno della narratologia i racconti del sepolcro vuoto sono stati molto rivalutati. L. Marin, prendendo le mosse dalla dialettica tra assenza (corpo di Gesù) e presenza (del Risorto) nel racconto delle donne al sepolcro, mostra come ogni operazione linguistica presupponga una trasposizione dei fatti nelle parole. Un racconto è all'origine stessa del cristianesimo, e quel racconto medesimo è l'unica forma di presenza di Colui che è assente. Sicché la comunità cristiana è comunità narrante; il Risorto si dà solo nella comunicazione della sua risurrezione, nel racconto incessante della sua storia, obbedendo in questo alle leggi fondamentali della narrazione²³.

Circa i linguaggi metaforici usati per veicolare la categoria *resurrezione*, Bruno Forte presenta le due sole forme fondamentali: quella della resurrezione (un prima e un poi) e quella dell'esaltazione. A questi due linguaggi poteva essere unito un terzo: la vita, come condizione raggiunta in pienezza. Il nuovo stadio raggiunto dal Risorto è una condizione di vita nuova. Il lessico comprende il verbo composto ζωοποιέω, *vivifico*²⁴; poi il raro aoristo ἔζησεν, (*ri*)*visse*²⁵; il presente indicativo ζῆ, *vive*²⁶; il participio presente ζῶν, *vivente*²⁷ e il sostantivo ζωή, *vita*, detta di Cristo e dei cristiani²⁸. Questa categoria vede realizzata in Gesù Risorto la promessa di Is 25,8: «Il Signore eliminerà la morte per sempre». È questo dato conferma la dimensione escatologica dell'evento pasquale.

L'analisi esegetica di 1Cor 15,3-5, la più antica confessione di fede (*resurrezione ed esaltazione del giusto sofferente*), basata su quattro verbi (*mori, fu sepolto, risuscitò, apparve*), mostra che il punto di partenza del cristianesimo primitivo non sono tanto le Scritture (*secondo le Scritture*), quanto gli stessi eventi pasquali. L'altra antica confessione è Rm 1,3b-4a. Essa ci indica che la resurrezione significò per Gesù il suo essere collocato su un piano

²³ Cfr. L. Marin, *Du corps au texte. Propositions métaphysiques sur l'origine du récit*, in C. Chabrol - L. Marin, *Le récit évangélique*, Paris 1973.

²⁴ Cfr. Gv 5,21; Rm 4,17; 1Cor 15,45; 1Pt 3,18.

²⁵ Cfr. Rm 14,9; Ap 2,8.

²⁶ Cfr. Rm 6,10bis; 2Cor 13,4; Gal 2,20.

²⁷ Cfr. Mt 27,63; Lc 24,5; At 1,3; Eb 7,25; 1Pt 2,4; Ap 1,18bis, ecc.

²⁸ Cfr. Rm 5,10; 2Cor 4,10-11.

di uguaglianza soteriologica con Dio. Ci manifesta, inoltre, la discontinuità della resurrezione con la fase terrena di Gesù. Queste due confessioni concordano sull'evento della resurrezione e ci fanno cogliere come è proprio a partire dall'esperienza dell'evento incredibile del Risorto/Resuscitato che l'annuncio cristiano è stato diffuso.

Sulla rilettura pasquale²⁹ poteva essere utile chiarire innanzitutto che il *compimento* delle promesse di salvezza in Gesù Cristo non deve essere identificato con il compimento compreso dalle persone coeve a Gesù e derivato dalla lettura delle Scritture. Bisogna specificare, inoltre, che lo Spirito Santo non solo ha ispirato per assicurare fedeltà alla trasmissione, ma ha anche promosso una riflessione che, con il passare del tempo, ha dato vita a una formulazione via via più ricca e profonda dei *dicta et facta* riguardanti Gesù. È per questo motivo che nelle comunità primitive si formano raccolte di materiale dalle varie sfumature di tono e di lessico, come pure di concezioni teologiche: si confronti per esempio la diversità d'impostazione tra i Sinottici e Giovanni. I cristiani, per parte loro, hanno accolto questa ricchezza con fede salda, come autentica parola di Dio, garantita dalla Chiesa, che con il canone ha salvaguardato il materiale canonico da quello che non lo era.

1.3. Cristologia della storia

Nella terza parte del suo volume Bruno Forte inizia con una giustissima constatazione: a Cesarea di Filippo, lungo il cammino è Gesù a interrogare: «nel momento stesso in cui si fa oggetto della domanda, egli resta il soggetto, perché è lui l'interrogante»³⁰. A Pietro che non accetta lo scandalo Gesù dice di rimettersi nel solco della sequela: «Lungi da me, satana! Perché non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini». C'è da osservare che la traduzione della CEI non rende il testo greco. In verità Gesù risponde: «Va' dietro di me, satana...» (ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ)³¹. Egli non rifiuta Pietro come discepolo;

²⁹ Cfr. SE III, 4.4.

³⁰ *Ivi*, p. 160.

³¹ Purtroppo le diverse traduzioni in lingua corrente fanno perdere la prospettiva del discepolato in Mc 8,33 perché rendono ὀπίσω μου non con «dietro di me», ma con «lungi da me». Gesù vuole dire proprio il contrario, cioè vuole ricollocare Pietro nel cammino del discepolato, dietro di Lui.

al contrario, lo ricolloca proprio nella sua posizione di discepolo. Pietro è ancora incapace di inserire nella logica della Croce sia la concezione messianica che la sua sequela. Pertanto il discepolo, in Marco, deve continuamente verificarsi non con il successo delle sue opere, ma con il dramma della Croce. Questo avrebbe potuto spiegare meglio lo stesso segreto messianico, troppo spesso identificato come una sorta di *artificio letterario* che vivacizza la narrazione (Ebeling), o come una semplice creazione della Chiesa primitiva (Wrede) oppure come una sorta di *apologia* del Cristo da parte della comunità primitiva (Dibelius). Il *segreto* va interpretato alla luce della dinamica pedagogica del discepolato. Gesù vuole dire che nel discepolato bisogna entrarci e con pazienza crescere nell'assumere la logica di Dio sul destino del Figlio. Perciò, giustamente, Bruno Forte parla di un «criterio dello scandalo»³² per ogni cristologia, di ieri come di oggi. Gesù di Nazaret sovverte ogni attesa, ogni nostalgia, ogni identificazione esaustiva.

Anche la rilettura trinitaria dell'evento Gesù Cristo³³ anticipa e pone le premesse per il successivo trattato sulla Trinità. La croce è il vertice di questa rivelazione, ma Gesù, sulle strade della Palestina, quando ha predicato il regno di Dio, ha chiesto una decisione forte agli uomini e alle donne che lo hanno incontrato. Gesù chiama a condividere il suo destino. La sequela non è informazione su qualcosa, ma formazione alla conformità: essere come Gesù in obbedienza al Padre. È pertinente l'affermazione sulla «pretesa di Gesù»³⁴. È quella del Nazareno una pretesa che anticipa in modo immediato e irrompente la convalida, che sarà data dal futuro di Dio nell'evento della resurrezione.

Il Regno è presente nella storia ed è efficace come il seme. A proposito di quest'immagine si poteva far notare che il testo della CEI in Mc 4,1-9 riporta la parabola del seme che, così come è tradotta, non sembra proprio una parabola di fiducia. C'è un errore di traduzione a proposito dei quattro episodi del seme che cade. Nei primi tre c'è un soggetto neutro singolare (v. 4: ὃ μὲν ἔπεσεν, *qualcosa cadde*; v. 5.7: ἄλλο ἔπεσεν, *altro cadde*), mentre l'ultima volta, quella positiva, troviamo un sogget-

³² SE III, p. 164.

³³ *Ivi*, pp. 180-194.

³⁴ *Ivi*, p. 198.

to neutro plurale accordato con il verbo al singolare (v. 8: ἄλλα ἔπεσεν); ma la traduzione non è *un'altra parte*, bensì *altre parti caddero*. Il singolare indica che il seme andato a male è una minima parte dei semi che invece sono caduti in terreno buono. Il Regno, dunque, è presente, anche se non appare in modo eclatante.

Sul problema della coscienza di Gesù poteva essere interessante chiedersi che coscienza avesse Gesù della resurrezione. Egli non si richiama mai a Dio per dire che lo avrebbe in ogni caso resuscitato subito dopo la morte violenta in croce. Non usa né contro i suoi avversari quest'argomentazione né a favore della propria tesi. Giustamente Bruno Forte afferma che «il profeta galileo ha intuito atematicamente, ma con progressiva certezza, il suo destino e il destino del mondo in rapporto al Padre, senza però che tutto, nella sua concretezza, gli sia stato chiaro ed evidente in ogni istante»³⁵. Certamente è pensabile che per un verso Gesù non abbia taciuto la sua fiducia in Dio e per l'altro che su tale questione abbia dato rarissimi indizi, sempre generici ed enigmatici. I discepoli, per parte loro, sono arrivati fino allo smarrimento totale, significato dal sonno nel Getsemani e poi alla conseguente fuga. È questo il motivo per cui Gesù è lasciato solo nel Getsemani. Egli «avverte un immenso bisogno di vicinanza amicale»³⁶, ma gli apostoli ormai hanno smarrito l'identità di Gesù e anche la propria. Pietro dirà alla serva: «Non conosco quell'uomo» (Mt 26,72). La libertà di Gesù raggiunta dalla luce pasquale manifesta poi in pieno la sua regalità. Egli è il pastore unico, che dona la vita per le sue pecore (Gv 10,11)³⁷.

In questa terza parte del suo volume Bruno Forte offre la lettura di alcuni temi veramente straordinari per la cristologia: la coscienza di Gesù, la sua libertà, la sua storia come storia di finitudine, la singolarità del Cristo e la sua contemporaneità. Sono pagine densissime attraverso le quali emerge come nella storia di Gesù di Nazaret sia rivelata all'umanità la storia di Dio. Interessante come l'autore, dal rivelarsi del Dio trinitario e della sua umanità, faccia scaturire la sequela di Gesù. In lui è narrata la storia di Dio, storia che sfida la Chiesa a essere co-

³⁵ *Ivi*, p. 209.

³⁶ *Ivi*, p. 235.

³⁷ Meglio tradurre l'aggettivo καλός con *unico*, piuttosto che con *buono*. L'aggettivo, dunque, va inteso qui in senso qualitativo.

munione dialogale e realtà incarnata nelle varie situazioni umane. Dalla coscienza di Gesù, dalla sua libertà e finitudine derivano alla Chiesa non solo una rivelazione, ma anche un impegno.

Al termine del suo lavoro Bruno Forte confessa, come dicevo in apertura, la sua impotenza e finitudine davanti al Dio che si è fatto storia e che nessuna parola può catturare, ed emette un «atto di fede in Colui, che, non ancora raggiunto, si è tuttavia già donato agli uomini»³⁸. Cala il sipario su questo primo volume della *Simbolica ecclesiale* e alle tante riflessioni e parole subentra la lode come voce tra le voci del popolo dei pellegrini.

2. I caratteri biblici della cristologia

«Nessun testo del Nuovo Testamento è indipendente dalle “confessioni di fede”» sulle quali si basa la vita della Chiesa nel cristianesimo primitivo — afferma Pierre Grelot. Tali confessioni di fede sono esse stesse in rapporto con l’annuncio del Vangelo: esse costituiscono la risposta umana alla Parola di Dio che le precede e ne determina la struttura»³⁹. Lo studio dei testi del Nuovo Testamento si inserisce all’interno delle confessioni di fede, ma queste ultime tematizzano sempre in modo dialettico due aspetti di Gesù di Nazaret: la sua esistenza storica (Gesù è un ebreo, cresciuto in terra di Galilea) e l’interpretazione postpasquale che i suoi testimoni offrono della sua persona e del suo mistero (il Crocifisso-Risorto con le apparizioni è riconosciuto come il Messia d’Israele, anche se in maniera del tutto diversa dalle attese). La riflessione cristologica, dunque, non può e non deve cercare nel Nuovo Testamento soltanto né una *semplice evocazione empirica* dei *dicta et facta* di Gesù di Nazaret, senza filtrarli attraverso un’interpretazione che ne faccia cogliere il senso, né una *sistematizzazione* astratta che perda i contatti con la vicenda storica. Bruno Forte tiene ben uniti questi due *punti di vista*, così da narrare il Vangelo di Gesù Cristo, inteso nel senso del genitivo soggettivo (Gesù annuncia il Vangelo del Regno) e di quello oggettivo (Gesù stesso, dopo Pasqua, diventa l’oggetto del *kerygma*).

³⁸ SE III, p. 334.

³⁹ P. Grelot, *Per uno studio scritturistico della cristologia. Nota metodologica*, in Pontificia Commissione Biblica, *Bibbia e Cristologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1987, p. 119.

L'impostazione data dall'autore della *Simbolica* rispetta questa accortezza metodologica, a partire dalla scelta di leggere la storia di Gesù alla luce della Pasqua, allorché aperti gli occhi all'intelligenza delle Scritture i discepoli hanno iniziato a comprendere la novità del mistero di Cristo. Disattendere o, peggio ancora, tralasciare questa riflessione fondamentale conduce a separare totalmente il Gesù storico dal Cristo della fede. Bruno Forte è attento nel tratteggiare la coscienza che Gesù ebbe del suo rapporto esclusivo con Dio e della sua missione tra gli uomini, anche se forse avrebbe potuto ancor più evidenziare la fisionomia di Gesù come poteva apparire ai suoi contemporanei. Alcune parabole, per esempio, ci fanno comprendere come Gesù abbia voluto difendersi dalle accuse dei farisei (la parabola della grande cena, Mt 22,1-14): «Gesù ha raccontato questa parabola per rispondere allo scandalo che la sua frequentazione degli esclusi suscitava presso i farisei e i benpensanti. I farisei non avvertono l'urgenza e l'importanza dell'appello di Dio rivolto loro da Gesù, e rifiutano l'invito. Allora Dio accoglie i pubblicani, i peccatori, le prostitute, i pagani. In questa prospettiva l'opposizione fra invitati che rifiutano e invitati che accettano corre all'interno di Israele: da una parte il popolo, i semplici, i peccatori che accettano Gesù; dall'altra le autorità e i maestri che lo rifiutano»⁴⁰.

L'autore ricorda, inoltre, il cammino che è stato fatto nell'elaborazione del problema storico del rapporto fra il Gesù pre-pasquale e il Cristo postpasquale. È importante che la ricerca sia pervenuta a sottolineare il ruolo insostituibile delle soggettività umane. «La verità della narrazione storica — sottolinea P. Grelot — si situa proprio a questo livello profondo in cui entrano in gioco le soggettività umane, quale che sia l'esattezza dei particolari narrativi attinti in una documentazione limitata»⁴¹. Condivido che solo all'interno della decisione di fede, operata sotto la spinta della grazia di Dio, si comprendono pienamente i segni e le parole di Gesù di Nazaret: «La verità della rievocazione storica legata alla predicazione del vangelo e alla fede non suppone la perfetta esattezza di tutti i materiali che le servono di supporto concreto»⁴².

⁴⁰ B. Maggioni, *Le parabole evangeliche*, Vita e Pensiero, Milano 1993, p. 137.

⁴¹ P. Grelot, *Per uno studio della cristologia*, pp. 123-124.

⁴² *Ivi*, p. 127.

Un trattato cristologico non può rinunciare al *principio di totalità*: per comprendere il mistero di Cristo sotto la visuale della sua persona e del suo ruolo nell'economia di salvezza vanno considerati tutti i testi neotestamentari. Avvicinandosi a Gesù, è opportuno capire come egli stesso ha voluto farsi conoscere. Gesù, fedele al progetto del Padre, porta avanti, con una mirabile e profonda pedagogia, la provocazione e la sovversione delle attese. Questo lasciare ai discepoli la possibilità di tematizzare tale sfida alle loro ottuse aspettative è un aspetto basilare della sua proposta di cammino. Né va trascurata la comprensione avuta dai discepoli alla luce della Pasqua per mezzo delle sue apparizioni come il Crocifisso-Risorto. Nel Nuovo Testamento le diverse cristologie presuppongono tutte l'unità del Vangelo. Esse si illuminano a vicenda e proprio questa diversità di prospettive offre la coerenza della cristologia.

Bruno Forte afferma che la cristologia, pensata storicamente, parte dalla Pasqua, cosicché «si supera l'artificiosa contrapposizione fra una cristologia dall'alto e una cristologia dal basso: in quanto parte dall'evento della Resurrezione, che è l'evento della proclamazione gloriosa da parte del Padre nello Spirito Santo di Gesù come Signore, la cristologia pensata storicamente è "dall'alto" perché accosta le opere e i giorni del Nazareno sapendo di trovare in esse la storia di Dio nella carne del mondo, l'umanità di Dio. Ma insieme, poiché parte da un evento storico (nella sua forma propria) qual è l'evento pasquale, e rilegge eventi della storia, i "misteri" della vita di Gesù, e si pone dalla parte degli uomini, interrogandosi sul senso che ha per essi la storia di Gesù Cristo, è una cristologia "dal basso", che si approssima al mistero in modo ascendente, economico, partendo dai concreti eventi della storia di Dio con l'uomo»⁴³.

A me sembra che il nostro autore si ponga sulla scia di K. Barth e H. Urs von Balthasar, per i quali «Gesù di Nazaret e il Cristo della fede costituiscono due aspetti intimamente connessi tramite i quali avviene l'autorivelazione di Dio nella storia»⁴⁴. Affronta, inoltre, nella terza parte del suo trattato, il problema della personalità individuale di Gesù, la sua coscienza, la relazione tra cristologia e soteriologia. Se Gesù di Nazaret vive un rapporto intimo con Dio, inteso in senso unico e

⁴³ SE III, pp. 61-62.

⁴⁴ *Bibbia e cristologia*, p. 41.

particolare; si pongono subito le questioni circa la preesistenza e la scienza del Cristo

3. Conclusione

La struttura offerta dal trattato di Bruno Forte è, in ogni caso; necessariamente propria di un'impostazione dogmatica, nel senso che manca uno schema biblico-cristologico su cui poi costruire la riflessione. Sia nell'ambito esegetico che della cristologia sistematica rimangono aperte alcune questioni critiche riguardanti i Vangeli: la formulazione delle parole di Gesù; la storicità più o meno rigorosa delle narrazioni che lo riguardano; la data di composizione e l'autore di ogni singolo libro; le modalità e le tappe della sua composizione, lo sviluppo dottrinale della cristologia. Resta, inoltre, il grosso problema della preesistenza del Verbo e della preesistenza del Cristo, per comprendere meglio in che modo Gesù di Nazaret sia il salvatore di tutti gli uomini⁴⁵. Interessante è anche il problema di capire in quale modo il Cristo glorificato continui ad agire in questo mondo efficacemente. Per questo vanno studiate le relazioni tra la Chiesa e le società nelle quali essa si sviluppa⁴⁶. La cristologia

⁴⁵ Cfr. *ivi*, pp. 67-69.

⁴⁶ Ancora alcune osservazioni: su Dn 7,13-14 (cfr. pp. 85-86) viene escluso il senso personale del personaggio del Figlio dell'uomo, preferendo tradurre l'espressione più come un'entità collettiva. A p. 202 si cita il testo di Mc 5,30-33: Gesù avverte una potenza che è uscita da Lui e cerca intorno chi lo abbia toccato. Qui la presunta ignoranza di Gesù rientra nella strategia narrativa del testo, perché il comportamento di Gesù vuole spingere la donna a uscire allo scoperto. Ella sola ha compreso la differenza tra *συνθλιβω*, *schacciare* e *ἅπτομαι*, *toccare*. La folla e i discepoli ignorano la differenza delle due azioni, mentre la fede ha permesso all'emorroissa di entrare, toccando, in relazione con il Cristo. A p. 217 il nostro autore classifica il testo di Mc 10,46 (il cieco Bartimeo) come un materiale in cui riconoscere *una tendenza all'enfatizzazione*. Bartimeo, invece, rappresenta il vero discepolo che con decisione passa da una situazione di immobilismo (v. 46) a una di sequela del Cristo (v. 52). Egli è posto come modello di vero discepolo, rispetto ai discepoli di Gesù, che *hanno occhi e non vedono, hanno orecchi e non odono*. Sulla scena di Mc 15,39 (p. 273) va notato che il narratore concentra l'attenzione su due personaggi: il centurione e Gesù. Da una parte si trova Gesù che muore, dall'altra il centurione. I personaggi sono posti l'uno di fronte all'altro. Per questo «di fronte» (ἐξ' ἐναντίας αὐτοῦ) alla morte di Cristo il centurione dichiara: «Veramente questo uomo era Figlio di Dio». L'espressione, che rappresenta il vertice della teologia marciiana, è più solenne di quella contenuta in Mt 27,54 e Lc 23,47. Marco ci sottolinea che soltanto di fronte al crocifisso, non altrove, si decide la fede dell'uomo. Pertanto Gesù è il Cristo, il «Figlio di Davide» (cfr. Mc 10,47.48; 12,35) e «Figlio di Dio». Egli, però, si manifesta pienamente come tale sulla croce e non nelle attese messianiche di Israele.

di Bruno Forte si caratterizza per il fatto che legge la Croce non solo come la storia del Dio trinitario, ma anche come la tematizzazione dello stile dell'agire divino.

All'interno della *Simbolica ecclesiale* il trattato sulla cristologia, resta, a mio avviso, uno dei testi più affascinanti, insieme a quello sulla rivelazione e la Trinità. L'autore è un grande comunicatore; è dotato di un linguaggio che sa raccontare e, narrando, offrire al lettore la possibilità di entrare nella trama e di sentirsi coinvolto e afferrato. Traspone dalla sua ricerca l'ansia dello studioso e la tensione dell'uomo di fede. Fedele all'una e all'altra dimensione, credendo spiega e spiegando crede nel mistero di Gesù di Nazaret, che è storia di Dio e Dio della storia.