

Giuseppe Bellia

## MONOTEISMO E PATERNITÀ DI DIO NEL NUOVO TESTAMENTO

Le scritture neotestamentarie offrono diversi esempi di percorsi teologici e spirituali compiuti dalle prime generazioni cristiane per passare dalla fede nel Dio dei padri alla fede nel Dio di Gesù. L'esatto svolgimento di questi percorsi, dal "monoteismo" ebraico a quello cristiano, secondo il giudizio degli esperti, per quanto ricco e vario, e pur nel contesto delle tradizioni delle diverse comunità, è tuttavia riconducibile ad un punto essenziale: la paternità di Dio rivelata dal Figlio in una relazione originale e impressionante donata e partecipata, mediante lo Spirito, ai suoi discepoli. La teologia biblica può mostrare la centralità della filiazione divina di Cristo, impostando un utile confronto tra la fede monoteistica d'Israele e la fede cristologico-trinitaria delle comunità cristiane, perché solo nella paternità di Dio rivelata nel Figlio si può comprendere il senso vero della fede nella divinità di Gesù. Per cogliere questa verità teologica, come ricorda F. Xavier Durrwell, il metodo, da utilizzare non può essere induttivo o deduttivo perché qui la verità rivelata accompagna lo stesso percorso conoscitivo e la «scoperta precede la ricerca»<sup>1</sup>. Questa affermazione non è ovvia e richiede perciò il supporto di un'adeguata teologia biblica che, rinnovata nella sua epistemologia e liberata da ogni condizionamento moralistico ed ideologico, sia in grado di aderire al testo ispirato per trasmettere, con il sentire storico

---

<sup>1</sup> F. Xavier Durrwell, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Città Nuova, Roma 1998, p. 6.

originario, anche il valore referenziale normativa della lettura canonica della tradizione: ma su questo si deve dire qualcosa di più preciso.

La rapida tematizzazione della divinità di Gesù di Nazaret, operata con sorprendente maturità dalle prime generazioni cristiane a motivo della pasqua e fedelmente trascritta nelle confessioni cristologiche del Nuovo Testamento, non è presentata come arida questione dottrinale, ma come punto di approdo di un travaglio testimoniale che cercava di comunicare e trasmettere in modo adeguato il contenuto innovativo e scandaloso della fede in un messia crocifisso costituito signore dall'unico Dio. Le pagine neotestamentarie, e in particolare le più antiche composizioni innico-liturgiche, registrano la creativa vitalità teologica delle prime comunità espressa dalle diverse formule attestanti la divinità del Figlio. Un aiuto indiretto a riguardo potrebbe venire dai risultati dell'ultima e nebulosa ricerca sul Gesù della storia, la cosiddetta «third quest», che ha elaborato una serie di interessanti modelli interpretativi della figura e dell'attività del rabbi galileo. Una conoscenza più attendibile e circostanziata dello sfondo storico, permetterà una collocazione realistica di quei testi biblici dove è attestata, in modo chiaro, la reale portata della fede nella divinità di Gesù in relazione alla fede monoteistica d'Israele, propria del giudaismo del Secondo Tempio.

La riflessione su monoteismo e paternità di Dio nel NT, si svilupperà pertanto in tre tempi: si esporranno dapprima le coordinate di un corretto approccio biblico-teologico, per presentare quindi un rapido bilancio dello sfondo storico in cui iscrivere la questione del monoteismo ebraico al tempo di Gesù e per affrontare nella terza parte la paternità di Dio rivelata in Cristo secondo le prospettive del Nuovo Testamento. Infine, nelle conclusioni, si accennerà a questa paternità come ad un osimoro teologico capace di accogliere gli elementi di continuità e di discontinuità propri del monoteismo trinitario.

### *1. Vere e false preoccupazioni di una teologia biblica sul monoteismo.*

La teologia biblica, a mio avviso, non ha il compito di mostrare il fondamento scritturistico del monoteismo trinitario delle diverse scuole teologiche, né le spetta difendere la fede cristiana dall'accusa di associazionismo mossa da altre religioni. La possibilità di mostrare la fede trinitaria come espressione radicale del monoteismo, contro ogni sua concezione assoluta e destoricizzata, è compito della dogmatica anche

se il teologo biblico, lavorando sul linguaggio rivelato della confessione trinitaria, aiuta a formulare in modo epistemologicamente corretto la presentazione della verità cristiana trasmessa in modo esemplare e normativo dal canone ispirato.

La teologia biblica, infatti, se vuole avere accesso alla grammatica storico-conoscitiva della rivelazione, così come è stata fissata nel tessuto letterario di un preciso ambiente socio-religioso, deve impegnarsi a svolgere una mediazione tra diversi saperi, aiutando a riformulare le domande avanzate in ogni stagione dalla coscienza cristiana, non in un'ottica categoriale, per rispondere alle istanze e alle sollecitazioni esterne, ma secondo una visione specificamente scritturistica, interna cioè al mondo della fede, dal momento che la Bibbia si offre all'ascolto del credente come scrittura «sacra, canonica e ispirata». L'ermeneutica propria della teologia biblica, correttamente intesa, non ha il compito di tradurre il linguaggio biblico nel linguaggio corrente, ma di farci comprendere la reale portata della trama scritturistica veicolata dalla fede della chiesa. Non si colloca, infatti, nel percorso di ritorno che ogni generazione cristiana compie, quando dalle fonti bibliche e dalla tradizione tenta di riandare al presente della vita ecclesiale per avere una risposta adeguata alla sensibilità e alla intelligenza della sua specifica situazione epocale, ma nel cammino previo che si deve compiere per raggiungere la portata reale dell'evento biblico in cui la rivelazione, iscrivendosi nella trama storico-redazionale di un testo; si propone in modo normativo alla coscienza credente.

Come si è detto<sup>2</sup>, le ultime vicende hanno descritto una continua oscillazione della ricerca biblico-teologica, divisa tra una impostazione attenta all'esperienza storica della fede, che ha rischiato di ridurre la teologia biblica a descrizione della religione di Israele o della Chiesa primitiva, e un'ermeneutica troppo attenta alla situazione esistenziale del lettore che può perdersi dentro le attualizzazioni di interpretazioni accomodanti. Se è luogo di mediazione tra storia e teologia, non deve proporsi come sintesi dialettica delle diverse istanze categoriali, ma deve cercare di mediare una comprensione oggettivamente «scritturistica della Scrittura». Si vuole così richiamare quel carattere originario ed

---

<sup>2</sup> Cfr. P. Iovino e G. Bellia, *L'insegnamento della Sacra Scrittura. L'iter metodologico della Facoltà teologica di Sicilia*, in *Ho Theólogos* 17 (1999/3) 375-390; G. Bellia, «Una teologia biblica delle religioni?», in M. Crociata (ed.), *Teologia delle religioni: Bilanci e prospettive*, Paoline, Milano 2001, pp. 287-300.

“eccentrico” dell’ermeneutica biblica in ordine al sapere teologico, analogo a quello che P. Ricoeur ha riconosciuto operante tra ermeneutica filosofica ed ermeneutica teologica<sup>3</sup>.

Si deve ribadire che scopo primario della teologia biblica è di riportare le forme mentali e le rappresentazioni culturali, proprie di ogni contesto storico-religioso tramandato dai testi biblici, dentro il modo di sentire tipico dell’universo biblico, attraverso la riappropriazione di quel linguaggio specifico nel quale il messaggio rivelato si è storicamente espresso e costitutivamente consegnato. Per non cadere in quel gioco di specchi, proprio di ogni concezione storicistica, che rimanda incessantemente dai documenti alla società e da questa ai testi, si deve accettare una duplice mediazione esegetico-teologica: quella linguistica che ricorda il primato del testo e quella sociale che rinvia all’oggettività della fede comunitaria trasmessa dalle diverse tradizioni ecclesiali. Si tratta di due distinte ermeneutiche: quella esegetica compiuta dal pieno dispiegarsi del metodo storico-critico e quella teologica realizzata all’interno di una tradizione canonica. L’ermeneutica della tradizione è costitutiva della stessa memoria di fede, infatti, la vera origine di ogni cristologia si deve ricercare nella comprensione che i diversi movimenti che si rifanno alla persona di Gesù hanno avuto di se stessi, integrando l’evento pasquale nella loro propria e costitutiva eredità<sup>4</sup>. Una Scrittura quindi «secondo le Scritture», sviluppata cioè dall’interno dell’universo culturale rivelato, con una metodologia infrabiblica in grado di cogliere quella pluralistica e convergente visione cristologica nella quale la rivelazione si offre come un tutto organico. Dare gli strumenti perché questo processo di concentrazione e unificazione della rivelazione giunge a compimento nella persona di Cristo ed è recepito e tramandato con propria intelligenza di fede dalle diverse comunità delle origini, negli scritti confluenti nella contestualità canonica, è ciò che ci si attende da ogni autentica teologia biblica.

---

<sup>3</sup> P. Ricoeur, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, in F. Bovon, G. Rouiller (éds), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Lc 15)*, Delachaux et Niestlé, Neuchâte 1975, pp. 216-228.

<sup>4</sup> Così F. Vouga, *Jésus et la Loi*, Labor et Fides, Genève 1988, p. 230; per un confronto storico con l’aspetto culturale, vedi A. Yarbro Collins, “The Worship of Jesus and the Imperial Cult”, in C.C. Newmarn- J.R. Davila - G.S. Lewis (ed.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus (JSJSup 63)*, Leiden –Boston-Koln 1999, pp. 256-257.

Per una corretta comprensione storico-teologica della scrittura rivelata si deve ricordare che i racconti sacri non si presentano come un'asettica duplicazione del reale, ma ci trasmettono un'informazione che fonda in senso oggettivo l'identità del gruppo per cui quelle narrazioni sono ritenute memoria originaria e insieme costitutiva e, perciò, degne di essere conosciute e tramandate. L'intelligenza dell'evento originario, infatti, non può essere falsata o manipolata senza mettere a rischio lo stesso processo di identità storica della comunità e la stessa oggettività di senso dei testi. È una visione circolare dunque che collega la lettura storico-redazionale a quella biblico-canonica, riconoscendo tuttavia la piena autonomia dei due ambiti e la distinzione dei metodi, senza separarne l'oggetto e l'intenzionalità profonda che presiede al testo ispirato. Come si vede la teologia biblica richiede un'ermeneutica rispettosa della singolarità storica del testo ispirato e della sua identità socio-antropologica, non pretendendo di ingabbiare il messaggio biblico in visioni sintetiche, di matrice dialettica, estranee alla reale visione biblica e alla stessa opera storiografica ispirata che, in definitiva, non vuole far altro che cogliere l'agire di Dio dietro ogni evento<sup>5</sup>.

In tema di continuità e discontinuità tra i libri sacri d'Israele e l'audace appropriazione cristologica fatta dalle comunità delle origini, per fugare ogni accusa di annessione da parte della Chiesa, si deve cogliere e ribadire l'unicità storica del processo ermeneutico giudaico-cristiano in cui si iscrive la loro rilettura cristologica. La "cristologizzazione" delle Scritture d'Israele si poneva, legittimamente, come uno degli esiti possibili della lettura *midrashica* praticata in quel tempo dai vari movimenti giudaici. La novità sta in quel deciso e irrefrenabile impulso che ha spinto l'interpretazione delle comunità cristiane a sostituire il principio Torah con il principio Cristo, comprendendo la figura di Gesù alla luce alle Scritture, lo strumento referenziale più adatto a designare, secondo Dio, il suo messia e il suo Figlio. La riflessione *midrashica* delle origini "cristifica" le Scritture, ritrovando nella Legge, nei Profeti e nei Salmi (cf. Lc 24,44), un intrinseco e originario orientamento cristologico, subito divenuto irreversibile, che trasfigura dal-

---

<sup>5</sup> Vedi P. Ricoeur, *Philosophies critiques de l'histoire: recherche, explication, écriture*, in G. Floistad (ed.), *Philosophical Problems Today*, I, Kluwer, Dordrecht 1994, dove distingue tre tipi di storiografia: quella *documentaria*, quella *esplicativa* e quella *poetica* che più da vicino interessa l'opera neotestamentaria, perché si pone come storia «delle grandi affabulazioni dell'autocomprensione di una nazione, attraverso i suoi racconti fondatori» (Id., *La Critique et la Conviction*, Calmann-Lévy, Paris 1995, p. 131).

l'interno i libri d'Israele, in un processo ermeneutico unitario e concluso che è però irripetibile e improponibile al presente<sup>6</sup>.

A conferma si può riprendere una tesi, altrove ribadita, su un atteggiamento di fondo che contraddistingue nettamente la finalità propria degli autori biblici neotestamentari. Si deve in altre parole rilevare il ruolo di conferma che l'opera scritturale del Nuovo Testamento assume verso la precedente attività profetica, kerygmatica e catechetica delle comunità. Gli agiografi, anche nei testi apologetici, non avevano a cuore un'opera di «dottrinalizzazione», come dalla mentalità medievale in avanti si è affermato nella cristianità ma, con la loro narrazione autorevole, perseguivano un evidente intento di «consolidamento» della fede nei credenti. Non avendo una concezione dialettica del conoscere, non ritenevano un loro compito dominare intellettualmente il complesso fluire dell'evento originario e fondante, obbligandolo dentro le gabbie conoscitive di sintesi dottrinali. Questo diverso e più realistico atteggiamento antropologico che non consegnava l'intelligibilità del reale al solo rigore degli strumenti conoscitivi ma, attraverso molte vie, conseguiva lo scopo di una comunicazione funzionale all'oggettiva solidità della fede, si trova formulato con chiara avvertenza progettuale, e forse con una certa *intentio* normativa in ambito ecclesiale, già nel prologo dell'opera lucana<sup>7</sup>. Gli scritti ispirati non assolvono alcun ruolo propagandistico o di persuasione, perché sono proposti come διηγησις, come «scritto ordinato» intenzionalmente alla comunità dei credenti (Cfr. Lc 1,1-4)<sup>8</sup>. Per la Chiesa delle origini, il percorso teologico procedeva, correttamente, dalla fede nella persona di Cristo verso la Scrittura e non, al

---

<sup>6</sup> C. Perrot, *Gesù, Cristo e Signore dei primi cristiani. Una cristologia esegetica*, Boria, Roma 2000, p. 23, afferma con chiarezza: «Questo tipo di lettura cristologica appartiene alle origini e si completa con esse, come se la chiusura dei tempi apostolici, senza parlare della chiusura del canone delle Scritture, impedisse ormai di ripartire nuovamente alla ricerca di una nuova *cristologizzazione* della Scrittura».

<sup>7</sup> Questa è l'autorevole opinione di H. Schürmann, *Il Vangelo di Luca*, I, Paideia, Brescia 1983, pp. 94-95, dove, con Lohse ed Haenchen, arriva a sostenere la consapevolezza dell'evangelista nel voler «scrivere il primo grande vangelo», facendo così assumere all'opera lucana un'importanza quasi canonica.

<sup>8</sup> Anche P. Tremolada, *Il proemio al Vangelo di Luca (Lc 1,1-4)*, in *Parola spirito e vita* 43 (2001) 121-137, sottolinea, per l'opera lucana, il carattere specifico di διηγησις, affermando che l'evangelo, nella sua forma conclusa di libro, può essere considerato, «a pieno titolo, racconto normativo o libro canonico» (*ib.* 137).

contrario, dalle Scritture alla fede<sup>9</sup>.

Per la teologia biblica, in concreto, si tratta di comprendere come ha funzionato la comunicazione tra e verso i credenti, senza attardarsi ad inseguire un inafferrabile e fallimentare centro scritturistico, un «canone nel canone», come principio ideologico di un'ermeneutica estrinseca al fatto della rivelazione che tenta di rinchiudere le diverse tradizioni dentro visioni teologiche onnicomprensive e attualizzanti, in definitiva utili solo al presente della fede cristologica<sup>10</sup>. Gli scritti neotestamentari, nella loro composizione comunitaria e policentrica, puntuale espressione della diversificata intelligenza di fede delle diverse chiese delle origini, si dispongono unitariamente attorno alla polarità centrale e metatematica dell'evento pasquale<sup>11</sup>. Unità cristologica che, nel primo secolo, non si struttura per evoluzione interna o per progressione dottrinale, ma si presenta come vero processo scritturari e interno alle tradizioni cristiane, diverse ma non contrastanti o irriducibilmente eterogenee, trovando coesione e sostegno in ciò che fonda la loro canonicità, il loro sviluppo e il loro legame con le scritture d'Israele: la comune fede in Gesù, Cristo e Signore, tramandata dalle cristologie delle origini.

Se la chiave di accesso alla misteriosa e sempre misconoscibile realtà divina (Es 33,20), è per Israele la fede dei padri, per i cristiani, la sola via che ormai conduce alla conoscenza piena del suo volto è il Figlio (cfr. Gv 1,18; 6,46): da qui la centralità ermeneutica della fede cristologica per una corretta comprensione biblica di Dio, così come ci è consegnata dalle Scritture della Chiesa<sup>12</sup>. Spetta al teologo biblico appron-

---

<sup>9</sup> Su questo vedi G. Bellia, *Teologia biblica: riflessioni e proposte*, in *Ho Theólogos* 15 (1997) 367-369, dove si riprende l'affermazione di B. Sesboüé, «Ministeri e struttura della Chiesa. Riflessione teologica sulla base del N.T.», in AA. VV., *Il ministero e i ministeri secondo il Nuovo Testamento*, Paoline, Roma 1979, 525s, n. 6.

<sup>10</sup> Ogni epoca e ogni generazione certamente cerca il suo "canone nel canone" per meglio distinguere e approfondire la sua visione cristologica, ma l'espressione, era usata da Käsemann per indicare nel motivo della Giustificazione per la fede il principio fondante di una lettura unitaria che dalla teologia paolina era estesa a tutto il Nuovo Testamento. Su questo principio di lettura, vedi la presentazione rigorosa che ne fa P. Gisel, *Vérité et histoire*, Labor et Fides, Genève 1977.

<sup>11</sup> Così G. O' Collins e D. Kendall, *Bibbia e teologia. Dieci principi per l'uso teologico della Scrittura*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 45-47.

<sup>12</sup> Per J.-N. Aletti, in «Exégète et théologien face aux recherches historiques sur Jésus», in *Recherches de science religieuse* 87/3 (1999) 439, «la décision prise au sujet de la vérité d'un événement historique appelle une re-compréhension de cet événement, et que la foi est un des instruments privilégiés de relecture, d'appropriation».

tare delle categorie intertestuali, interne al mondo biblico<sup>13</sup>, utili a mostrare come la fede in Cristo, presente nelle diverse tradizioni ecclesiali e riflessa, con maggiore o minore intensità, nelle molteplici cristologie neotestamentarie, si risolve in una mirabile sinfonia di unità confessante, per l'azione dello stesso Spirito che ha presieduto all'opera di scrittura dei testi ispirati<sup>14</sup>. Nel rendere possibile questa mediazione, che permette di consegnare alla rilettura credente delle nostre comunità uno strumento epistemologicamente valido ed ecclesialmente funzionale, si realizza in definitiva la natura più autentica di una teologia biblica intesa come lettura integrale ed unitaria dei due Testamenti che, *in Cristo*, l'esegeta o il teologo cristiano intendono realizzare, all'interno della loro tradizione ecclesiale, per approfondire l'intelligenza della fede da comunicare e da tramandare.

## 2. Il quadro storico dell'ultima ricerca

Sotto il nome di *third Quest*, va ormai un fenomeno storiografico assai composito<sup>15</sup>, distinto per metodologie, approcci e per diverso rigore scientifico, che da oltre un decennio esprime nel campo della ricerca storica i tratti più indicativi dell'attuale temperi e postmoderna, segnata da frammentarietà, da sincretismo e da una ricerca del sensazionale<sup>16</sup>. Si è detto, ed è una descrizione vicina al vero, che per la sua non omogeneità la "terza ricerca" appare come una costellazione di ricercatori che, in poco tempo, hanno prodotto un materiale tanto ricco quanto sfuggente, che quasi più nessuno tenta ormai di arginare in canali bibliografici accessibili. La frammentarietà dei risultati, dovuta ai diffe-

---

<sup>13</sup> Sull'intertestualità, vedi J.-J. Lavoie, «La Scrittura interpretata da se stessa», in J. Duhaime, O. Mainville (a cura), *La voce del Dio vivente*, Borla, Roma 1997, pp. 82-94. Vedi inoltre L. Eslinger «Inner-biblical exegesis and inner-biblical allusion: the question of category», in *Vetus Testamentum* 42 (1992) 47-58; D.N. Fewell (ed.), *Reading between texts. Intertextuality and the Hebrew Bible*, Westminster/John Knox, Louisville KY 1992.

<sup>14</sup> In *Dei verbum* 12, si legge: «cum Sacra scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit, ad recte sacrorum textuum sensum eruendum».

<sup>15</sup> L'espressione coniata da N.T. Wright, in *The Interpretation of New Testament, 1861-1986*, University Press, Oxford 1988, pp. 379-403, ha ormai assunto un significato più ampio.

<sup>16</sup> Riprendo qui brevemente quanto detto in G. Bellia, «Possibilità di un profilo di Gesù nel Nuovo Testamento», in *Anthropotes* 16/2 (2000) 339-364.

renti piani di ricerca esplorati, ha offerto informazioni suggestive e contraddittorie, non sempre in verità alternative alla “seconda ricerca” ma, soprattutto, difficilmente riconducibili ad unità di sistematicità storica e teologica.

Si è tuttavia tentato di rintracciare alcune costanti metodologiche e alcune polarità tematiche ricorrenti, almeno quelle che sembrano meglio caratterizzare l’ultima tendenza storiografica. Riconoscendo il valore, eminentemente pratico e convenzionale, di ogni schematizzazione e classificazione, si possono però indicare alcuni tratti tipici ed emergenti della *third Quest*, che finalmente si possono ricondurre a tre dati:

- una costante riconsiderazione delle fonti sul Gesù della storia che ha portato ad un ampliamento, a volte anche improvvisato ed incauto, del materiale storico di riferimento, rimettendo in discussione i precedenti criteri di storicità;

- l’impiego sempre più rilevante della cultura materiale e dell’approccio sociologico e antropologico nei metodi di lettura storiografica, che ha sviluppato e consolidato la ricerca interdisciplinare, con un più solido ancoraggio al contesto giudaico e cristiano del primo secolo;

- una crescita della ricerca “laica”, non legata alle tradizionali istituzioni accademiche confessionali, che ha indotto ad una certa sopravvalutazione della competenza “oggettiva” dello storico a spese di una lettura biblico-teologica.

Il Gesù della storia ricostruito dalla *third Quest*, pur offrendo un quadro vivace e vario, anche se non privo di contraddizioni, non consente tuttavia di formulare ipotesi veramente innovative sul monoteismo ebraico in rapporto alla fede cristologica delle prime comunità cristiane. Le ricostruzioni della “terza ricerca” ci trasmettono diverse figure: Crossan descrive un predicatore contadino che sulle orme dei filosofi cinici itineranti percorre la Galilea delle genti; il *Jesus Seminar* parla di un amabile e accattivante rabbi di provincia che continua e sviluppa la tradizione sapienziale d’Israele; Horsley tratteggia la colorita immagine profetica di un rivoluzionario etico-sociale; Sanders propone un ritratto «farisaizzante» di Gesù, descritto a forti tinte come un mite restauratore della casa d’Israele. Accanto a queste ricostruzioni storiche ci sono tentativi più misurati e realistici, come i profili disegnati da Meier e Theissen, ma in definitiva la riflessione cristologica emergente da questi ritratti non affronta i problemi che la fede in Gesù Cristo poneva in termini di continuità e di discontinuità con il monoteismo ebraico.

Il problema è sfiorato indirettamente dagli storici, preoccupati di

prendere le distanze dall'ermeneutica bultmanniana che penalizzava la storia e dalla vincente «ideologia della rottura», formulata da Käsemann, divenuta nel recente passato il criterio prevalente di ogni pretesa autenticità storica. Si deve riconoscere che il deciso superamento del criterio di discontinuità necessaria, ha prodotto un vistoso rinnovamento storiografico che ha portato a sdoganare lo specifico contesto ambientale: d'ora in avanti, per raccontare Gesù, non si potrà più prescindere dall'ambiente di origine giudaico e da quello testimoniato al e cristiano. In particolare, la "terza ricerca" ha prodotto un significativo ampliamento delle fonti, inglobando la letteratura giudaico-rabbinica e la produzione cristiana apocrifa nella storia documentaria del primo cristianesimo. La particolarità di Gesù non si potrà più ottenere a spese della giudaicità del suo ambiente di provenienza o a spese delle confessioni cristologiche delle comunità delle origini. Ai fini della nostra indagine, più che la rivisitazione dell'originario contesto giudaico, sapienziale, profetico o farisaico, è utile il quadro ricostruttivo ottenuto con il recupero delle fonti protocristiane e gnostiche che, oltre a mostrare la sostanziale affidabilità dei documenti canonici, ci illuminano sulla transitoria età del rapporto che dalla comunità primitiva risale a Gesù e da Gesù va alla sua comunità.

Il rapporto conflittuale tra verità storica e verità ispirata che diverse generazioni di storici e di esegeti hanno tentato di risolvere, combinando o forzando i due aspetti, è ormai giunto ad un punto di non ritorno se la dichiarata autorevolezza dell'autonoma indagine storiografica pretende di sostituirsi sia alla veridicità dei testimoni originali, sia alla stessa ispirazione dei racconti canonici. E anche se l'abitudine consolidata di separare il fatto storico dalla teologia implicita dei racconti evangelici risponde, più che ad una reale esigenza epistemologica, al pregiudizio ideologico dello scetticismo storico, appare ormai evidente che la vicenda storiografica della *third Quest* interpella non solo le competenze di storici ed esegeti ma le coscienze di molti credenti, coinvolgendo il ruolo della teologia fondamentale e della stessa dogmatica.

Anche lo storico più refrattario e disincantato, è disposto a riconoscere nei vari ritratti di questo rabbino contadino giustiziato sotto Ponzio Pilato, il persistere di qualcosa di indefinibile, di inafferrabile, di inarrivabile che, nella eccezionalità della sua persona, rinvia puntualmente ad un enigma irrisolto e inquietante. Ma questo volenteroso omaggio degli storici all'uomo di Nazaret, può bastare al credente che vede in Gesù

non un'accattivante e singolare espressione antropologica, né un volto amabile e generico della bontà e sapienza divina, ma la rivelazione piena e coinvolgente dello stesso mistero di Dio nella storia, mediante la generazione del Figlio? Come accordare gli autonomi risultati della ricerca storica con le istanze veritative della riflessione teologica? Quale relazione organica deve intercorrere tra il lavoro "neutrale" dello storico e la fatica confessante del teologo?

La vera chiave di accesso all'enigma di Gesù è la fede e lo strumento già dato per comporre ogni dualismo è la cristologia. Per storici e teologi a che titolo fede e ricerca storica entrano in reciproca e costitutiva relazione? E ancora: la cristologia si pone come interpretazione conseguente alla lettura dello storico o come fondamento che la orienta? Alcune risposte a questi interrogativi sono già state avanzate dagli specialisti e richiedono ancora un autonomo e paziente lavoro di assimilazione per una effettiva appropriazione dell'evento e del senso delle sue narrazioni. Per lo storico però il problema della rilettura credente, anche quando con audacia il teologo biblico tenta di raggiungere l'*ipsissima intentio* del rabbi galileo è di sapere se questa cristologia è solo il riflesso oggettivo delle molteplici cristologie neotestamentarie, o se invece è una personale rilettura del Gesù della storia fatta alla luce della fede in Cristo. Nel primo caso la cristologia rientrerebbe in quella *theologia in oratione obliqua* dove lo storico continua ad avere pieno dominio, nel secondo, coincidendo con la teologia dogmatica, perché dovrebbe interessare lo storico?

Ora, l'acquisizione di nuove conoscenze sui giudaismi del Secondo Tempio e una più attenta comprensione delle diverse tradizioni proto-cristiane, hanno mostrato come nelle Scritture ebraiche e nelle teologie delle prime comunità gesuane non c'è traccia di problematiche dirompenti riguardo al monoteismo o ad una concezione monoteista della divinità. Naturalmente questa basilare constatazione non annulla il fatto evidente che le Scritture ebraiche erano lette e tramandate in una prospettiva oggettivamente monoteista, anche se si deve ricordare, secondo l'opinione ormai comune, che il monoteismo teorico, a forte connotazione filosofica, come noi lo conosciamo, si è affermato in Israele a partire dell'epoca persiana<sup>17</sup>. Piuttosto nelle prime comunità cristiane la presentazione dell'originalità di Gesù, la sua divinità, poteva evitare

---

<sup>17</sup> Si veda l'articolo di P.A. Rainbow, «Jewish Monoteism and N.T. Christology», in *NT* 33 (1991) 78-91.

ogni rischio di di-teismo e ogni deriva politeistica, proprio aderendo pienamente all'intransigente ed esclusivistico monoteismo ebraico. La figura del Cristo poteva meglio rivelare l'unicità della sua filiazione divina, solo in relazione all'unicità di quel Dio, che Lui indicava come suo Padre<sup>18</sup>.

Più esattamente si deve ricordare che ogni autentica professione cristologica, comportava per le comunità cristiane un senso teologico eccedente rispetto alla tradizionale fede d'Israele, non solo in ordine al modello corrente di monoteismo, ma anche in funzione della pretesa che Cristo avanzava nel «correggere» la Legge con la sua parola. La stessa nuova identità divina che la relazione filiale con Dio, proclamata da Gesù, immetteva nello scenario religioso, per quanto dirompente, doveva però risultare alla coscienza giudaica meno devastante dell'atteggiamento di superamento della legge e della centralità del Tempio assunto da Gesù<sup>19</sup>. Per questo motivo la cristologia che alla fine apparirà emergente, sarà quella che meglio saprà definirsi non solo nei riguardi del monoteismo ebraico, ma anche in ordine alle rivendicazioni di autorità che la parola e le azioni di Gesù ponevano nei riguardi della tradizione giudaica del secondo Tempio. Il problema del monoteismo resta sullo sfondo e si inserisce in quel movimento interpretativo che tenta di preservare l'originalità indicibile di Gesù con la verità della fede professata dai Padri<sup>20</sup>.

Se si guarda, infatti, all'insieme del complesso neotestamentario dai testi paolini, alla tradizione sinottica e al *corpus* giovanneo, si può vedere che, su tutti i nomi e le figure attribuite a Gesù di Nazaret, emergono quei titoli che più di altri si prestavano a conservare l'assoluta discontinuità dichiarata e testimoniata dal rabbi Galileo con la fedele continuità richiesta dall'oggettività delle Scritture d'Israele accettate come luogo di riferimento dai discepoli di Cristo<sup>21</sup>. Ora tra i titoli che meglio sembravano accogliere la discontinuità e la continuità dell'essere di Cristo, così come erano recepiti dalla prima fede cristologia, s'impongono su tutti quello di "Figlio di Dio" e quello di "Signore". Questi

<sup>18</sup> Cfr J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus. Études exégétique* (LD 129), Cerf, Paris 1987.

<sup>19</sup> Su questo aspetto, vedi Ch. Perrot, *Gesù e la storia*, Borla, Roma 1981, pp. 132-144.

<sup>20</sup> L.W. Hurtado, *One God. One Lord, Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, SCM Press, London 1988.

<sup>21</sup> J.D.G., Dunn, *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, SCM Press, London 1980.

Questi nomi, dunque, venivano incontro sia all'esigenze del rigore cristologico, sia al bisogno di continuità richiesta dalla tradizione scritturistica. In particolare il titolo di "Figlio di Dio" trovava il luogo del suo massimo sviluppo in ambito giudeocristiano e in un contesto verosimilmente siropalestinese, mentre quello di "Signore" doveva incontrare un'accoglienza più feconda, per esprimere la filiazione divina di Gesù, in quel vivace ambito giudaico-ellenistico disseminato dentro il grande mondo culturale greco-romano<sup>22</sup>.

Per la sua peculiare valenza, più che al contesto ellenistico<sup>23</sup>, è ad una ambientazione infragiudaica che si deve guardare per avere una comprensione adeguata del titolo di "Figlio di Dio", se si vuole cogliere il movimento di ridefinizione e di risignificazione del monoteismo operato dalla comunità cristiana in ordine alla divinità di Cristo<sup>24</sup>. Nel Nuovo Testamento, infatti, su 1318 ricorrenze, il titolo "Dio" viene attribuito a Gesù di Nazaret soltanto in pochi testi (solo tre sicuri su un totale di otto citazioni), mentre quello di Figlio, con la ricchezza dei suoi diversi sintagmi ("Figlio di Dio", "Figlio dell'uomo" e "Figlio di Davide"), si è imposto come centrale nel processo di maturazione cristologica delle chiese delle origini.

### 3. La relazione filiale di Gesù con il Padre

In verità il titolo, ricorrente nella letteratura giudaica da quella messianica a quella apocalittica, dimostrava una sorprendente duttilità adattandosi ai diversi contesti comunitari e una non minore adattabilità si poteva riscontrare all'interno delle diverse tradizioni neotestamentarie, sicché la specificità del suo significato in ordine al monoteismo ebraico era evidenziato proprio da quella immediatezza di relazione culminante

---

<sup>22</sup> È l'argomentato giudizio di Charles Perrot, *Gesù, Cristo e Signore dei primi cristiani*, op. cit., pp. 211-250.

<sup>23</sup> Si veda per tutti M. Hengel, *Il Figlio di Dio. L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica*, SB 67, Paideia, Brescia 1984, pp. 46-47.

<sup>24</sup> Una buona sintesi si trova in M. Quesnel, «L' Histoire de l'attribution à Jésus des titres de Messie et Fils de Dieu», in J. Doré - C. Theobald, (edd.), *Penser la foi, Mélanges offerts à Josph Moingt*, Cerf, Paris 1993, pp. 81-94.

<sup>25</sup><sup>24</sup> Condivido l'analisi storico-esegetica di Ch. Perrot, *Gesù, Cristo e Signore dei primi cristiani*, op. cit., pp. 227-228. Vedi inoltre G. Vermès, *Gesù l'ebreo*, Borla, Roma 1983, pp. 224-248.

nell'affermazione filiale<sup>25</sup>. Il problema del monoteismo viene dunque considerato a partire da quella relazione unica che il figlio ha testimoniato con il Padre. Il titolo di Figlio più di tutti esprime questa immediatezza di relazione di Gesù con Dio e, senza addentrarsi in questioni spinose sul senso da dare all'essenza di questa relazione o al valore da assegnare alla preesistenza e alla natura divina del Figlio, si deve convenire che «è del tutto legittimo ritenere che Gesù abbia pensato a se stesso in termini di figliolanza nei confronti di Dio, e di una figliolanza tale che in pratica è priva di paralleli dello stesso tipo e perciò unica nel suo genere»<sup>26</sup>. Del resto, soltanto con la terza generazione cristiana, sia nella tardiva tradizione paolina sia in ambito giovanneo, è attribuito esplicitamente a Gesù il titolo "Dio e Salvatore" (Tt 2,13), evidenziando anche il ruolo di mediatore unico svolto da Cristo (1Tim 2,5). Nel vangelo di Giovanni, Gesù è chiamato in modo inequivocabile Dio nel prologo (Gv 1,1c) e nella professione di fede di Tommaso (Gv 20,28). Nell'Apocalisse la figura dell'Agnello è associata a quella di Dio creatore e signore universale. La professione di fede tradizionale in Gesù "Dio" dalla *tradizione Q* fino a Giovanni, deve essere cresciuta lentamente in ambito protocristiano fino a raggiungere una chiarezza di espressione concettuale inequivocabile in epoca subapostolica<sup>27</sup>. In precedenza la fede cristologica era attestata, implicitamente o in forme espressive inadeguate, negli scritti liturgici (vedi a riguardo le affermazioni di Bultmann) del Nuovo Testamento in cui si riconosce Gesù come Cristo, Figlio di Dio e Signore<sup>28</sup>. Le confessioni di fede degli inni non hanno intento polemico ma celebrativo, e per questo non vogliono rispondere ad eventuali obiezioni sulla natura del monoteismo cristiano, anche se bisogna tener conto del fatto che a livello neotestamentario la formulazione della rivelazione trinitaria è stata con comprensibi-

---

<sup>25</sup> Condivido l'analisi storico-esegetica di Ch. Perrot, *Gesù, Cristo e Signore dei primi cristiani*, op. cit., pp. 227-228. Vedi inoltre G. Vermès, *Gesù l'ebreo*, Borla, Roma 1983, pp. 224-248.

<sup>26</sup> R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, I. *Gli inizi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 153.

<sup>27</sup> Per un'agevole visione d'insieme, si può consultare: R. E. Brown, *Introduzione alla cristologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1995, 168-190; e, sugli sviluppi della cristologia giovannea, vedi alle pp. 199-207. Nello stesso volume inoltre si può trovare un'importante bibliografia ragionata sulla cristologia neotestamentaria alle pp. 209-212.

<sup>28</sup> Cfr su questo l'analisi di R. Pistone, «Il cristianesimo primitivo di fronte alla religiosità ebraica», in *Ho Theólogos* 18 (2000) 30-55.

le prudenza. Solo in alcuni testi, della seconda o terza generazione cristiana, come si è detto, si riflette un clima più attento e reattivo e il problema del confronto tra le conseguenze teologiche della professione di fede cristologica e la fede monoteistica del mondo ebraico si presenta come maturo ed inevitabile (cfr. Gv 5,17-47 e 10,30-38)<sup>29</sup>.

Si può dunque affermare che nella fede delle comunità delle origini Gesù Cristo non è considerato «un secondo Dio e neppure una figura divina concorrente o alternativa. In quanto Figlio di Dio, egli attua la sua missione storica e il suo ruolo di mediatore salvifico universale in piena comunione con Dio». Nello stesso tempo si deve ricordare che «la professione di fede in Gesù “Dio” esprime la convinzione che egli mette in relazione tutti gli esseri umani con Dio e rende presente nella storia umana l’azione benefica e salvatrice di Dio creatore e Signore universale»<sup>30</sup>.

Da queste considerazioni si deve allora trarre un preciso orientamento di ricerca: il problema del monoteismo, fin dalle più antiche professioni di fede cristologica, non è visto dalle prime generazioni cristiane come astratta questione teologica, ma il sovrainnalzamento di Gesù è compreso e presentato, secondo la stessa testimonianza trasmessa dal rabbi Galileo ai suoi discepoli, in senso esperienziale e dinamico, in chiave salvifica e trinitaria, proprio in relazione alla paternità universale di Dio<sup>31</sup>.

#### 4. *La rivelazione di Dio, “Padre” di Gesù*

Prima di esaminare la testimonianza neotestamentaria sul Dio di Ge-

---

<sup>29</sup> Su questo, forse, più che all’esegesi, vedi l’analisi riduttivista di E. Boismard, «Le titre de Fils de Dieu dans les évangiles. Sa portée salvifique», *Biblica* 72 (1991) 442-450, si deve guardare all’opera dei teologi: W. Kasper, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975; W. Pannenberg, *Cristologia, Lineamenti Fondamentali*, Morcelliana Brescia 1974; B. Sesboüé, *Cristologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 1997; R. Schnackenburg, *Cristologia del Nuovo Testamento*, in AA. VV., *Mysterium Salutis*, vol. 5, Queriniana, Brescia 1980.

<sup>30</sup> Così R. Fabris, «Il Dio di Gesù e il Gesù di Dio: monoteismo ebraico e identificazione di Gesù in rapporto a Dio nel Nuovo Testamento», in G. Cereti (a cura), *Monoteismo cristiano e monoteismi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, p. 85.

<sup>31</sup> Sull’esperienza filiale di Gesù vedi: J. Greehey e M. Vellanickal, «Il carattere unico e singolare di Gesù come Figlio di Dio», in Pontificia Commissione Biblica, *Bibbia e cristologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1987, pp. 183-190.

sù, sarà utile soffermarci sulla terminologia utilizzata a riguardo nei vangeli, guardando poi più da vicino solo alla tradizione matteana e giovannea. La delimitazione oltre a tener conto dello scopo della presente ricerca, è motivata dalla teologia giudeo-cristiana tramandata dai due autori e dalle rispettive comunità, più sensibili alla teologia dei nomi e più attenti a cogliere la portata reale del confronto che la fede cristologica poneva al monoteismo ebraico del tempo.

a) Il linguaggio neotestamentario.

Nel Nuovo Testamento il nome di “Padre” rivolto da Gesù a Dio, divenuto abituale e familiare nella preghiera e nell’uso eucologico della prima comunità cristiana, non sta ad indicare un nuovo modo di concepire la divinità rispetto alla tradizione giudaica, quanto piuttosto il modo unico e personalissimo con cui il “figlio” vive e riconosce il suo rapporto con il Dio d’Israele<sup>32</sup>. Questa affermazione si può considerare il punto di approdo di un’ampia riflessione critica che, a partire dagli studi di Jeremias e di Marchel, con opportuni aggiustamenti e precisazioni ha raggiunto un vasto consenso<sup>33</sup>. Il risultato di questa lunga ricerca riguarda in particolare la valenza cristologica dell’invocazione «Abba», messa sulle labbra di Gesù in momenti diversi e salienti della sua vita. Ma vediamo dapprima l’uso socio-linguistico che la tradizione evangelica ci tramanda dell’invocazione «padre» rivolta a Dio dal rabbi Galileo.

Nei vangeli la parola usata da Gesù in riferimento a Dio, ricorre non meno di 170 volte; se a queste si aggiungono le altre 250 ricorrenze presenti nel resto del Nuovo Testamento si può già avere un riferimento indicativo della coscienza che l’uomo di Nazaret aveva della sua relazione filiale con Dio. Gli studiosi concordano nell’accordare al termine “Padre”, il riferimento autentico e originale che della paternità divina aveva il Nazareno, fino a riconoscere in questa espressione la sua *ipsis-sima vox*. Nei Sinottici, infatti, Gesù, quando parla di Dio, usa quasi sempre il nome di “Padre”, poche volte ritorna il termine “Dio”, mentre raramente nel Nuovo Testamento sono attribuiti a Dio altri nomi<sup>34</sup>. Il

<sup>32</sup> È il parere di H. Conzelmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1991, pp. 88-89.

<sup>33</sup> J. Jeremias, *Abba*, GLNT Suppl. 1, Paideia, Brescia 1968 (orig. ted. Göttingen 1965); W. Marchel, *Dieu-Père dans le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1966.

<sup>34</sup> Il termine *Patèr* torna 4 x in Marco, 15 x in Luca, 42 x in Matteo; *Theos* solo in Mt 5,8-9 e 23,22; (*ho patèr*) è usato 73 volte da Giovanni e una sola volta da Marco e

continuo ricorso a questa terminologia e la pervasività del sintagma nei sinottici, mette in risalto non solo la teologia implicita degli agiografi e delle prime comunità, ma deve anche manifestare qualcosa del sentire originario trasmesso da Gesù ai suoi che, certo, non avrebbero mai avuto l'audacia di modificare una secolare prassi eucologica senza un riferimento autorevole. Si evince dunque da questo linguaggio la testimonianza, o quanto meno, lo stile di Gesù che si rapportava abitualmente a Dio con il nome di "Padre", rivelando in questo modo una non usuale realtà relazionale con il Dio dei padri<sup>35</sup>.

Nel vangelo di Giovanni l'uso del termine "Padre" è più frequente fino a diventare un vero sinonimo di Dio che, nel quarto vangelo, è chiamato da Gesù in due modi: "Padre" e "Padre mio"<sup>36</sup>. S'incontrano in tutto ben 154 ricorrenze del termine *Pathr* di cui solo 10 rivolti a soggetti diversi da Dio<sup>37</sup>. Questa abbondanza di riferimenti, ad una lettura più dettagliata, mostra che in un solo caso - in Gv 20, 17 - c'è un riferimento che riguarda i discepoli insieme a Gesù. Anche per il quarto evangelo dunque le ricorrenze testimoniano l'intensità di un rapporto personale singolarissimo che Gesù aveva coscienza di intrattenere con Dio chiamato ormai con il nome familiare di Padre, mentre egli è chiamato il *Figlio*. Questi "ha mandato il Figlio nel mondo" e Gesù, come Figlio, ama e cerca di fare la sua volontà, vivendo in totale dipendenza da lui. L'altro termine con cui si indica Dio è il nome comune preceduto dall'articolo (= *ho theós*)<sup>38</sup>. In Giovanni per Gesù il nome di "Dio" equivale al "Padre"; questi è suo Padre, cioè l'unico vero Dio (Gv

Matteo (cf. Mc 13,32; Mt 28,19). Tra gli altri nomi da ricordare: "Signore" (*Kyrios*) in Mt 4,10, "Sapienza" (*Sophía*) in Lc 7,35, "Potenza" (*Dynamis*) in Mc 14,62, "Cielo" (*Ouranós*) in Lc 15,7.18.21.

<sup>35</sup> G. Schrenk - G. Quell, art. *pathr*, GLNT IX, Paideia, Brescia 1974, col. 1111-1190; un aggiornamento con indicazioni bibliografiche in O. Ofius, «Padre» (*ad vocem*), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1976, pp. 1134-1140.

<sup>36</sup> Il termine «emòs» in Gv è uno degli strumenti linguistici con cui l'agiografo concentra l'attenzione sulla singolare persona di Gesù, uomo e Dio: vedi G. Ferraro, *Mio - tuo. Teologia del possesso reciproco del Padre e del Figlio nel Vangelo di Giovanni*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1994, p. 21.

<sup>37</sup> *Patér* è utilizzato 114 volte, di cui 73 x in senso assoluto e 9 x nel contesto di una preghiera; l'espressione "padre mio" ricorre 25 volte e 7 x unito al participio aoristo "mandato" (*pémpsas*, cfr. Gv 5,37; 6,57; 8,18; 10,36; 12,49; 14,24; 20,21).

<sup>38</sup> L'espressione *ho theos* è usata 32 volte, ed una sola volta nella formula di fede di Gesù: «il mio Dio» in (Gv 20,17).

17,3), Colui che è all'origine del suo agire e del suo insegnamento. Ne consegue che Gesù non è mai solo, ma agisce sempre in comunione con Colui che lo invia. Così il Dio invisibile e misterioso, tramite il Figlio inviato, si rende visibile, vicino e comprensibile ad ogni uomo.

La designazione di Dio come Padre, non va però intesa in Giovanni, come nell'Antico Testamento, quale padre collettivo di un popolo, ma quale padre personale di tutti coloro che accolgono la parola di Gesù (cf. Rm 8,15). Inoltre l'espressione «Padre mio», usata da Gesù 25 volte in Giovanni, 14 in Matteo, 4 in Luca e una volta in Marco (8,38), sottolinea la speciale relazione di intimità di Gesù con il Padre, e la paternità unica di Dio nei riguardi di Gesù, suo Figlio, nettamente distinta da quella dei discepoli, figli per adozione e per grazia<sup>39</sup>. Gesù, parlando in tal modo di Dio, si distingue così dai discepoli ed apre un periodo nuovo nella storia umana, per il fatto che mai un uomo aveva osato chiamare Dio con il nome di "Padre mio". Infine, la formula «Padre vostro» (Gv 20,17), applicata a Dio non tanto come padre di tutti gli uomini ma dei discepoli, cioè di coloro che accolgono la predicazione del regno di Dio con tutte le sue conseguenze, mette in evidenza lo stile cristologico dei discepoli che hanno creduto al dono che li ha resi «figli di Dio»<sup>40</sup>. Ad essi Dio manifesta il suo amore paterno, essendo sempre pronto al perdono e venendo in aiuto a tutte le loro necessità.

b) Il Dio e Padre della tradizione matteana<sup>41</sup>.

Nelle 63 ricorrenze di *pathr*, in Matteo, 8 volte Dio è chiamato «il Padre nei cieli» e 6 volte «Padre celeste»; mentre altre 26 volte è detto semplicemente "Padre" e anche qui con un ventaglio di determinazioni quanto mai indicative: Gesù designa il Padre 14 volte come «Padre mio» e, in riferimento ai discepoli, 13 volte usa l'espressione «Padre vostro» e 4 volte «il Padre tuo», dove ricorrono anche le espressioni sopra richiamate di «Padre nei cieli» e «Padre celeste» che non stanno ad

<sup>39</sup> W. Marchel, *Paternité de Dieu. Étude biblique*, in DS II, p. 425.

<sup>40</sup> H. Conzelmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, op. cit., p. 93.

<sup>41</sup> Faccio riferimento qui a: J.D. Hill, «So and servant. An Essay on Matthean Christology», in *JNTS* 6 (1980) 2-16; J.D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Fortress, Philadelphia 1975; U. Luz, *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1993; R.L. Mowery, «Subtle Differences: The Matthean 'Son of God' References», in *NT* 32 (1990) 198-199; M. Quesnel, *JésusChrist selon Saint Matthieu. Synthèse théologique*, Desclée, Paris 1991; D.J. Versepunt, «The role and the Meaning of the "Son of God" Title in Matthew's Gospel», in *NTS* 33 (1987) 532-556.

indicare la distanza di un Dio «totalmente altro», ma secondo il simbolismo semita di Matteo, sottolineano insieme la sua ineffabile trascendenza divina e la sua vicinanza concreta e provvidente di Padre. Ci si chiede se tutti questi riferimenti alla paternità di Dio hanno un filo conduttore: non pochi autori la individuano nella mirabile “confessione-rivelazione” di Gesù, riportata da Matteo in 11,25-30, proprio dopo il fallimento del ministero galileano. In questo brano il Figlio, davanti all’insuccesso che lo rivela “piccolo” agli occhi dei discepoli e del mondo, riceve e dona la rivelazione del beneplacito compiacente di Dio Padre verso quei “piccoli” con cui lui si identifica. La *eudokìa* verso questi piccoli sembra quindi, nella coscienza di Gesù, rivelare qualcosa della sorprendente ed inarrivabile natura divina: la sua trascendente prossimità di Padre. Questo Dio trascendente e prossimo è ripetutamente chiamato da Gesù «Padre mio» (14 volte), sottolineando un rapporto di intimità dove l’aggiunta «mio» serve solo ad esplicitare la personale esigenza di Gesù, quasi il suo bisogno di far conoscere il legame intimo che l’unisce a Dio in un rapporto di fili azione unica che tuttavia vuole partecipare a quanti si lasciano plasmare dalla sua misteriosa volontà.

La preghiera di Gesù, dagli inizi fino al dramma del Getsemani, ricerca e chiede di compiere questa volontà crocifiggente di Dio, perché proprio questa dolorosa e libera obbedienza lo rivela nella sua natura di Figlio. E intimo e familiare del Figlio diviene «chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli». La condivisione della stessa volontà rivela e compie l’opera amorosa di Dio: il discepolo fedele diviene, infatti, «fratello e sorella e madre» (Mt 12,50). Il compimento di questa volontà divina, non solo forma la nuova famiglia di Gesù (13 x l’espressione «Padre vostro» che diviene «Padre tuo» in 6,4.6.18, le uniche ricorrenze di *pater sou* in tutto il Nuovo Testamento), ma realizza nel tempo degli uomini la sua universale volontà di salvezza, rendendo nel contempo i discepoli compartecipi di questa storia salvifica: «voi diventate figli del Padre vostro che è nei cieli» (Mt 5,45).

La circolarità dell’espressione in Matteo sembra orientarsi verso una precisa direzione ermeneutica e teologica che fa vedere come la rivelazione della paternità divina, dal «Padre mio» di Gesù, diventa il «Padre vostro» donato ai discepoli e, addirittura, il «Padre tuo» di chi ripete la stessa esperienza personale del Figlio, per realizzarsi infine pienamente in quel «Padre nostro», invocato da Gesù e dai suoi, e riportato dal solo Matteo (6,9).

c) la tradizione giovannea<sup>42</sup>.

Nel Vangelo di Giovanni le ricorrenze del termine Padre hanno una valenza quantitativa e qualitativa impressionante che si articola in un'ampia gamma di aspetti che passo brevemente ad elencare secondo un ordine teologico-redazionale.

Dio-Padre dall'eternità genera il Figlio (1,1.13.18), che esiste intenzionalmente per Lui, è «verso il Padre» (1,1), in una generazione temporale (1,13) che per mezzo del Figlio-Gesù rivela Dio-Padre al mondo (1,18). Gesù-Figlio, infatti, lo chiama «Padre mio» (2,16) e manifesta ai suoi l'intimo rapporto di reciprocità che lo lega a Dio-Padre, mediante una triplice relazione: il potere donato al Figlio di rivelare il suo nome e di operare nel suo nome; la manifestazione della missione salvifica del Figlio vissuta in intima e costante unione con il Padre; l'obbedienza radicale di Gesù al Padre che rivela la natura gratuita dell'amore divino consegnato al mondo.

L'inconoscibilità del nome divino giunge a pienezza di rivelazione solo con Gesù di Nazaret che lo proclama ai discepoli e al mondo. L'incarnazione è lo svelamento di questa identità che la comunità giovannea, vicina alla teologia dei nomi della tradizione giudeo-cristiana, testimonia ormai svelata dal Figlio. Gesù, tuttavia, non è soltanto il mediatore dell'ineffabile realtà divina, ma anche il «mediato», perché nessuno può giungere al Figlio se non è attirato dal Padre (Gv 6,44). Non è quindi solo colui che rivela Dio, ma anche colui che è rivelato da Dio ed indicato dal Padre come il suo Figlio ed è perciò non solo il tramite della rivelazione, ma anche il punto di approdo di tutta l'opera divina e di tutta la divinità. La pienezza di vita e la reciprocità di relazione, tra il Padre e il Figlio, sono conosciute e svelate dallo Spirito, il solo in grado di svelare tutta l'inarrivabile verità divina (Gv 16,13).

Questo percorso rivelativo della paternità divina in Giovanni divie-

---

<sup>42</sup> Per la cristologia giovannea mi limito a citare tra le ultime pubblicazioni: M.-É. Boimard, *Moïse ou Jésus. Essai de Christologie johannique*, BETL 84, University Press, Leuven 1988; I. de la Potterie, *Studi di cristologia giovannea*, Marietti, Genova 1986; G. Mlakuzhyil, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, AnB 117, PIB, Romae 1987; U. Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium*, FRLANT 144, Vandenhoeck, Göttingen 1987; R. Schnackenburg, *La persona di Gesù Cristo nei quattro vangeli*, CTNT Suppl. 4, Paideia, Brescia 1995, pp. 352-367; e da ultimo sulla cristologia del corpus giovanneo vedi: R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, II. *Gli sviluppi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 387-524, con ampia indicazione bibliografica.

ne, anche nel discepolo, vera relazione di figliolanza. Questa è data per grazia, e non conquistata dal basso (Gv 1,12), e si compie mediante la purificazione del cuore che, accettando di interiorizzare la Parola di Dio come verità generante, ottiene in dono per mezzo dello Spirito una vita di amore. Questa fraternità costituisce per Giovanni il solo fatto rivelante in grado di attestare al mondo l'appartenenza dei discepoli a Cristo: «da questo vi riconosceranno che siete miei discepoli, se vi amate gli uni gli altri» (Gv 13,35). Questa reciprocità gaudiosa è continuamente richiamata nel quarto Evangelo ma è rivelata in modo definitivo dallo stesso Signore Risorto: «Ascendo al Padre mio e Padre nostro e Dio mio e Dio nostro» (Gv 20,17). Verità sperimentata dalla comunità giovannea che osa proclamarlo con stupita fierezza: «Guardate quale grande amore ha dato a noi il Padre: siamo chiamati figli di Dio e lo siamo davvero!» (1 Gv 3,1).

La tradizione evangelica ci testimonia dunque il dato di una relazione personale del rabbi Galileo con Dio che si può dire tocca il suo vertice nella preghiera con cui Gesù si rivolge a Dio chiamandolo «Padre»<sup>43</sup>. Questa singolare invocazione è documentata in una molteplicità di strati che da Marco 14,36 (e passi paralleli: Mt 26,39.42; Lc 22,42; con Gv 12,26.28) e Q (tramandato da Mt 11,25-26 e Lc 10,21), giunge alla fonte lucana di Lc 23,34.36 e a quella giovannea di Gv 11,41; 17,1.5.11.21.24.25. Senza enfatizzare la portata di queste ricorrenze riguardo ad una chiara affermazione della coscienza divina di Gesù, non si può nemmeno sottovalutare l'impressionante relazione di intimità filiale con Dio, rivendicata e mostrata dal rabbi Galileo nelle più diverse situazioni. La relazione testimoniata da Gesù con Dio, chiamato e invocato in modo familiare nella forma aramaica di «Abbà», implica uno scarto incolmabile con la spiritualità ebraica del tempo che non aveva elaborato una relazione eucologica così audace e coinvolgente<sup>44</sup>. Da no-

---

<sup>43</sup> Cfr. W. Marchel, *Abba, Père! La priere du Christ et des chrétiens*, AB 19, PIE, Romae 1971; J. Jeremias, *Il messaggio centrale del Nuovo Testamento*, BMCR 19, Paideia, Brescia 1982, pp. 9-29; J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus*, op. cit., pp. 179-209. Una sintesi in R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, I. *Gli inizi*, op. cit., pp. 113-118.

<sup>44</sup> La vicinanza di Gesù con questo Dio, di cui si è dichiarato Figlio, scandisce tutta la sua vita pubblica: dall'episodio del ritrovamento nel Tempio (Lc 2,49), al battesimo nel fiume Giordano (Mc 1,11), dalla luminosa trasfigurazione (Lc 9,35), all'irrompere dell'ora in Giovanni (12,28); dalla preghiera pasquale dell'ultima cena (Gv 13-17), fino alla vita consegnata nelle sue mani sul Golgota (Lc 23,46). In ogni circostanza della sua esistenza Gesù non cessa di rivelare con tutto il suo comportamento, la sua dipendenza

tare come questa insolita relazione con Dio Padre è accompagnata da una altrettanto innovativa relazione di amicizia verso tutti gli uomini, a partire dalle «pecore perdute della casa d'Israele» (Mt 10,6 e 15,24)<sup>45</sup>.

In questo rivoluzionario modo di relazionarsi con il Padre e con i propri simili, c'è il segno di quella differenza che faceva del Nazareno un unico: amabile ed irritante, vicino ad ogni tipo di ultimità e distante dalle caste dei benpensanti e dei potenti, uno davanti al quale si poteva restare affascinati o scandalizzati. Nella novità di questa relazione con Dio e con gli uomini, imperniata sulla misericordia avuta e donata, sta il senso di quel Regno annunciato da Gesù, il suo vangelo, la vera «buona notizia» che costituisce anche il fulcro di tutta l'esperienza cristiana. Reciprocità di relazione nuova con Dio e con gli uomini sigillata nell'inscindibilità del duplice, grande comandamento dell'amore riaffermato da Gesù (Mc 12,28-31) ed elevato nel giorno del giudizio a criterio supremo di discernimento della stessa relazione che gli uomini hanno saputo avere o non avere con Cristo affamato, assetato, forestiero, nudo, malato e carcerato (Mt 25,31-46).

*Conclusione: il monoteismo trinitario come ossimoro.*

L'esperienza filiale di Gesù metteva in luce un problema centrale per le prime comunità cristiane: quello del rapporto tra il Dio della tradizione e la novità di una paternità divina rivelata dal *Figlio* e, quindi, quello del rapporto e della distinzione di entrambi, salvaguardando sia il monoteismo ineluttabile della cultura giudaica del tempo, sia la superesaltazione del rabbi Galileo professata già in ambito giudeocristiano. In verità, la comunicazione neotestamentaria sembra più attenta a riaf-

---

docile e abbandonata al Padre (Mc 13,32), rivelato come fonte di sovrana misericordia (Gv 5,17) e di giustizia esigente (Mt 18,35), pregato con infinita fiducia (Gv 11,41) e mostrato come origine e pienezza verso cui tutto tende (Gv 6,57.65).

<sup>45</sup> L'espressione designa i destinatari primi dell'azione salvifica di Cristo, gli 'am-meï-ha-arez, i poveri in senso economico (gli emigrati della diaspora, le vedove, i mendicanti), e quanti per la loro infelice situazione sociale o per l'ignoranza della legge sono soggetti ad impurità rituali; sia quelli che a motivo della loro menomazione fisica sono impediti dal prendere parte alla vita culturale della comunità: cfr. A. Oppenheimer, *The 'Am ha-Aretz. A Study in the social history of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*, Brill, Leiden 1977; più in generale vedi W. Carter, *Matthew and the Margins. A Sociopolitical and Religious Reading* (JSNTSS 204), Sheffield 2000, pp. 36-38.

fermare la concezione unitaria dell'azione misericordiosa di un Dio che sta realizzando in tutta la sua potenza il suo preannunciato disegno di salvezza per tutti gli uomini, a partire dagli ultimi d'Israele, che non interessata a ribadire il problema filosofico dell'unicità divina. E l'affettuosa invocazione di Gesù rivolta al Padre non ha il sapore di una ricaduta nell'arcaismo alla ricerca di un'origine rassicurante, ma proprio perché insolito, difficile e audace spinge profeticamente verso il compimento del Regno<sup>46</sup>. Richiamo qui i tratti salienti di questa dinamica storica ed escatologica che si dispiega, fin dalle più antiche confessioni di fede cristologica, tra continuità tematica con il monoteismo ebraico e discontinuità esistenziale con il Dio rivelato da Gesù.

1) La paternità di Dio per Gesù rivela nella storia tutta la sua coinvolgente trascendenza proprio nell'annuncio della *Basíleia tou Theou* che dipende quindi dalla *sich realisierende Eschatologie* (Jeremias). Dove il "regno" significa l'imminente Signoria escatologico/trascendente di Dio come era percepita e rivelata da Gesù nel suo rapporto di abbandono filiale. «L'accento posto sull'appellativo *abbà* e l'uso peculiare del termine *basileia* si spiegano a vicenda [...]. La comprensione di Gesù della *basileia* - riceveva il suo tratto peculiare da questo centro, del quale Gesù viveva: dalla sua relazione con l'*abbà* e con la sua gloriosa santità (cfr. Luca 11,2 par.)»<sup>47</sup>. Nell'esperienza e nell'annuncio di Gesù, i temi del Regno e della paternità di Dio si richiamano dunque reciprocamente al punto di poter parlare, più opportunamente, di un Regno del Padre ("Padre [...] venga il tuo regno"), come ha colto P. Ricoeur: «è a partire dalla categoria di regno che bisogna interpretare quella di paternità»<sup>48</sup>.

2) L'annuncio del Regno paterno fatto da Gesù mostra l'abissale distanza e la differenza incolmabile dai "regni" di questo mondo e manifesta quella sovrana gratuità di Dio che, attraverso il comportamento del Figlio, «non chiede la conversione per offrire la salvezza, ma offre

---

<sup>46</sup> Riprendo qui le conclusioni di P. Ricoeur nel suo pregevole saggio «La paternità: dal fantasma al simbolo» pubblicato in Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaka Book, Milano 1977, pp. 496-510, in particolare alla p. 505.

<sup>47</sup> Così H. Schürmann, *Regno di Dio e destino di Gesù*, Iaka Book, Milano 1996, p. 38.

<sup>48</sup> «Sovranità escatologica e paternità restano inseparabili fin nella preghiera del Signore che comincia con l'invocazione del padre e prosegue con "richieste" a riguardo del nome, del regno e della volontà, incomprensibili se non nella prospettiva di un compimento escatologico»: P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, op. cit., pp. 504-505.

la salvezza per produrre la conversione»<sup>49</sup>. La paternità regale del Dio di Gesù, con la sua inarrivabile gratuità, rivela la stretta connessione esistente tra l'annuncio della Signoria divina e l'immagine di Dio "Padre", mostrando il valore rivoluzionario di questa rivelazione, non derivabile dal cammino di fede d'Israele ma esclusivamente dall'esperienza unica e personale del Nazareno. Alcuni esegeti intendono questa nuova concezione di Dio solo come modalità storica perché coinvolgerebbe la divinità in modo diverso nella società e nella religione, annunciando Gesù non una dottrina diversa su Dio, ma soltanto la novità del suo essere coinvolto, per amore, nelle vicende umane<sup>50</sup>. In questo caso la paternità proclamata dal rabbi Galileo, mettendo in questione le strutture patriarcali della società ebraica, operava un rovesciamento critico di tutte le relazioni parentali che potevano rivendicare un'autorità paterna nel gruppo dei discepoli appellandosi a Dio<sup>51</sup>. L'invito di Gesù a non chiamare nessuno "padre" sulla terra, comporterebbe allora il netto rifiuto d'ogni pretesa e struttura di dominio patriarcale, come anche di ogni forma di rivendicazione di potere all'interno della comunità<sup>52</sup>. Ma questa interpretazione, per quanto stimolante sul piano sociale e carica di evocazione sul piano esistenziale e spirituale, vedi ad esempio la lettura proposta dal primo francescanesimo, sarebbe un guardare all'indietro in direzione di un'origine atemporale che può solo appiattare la paternità di Dio in senso orizzontale, offuscandone il mistero. Si smarrirebbe così quella dimensione escatologica della paternità divina proclamata da Gesù che spinge in avanti, verso quella nuova intimità plasmata sul modello della conoscenza del Figlio<sup>53</sup>. Si fonderebbe, forse,

---

<sup>49</sup> L. Padovese, «La paternità di Dio nell'annuncio di Gesù e nell'esperienza delle prime comunità cristiane», in L. Andreatta (a cura), *In cammino verso il Padre*, Piemme, Casale Monferrato 1999, p. 102.

<sup>50</sup> Cfr. W. Marchel, *Paternité de Dieu*, op. cit., 417-420. È anche l'opinione di C. Duquoc, *Un Dio diverso. Saggio sulla simbolica trinitaria*, Queriniana, Brescia 1978, p. 58 che afferma riguardo alla paternità di Dio rivelata da Gesù che «è agendo profeticamente come uno che spezza ogni oppressione, che egli osa invocarlo come Padre. L'immagine della paternità analizzata indipendentemente dall'azione che la sostiene e la concretizza, tradirebbe il senso che le attribuisce Gesù», *ib.* p. 59.

<sup>51</sup> Si spiegherebbe in questo modo la sistematica assenza dei padri nel gruppo dei discepoli di Gesù, così A. Destro - M. Pesce, *Antropologia delle origini cristiane*, Laterza, Roma - Bari 1995, pp. 68-72.

<sup>52</sup> Così E. Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Claudiana, Torino 1990, pp. 177-178.

<sup>53</sup> P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, op. cit., p. 505.

un'apprezzabile e amorfa identità sociale di uguali (tutti fratelli e sorelle), ma non si onorerebbe e gusterebbe la dignità nuova di figli donata da Cristo, in tensione come Lui «verso il padre» (cfr. Gv 1, 1).

3) Riaffermare che questa esperienza di paternità non è raggiunta dal basso, ma ricevuta attraverso Cristo, il solo ad avere il potere e la missione di rivelare il Padre, proprio sulla base della sua relazione naturale con Dio, come si ricava dalle formule unitarie presenti in Giovanni («lo nel Padre e il Padre in me» 14, 10s.20; cfr. 17,21.23; 10,30.38), significa comprendere la paternità biblica nell'ottica della rivelazione pasquale e pneumatologica<sup>54</sup>. Esperienza di una paternità consegnata ai discepoli mediante il dono dello Spirito di Cristo che, gridando «Abba», Padre (cfr. Rm 8,16), testimonia la verità nascosta dell'essere figli. La missione di Cristo era quella di trasmettere questa conoscenza ai discepoli, rendendoli partecipi della sua figliolanza senza fare ricorso ad altri intermediari, dal momento che ogni cristiano è posto in una relazione vitale e personale con Dio simile a quella di Cristo. La relazione di tutti i discepoli con il Padre non è collettiva ma personale e, attraverso il Figlio e nel Figlio, è unica, originale e, insieme, comunitaria. La novità di questa relazione personale e comune, è offerta da Cristo, mediante lo Spirito, ad ogni discepolo che può così fare esperienza della stessa paternità divina goduta dal Figlio, non in modo geloso e possessivo, ma in gioiosa condivisione. La gratuita natura divina è rivelata perciò massimamente dall'evento pasquale che in Gesù Cristo manifesta la stessa natura amante del Padre che, nel Figlio, si è consegnato alla morte per riconciliare a sé il mondo (2 Cor 5,18-19).

«Signore, mostraci il Padre» chiede il discepolo e la risposta del Maestro rivela che, nella sua persona, distinzione e unità, tra il Figlio e il Padre, coesistono: «chi ha visto me, ha visto il Padre» (Gv 14,8-9). Il monoteismo trinitario è dunque un ossimoro teologico che facendo coesistere in Cristo la continuità del Dio d'Israele con la discontinuità del Dio di Gesù, l'unicità del Dio dei padri con la realtà personale del Dio di Gesù, rivela il Padre ingenerato come colui che, generando il Figlio, esercita la propria paternità, continuando a creare nello Spirito nuove realtà filiali.

---

<sup>54</sup> Vedi F.X. Durrwell, «Pour une christologie selon l'Esprit Saint», in *NRT* 114 (1992) 653-677; P. Grelot, *Dieu, le Père de Jésus Christ*, Desclée, Paris 1994.