

IL REGNO DI DIO COME PREPARAZIONE DELLA CHIESA NEI SINOTTICI

SUMMARIUM. - Auctor regnum Dei considerat quatenus praesens in persona et opere Christi quoad Ecclesiae constitutionem. Quo sub respectu, in actione Domini tria praecipua tempora ordine ostendit: 1) Duodecim Apostolorum electionem; 2) primatus promissionem Petro factam; 3) Eucharistiae institutionem. In Duodecim coetu et in ceteris fidelibus Christo ante Parascevem adhaerentibus notio « residui sancti, residui fidelis » vera quidem est, non quod salus toti Israel a Iesu oblata non sit, sed quod pauci tantum huiusmodi oblationem acceptaverint. Attamen hoc « residuum sanctum » nondum dici potest nucleus, fundamentum, prima membra novi populi Dei, scilicet Ecclesiae. Prima enim partialis constitutio populi Dei institutione effecta est Eucharistiae, quae est « completio » plurium sacrificiorum expiationis, foederis, paschatis Veteris Testamenti, « memoriale » mortis Domini, « anticipatio » aeternae coenae in regno Patris.

PREMESSA

Il tema centrale dei Vangeli sinottici è l'avvento del Regno di Dio. Dal modo con cui Giovanni¹ Battista e Gesù lo annunziano al popolo, senza che trovino necessaria qualsiasi spiegazione, ne deducono gli autori che quelle parole « Regno di Dio », « non rappresentavano qualche cosa di assolutamente nuovo per i loro ascoltatori ».²

Infatti quel concetto ricorre frequentemente sia nei libri del Vecchio Testamento, sia nella letteratura giudaica extrabiblica, contemporanea o anteriore di qualche secolo all'era cristiana. Possiamo riassumere il contenuto di questi documenti nei seguenti punti:

a - *I Libri del Vecchio Testamento* contengono due serie di testi nei quali Javè è presentato:

— nell'esercizio del suo dominio regale e questo a doppio titolo: *come creatore*³ del cielo e della terra,⁴ a cui tutti gli esseri sono sottoposti, dominio regale che durerà in eterno;⁵ *come Re di Israele*, che si è scelto come suo, questo popolo per un libero atto

¹ Mt. 3, 1-2.

² J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Marco*. Brescia, 1961, p. 44.

³ Es. 15, 18; Gerem. 10, 10-16.

⁴ Salm. 28, 10.

⁵ Salm. 144, 10-13.

di amore,⁶ intervenuto con una provvidenza particolare nella storia dei Patriarchi, nella liberazione dalla schiavitù di Egitto, nell'alleanza del Sinai e specialmente nella conquista della terra di Canaan. Quando, più tardi gli Israeliti chiederanno un re,⁷ egli sarà considerato come un « rappresentante » di Javè, come suo « vicario », da deporsi dal suo ufficio se è infedele al suo mandato.

— Altri testi, contemporanei oppure posteriori all'esilio, annunziano un « regno futuro di Javè »: nelle tribolazioni, nelle umiliazioni a cui è sottoposto Israele in questo tempo, i profeti parlano di questo futuro intervento di Javè in favore del suo popolo, presentandolo sotto una doppia caratteristica: di condanna per i nemici e di salvezza per Israele. Questo doppio aspetto, giudiziario e salvifico, dell'avvento di Dio, è molto importante per comprendere le affermazioni di Gesù riguardo al Regno. Da notare poi che questo intervento futuro di Dio è destinato a farlo riconoscere da « tutti » come re: se come creatore egli è sovrano di tutto l'universo, in pratica è riconosciuto come tale solo da Israele. Anche i pagani quindi faranno parte del futuro regno, dopo aver riconosciuto Javè come l'unico Dio: le genti accorreranno a Sion,⁸ faro di luce che rischiarerà tutta la terra.⁹ La realizzazione di tale dominio universale di Dio avverrà alla fine dei tempi per opera esclusivamente di Javè; non sarà un regno ultraterreno ma realizzato nel tempo, da stabilirsi cioè in questo mondo, tanto più che l'idea di una felicità di cui avrebbero goduto i giusti presso Dio dopo la morte, divenne comune in Israele solo in epoca molto tarda.

b - *Nella letteratura giudaica extra-biblica* vengono ripresi i concetti espressi nei libri santi ma deformati dalla fantasia popolare ed abbelliti con racconti leggendari. Così i beni futuri spirituali, descritti dai profeti con immagini materiali sono intesi in un senso prevalentemente temporale, si identifica cioè l'immagine con la realtà in essa racchiusa. La liberazione dal peccato diviene principalmente, sebbene non esclusivamente, liberazione dai nemici politici e quindi ristabilimento dell'indipendenza nazionale, sottomissione ad Israele dei popoli pagani, inizio di una prosperità e felicità mai conosciute nel passato.¹⁰

Tutto questo si sarebbe realizzato per opera di Javè, lui solo sarebbe stato l'autore di questo rinnovamento. Era questa l'aspettativa messianica più diffusa nel popolo agli inizi dell'era cristiana, aspettativa che equivaleva in pratica al ristabilimento del regno di David. Da molti testi del Vangelo appare che quest'aspettativa era condivisa anche dai discepoli di Gesù e questo spiega il suo atteggiamento prudente quando si tratta di manifestare la sua dignità messianica.

⁶ Deut. 7, 6-7.

⁷ 2 Sam. 8, 4-9; 12, 6-12.

⁸ Is. 24, 23.

⁹ Is. 2, 2-3.

¹⁰ SIMON-DORADO, *Praelectiones Biblicae* - Novum Test. Torino, 1947, p. 223.

Accanto a quest'aspettativa popolare, ne troviamo un'altra ma limitata solo ad alcuni ambienti: il « giorno di Javè » cioè l'intervento di Dio avrebbe avuto come effetto la distruzione del « secolo presente malvagio » perché sottoposto a Satana e ai demoni e l'inaugurazione del « secolo futuro » del quale avrebbero fatto parte solo i buoni: è l'aspettativa trascendente nella quale « la speranza nazionale di Israele è sacrificata ».¹¹ Tale giudizio di Dio sarebbe stato preceduto dalla resurrezione, perché potesse essere esercitato anche verso i morti.

Presso i rabbini viene fatto un tentativo di sintetizzare ambedue le tendenze: l'aspettativa messianica popolare (benessere materiale, libertà, felicità) avrebbe preceduto il regno di Dio « trascendente » cioè ultraterreno di cui parla la letteratura apocalittica.¹² Riguardo poi alla località in cui vivranno i giusti dopo il giudizio di Dio, si notano due tendenze: per alcuni è la stessa Palestina completamente trasformata come un nuovo Eden (quindi, in qualche modo, terrestre), per altri il cielo dove i giusti godranno di una felicità eterna.

Dai testi sia del Vecchio Testamento che della letteratura extrabiblica risulta che il regno di Dio ha due aspetti: dinamico e statico. Sotto il primo, si tratta di un intervento libero e gratuito di Dio nella storia umana, meglio, nella volontà dei singoli per farsi riconoscere come unico Dio e imporre la sua legge. Di fronte a quest'intervento abbiamo due atteggiamenti dell'uomo: o egli rifiuta il riconoscimento, la sottomissione e allora è sottoposto alla condanna; oppure vi aderisce completamente e allora abbiamo la « salvezza ». A questo aspetto dinamico di salvezza, segue anche un effetto « statico », perché se il « Regno » è soprattutto un'azione, una forza gratuita di Dio, « ...questa stessa azione ha come effetto l'inaugurazione di un Regno (= reame, società) nel quale Dio è riconosciuto come tale ».¹³

Testi sul regno di Dio nei sinottici

Il P. J. Bonsirven, e, in dipendenza da lui, molti altri autori, raccoglie in tre gruppi i testi relativi al Regno di Dio:

1) Gesù afferma il Regno di Dio come presente nella sua persona e nella sua opera; 2) o ne annunzia la realizzazione prima che scompaia la sua generazione; 3) oppure lo presenta come un fatto che si realizzerà nel futuro, in un tempo conosciuto solo dal Padre.

¹¹ J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Marco*, p. 47.

¹² *Ibid.* p. 147; SIMON-DORADO, op. c., p. 223; F. A. SULLIVAN, *Quaestiones de Ecclesia*, p. 39-44; L. MORANDI, *I Vangeli*, Torino, 1959, pp. 42-47.

¹³ A. FEUILLET, *Introduction...* tome II, Tournai, 1959, p. 775.

Di fronte a queste tre affermazioni di Gesù noi troviamo varie spiegazioni le quali convergono nell'asserire che Gesù non ha avuto alcuna intenzione di fondare una chiesa che continuasse nel tempo la sua opera.

1) I protestanti liberali: il regno di Dio è esclusivamente interiore ed immanente all'uomo, è un regno di perfezione morale. In questa tendenza viene messo in rilievo il carattere dinamico del regno di Dio, ma si trascura tutto ciò che Gesù dice sul carattere sociale e visibile del regno e sul suo aspetto escatologico.

2) La scuola dell'Escatologia conseguente: Gesù pensava che fosse imminente la venuta del Regno di Dio, mediante la distruzione di tutto il mondo. Secondo alcuni autori, Gesù credeva che ciò sarebbe accaduto già durante la sua vita (J. Weiss) oppure dopo la sua morte, dalla quale sarebbe risorto per inaugurare il regno escatologico (A. Schweitzer); altri invece, distinguendo fra Gesù e il Figlio dell'Uomo, riducono l'attività di Gesù alla sola predicazione dell'imminente fine del mondo e dell'inaugurazione del Regno di Dio da parte del Figlio dell'Uomo. Solo più tardi la Chiesa avrebbe identificato Gesù con il Figlio dell'Uomo (R. Bultmann).

3) Gesù si aspettava un intervallo di tempo fra la sua morte e la parusia, ma questo periodo sarebbe stato di breve durata, non avrebbe oltrepassato la sua generazione. Impossibile quindi che abbia pensato di fondare una chiesa per quei pochi anni che sarebbero intercorsi fra la sua morte e la fine del mondo (W. G. Kümmel).

4) Infine come reazione all'escatologia conseguente, l'escatologia realizzata ritiene che nella persona e nell'attività di Gesù l'« *aion* » futuro è divenuto realtà nell'« *aion* » presente cioè il regno di Dio è già oggetto di esperienza. In questa sentenza si tralasciano tutti quei testi nei quali si annunzia la futura, perfetta realizzazione del regno nella parusia del Signore.

Come vediamo, tutte queste posizioni hanno il merito di mettere in rilievo qualche aspetto particolare del Regno di Dio ed il difetto di trascurarne altri non meno evidenti ed importanti.

Per conciliare fra loro i tre gruppi di affermazioni riguardanti il Regno, di cui sopra, è necessario considerarli alla luce di ciò che insegna il Vecchio Testamento sul dominio regale di Javè e sugli interventi di condanna e di salvezza cioè sul giudizio che Egli eserciterà verso gli uomini per far riconoscere quella regalità che gli compete come Creatore e Signore dell'universo. Ogni intervento di Dio infatti ha lo scopo di iniziare un nuovo stadio del suo Regno cioè una società dove sia riconosciuta la sua sovranità e per mezzo di tale sottomissione gli uomini partecipino dei benefici divini.

Riguardo alle tre serie di testi che parlano del Regno di Dio, gli autori cercano di determinare quale sia in concreto l'aspetto di giudizio e di salvezza dell'avvento di Dio annunziato in ciascuno.

1) Il Regno di Dio presente nella persona e nell'attività di Cristo.

L'aspetto di salvezza consiste nella liberazione degli ossessi, nella guarigione dalle malattie, nelle resurrezioni di morti, nell'annuncio della buona novella ai poveri.

L'aspetto giudiziario o di condanna appare dalla lotta contro Satana il cui regno comincia ad essere distrutto,¹⁴ e dalle parole di riprovazione contro coloro che non vogliono riconoscere in Gesù l'inviato di Dio.

2) L'avvento del Regno di Dio durante l'attuale generazione: è la venuta « in potenza » di cui parlano i sinottici.¹⁵

L'aspetto giudiziario o di condanna appare dalla predizione della distruzione di Gerusalemme e della riprovazione di Israele che non ha voluto riconoscere in Gesù il Messia annunciato dai profeti.

L'aspetto di salvezza: l'effusione dello Spirito Santo nella Pentecoste e la mirabile espansione della Chiesa fra i gentili.

3) L'avvento del Regno di Dio in un futuro conosciuto solo dal Padre.

L'aspetto di salvezza: l'introduzione nella vita eterna di coloro che nel giudizio finale saranno annoverati fra gli eletti.

L'aspetto di giudizio: verso i reprobati con la separazione definitiva da Dio e la condanna al « fuoco eterno preparato per il demonio e i suoi angeli ». ¹⁶

¹⁴ Mt. 12, 28.

¹⁵ Mc. 9, 10; cfr. Mt. 16, 28; Lc. 9, 27.

¹⁶ Mt. 25, 41. Quanto abbiamo riferito in breve è esposto ampiamente da F. A. SULLIVAN, *Op. c.*, p. 35-37 con scelta bibliografia sull'argomento. Questa spiegazione non è ammessa da R. Schnackenburg, in dipendenza dalla sua concezione *dinamica di storia della salvezza*: « in Cristo e nella sua attività è presente la sovranità divina con le sue forze salvifiche, la sua prossima manifestazione completa è sicura, ma questa rimane un bene sperato e tutto quanto nel presente succede nell'ambito della salvezza, è soltanto presentimento e inizio, segno e anticipazione di ciò che accadrà ». Egli nega che si possa parlare di un Regno di Dio già presente; questo regno apparirà solo nel futuro, nella Parusia del Figlio dell'Uomo, per un intervento immediato ed esclusivo di Dio e in un tempo conosciuto solo da Lui. Perciò la Chiesa, la comunità di salvezza costituita da Gesù, non può essere considerata come Regno di Dio, « la sovranità di Dio infatti non è un'istituzione o un'organizzazione terrena »; la comunità fondata da Gesù è solo il luogo dove agiscono le forze del regno di Dio... » il luogo ove, normalmente si raccolgono e vengono preparati coloro che attendono il regno di Dio ». (Cfr. in J. BAUER, *Dizionario di Teologia Biblica*, pp. 1169-1170 — edizione italiana a cura di L. Ballarini — Morcelliana, Brescia 1965).

Ancora più esplicito è l'autore nella sua opera *Gottes Herrschaft und Reich* (tradotta in francese da R. Marlé con il titolo *Règne et Royaume de Dieu* — éditions de l'Orante, Paris 1965; cfr. specialmente il cap. III: *La venue du Royaume sous sa forme achevée*, pp. 134-180). Esaminando alcuni testi nei quali sembra indicata « la data » dell'« avvento del regno di Dio (Mt. 10, 23 e specialmente Mc. 9, 1ss: » vi sono alcuni tra i qui presenti che non gusteranno la morte prima di aver visto il regno di Dio venuto con

Possiamo inoltre rilevare che nei sinottici, alla proposizione verbale « Dio regna, regnerà » del Vecchio Testamento, viene sostituita la frase « regno di Dio » o « regno dei cieli ». Quest'ultima è la formula preferita da S. Matteo e sembra che sia quella usata da Gesù, data la tendenza del tardo giudaismo a sostituire il nome di Dio con un altro nome o con una perifrasi, di cui abbiamo molti esempi nei sinottici.¹⁷ Questa espressione « regno dei cieli » indica molto bene il carattere soprannaturale del regno, la sua gratuità, il suo scopo: esso si stabilisce sulla terra in virtù di un intervento libero e gratuito di Dio ed è destinato a preparare coloro che ne fanno parte, a quel regno perfetto e definitivo che verrà alla fine dei tempi. Mentre Gesù ha annunziato con sufficiente chiarezza l'avvento del regno di Dio di cui sarebbero stati spettatori molti suoi contemporanei, si è sempre rifiutato di determinare il tempo del suo avvento finale.

potenza, « cfr. Mt. 16, 28 e Lc. 9, 28-36; cfr. anche Mc. 13, 30: « in verità vi dico: non passerà questa generazione prima che tutto questo sia avvenuto » in parallelismo con Lc. 21, 25-36 e Mt. 23, 36; 24, 34 dove però il *logion* è messo alla fine del discorso escatologico e quindi sembra includere anche la Parusia) l'autore scrive: « Si appréciee que demeure jusqu'à nos jours l'interprétation des textes difficiles par référence à la destruction de Jérusalem, à la résurrection du Christ, à la Pentecôte, à la puissante extension de l'Église ancienne, on ne trouve cependant rien dans les évangiles qui insinue que Jésus ait enseigné un tel avènement par étapes de la Basileia, ni qu'en parlant de cet avènement ou de celui du Fils de l'homme, il ait jamais entendu évoquer autre chose que la fin des temps » (p. 171). L'autore, contro i teologi protestanti i quali ammettono che Gesù si sia ingannato ma che si tratta di « un errore senza importanza », dato che ciò che veramente gli sta a cuore, non è l'indicazione del tempo ma la certezza della venuta del regno di Dio, fa giustamente notare che la chiesa primitiva la quale ha conservato ed usato questi « detti » così difficili, mai è ricorsa ad una tale spiegazione. (cfr. p. 178, n. 86 e p. 180 n. 87 contro W. G. Kümmel). R. Schnackenburg, ben consapevole di non dare una spiegazione esauriente dei testi in questione, ricorre: 1) all'uso da parte di Gesù del linguaggio profetico-escatologico, per annunziare il futuro avvento glorioso del regno di Dio: vediamo quanto spesso i profeti presentano il « giorno del Signore » come « prossimo », e con quanta facilità essi passano dall'annunzio di castighi temporali, al grande Giudizio finale (o. c., p. 169), 2) alla nozione di « tempo » nel linguaggio biblico, ben diversa da quella di noi occidentali che concepiamo il « tempo » come una linea continua divisa in sezioni (spazi) misurabili; la Bibbia invece lo concepisce come un tutt'uno; più che domandarsi ciò che accade nel tempo, essa ricerca ciò che qualifica, che « riempie » il tempo; ora con la venuta di Gesù ha avuto inizio in modo definitivo l'ultimo tempo, la realtà salvifica portata da Gesù nel mondo agisce nell'interno di quest'« eone », è offerta a tutti gli uomini e quindi per ogni « generazione » che si succede in quest'alba del « giorno del Signore » vale la chiamata urgente alla conversione e alla fede (p. 179); 3) ma la difficoltà maggiore per una spiegazione certa di questi « detti » proviene dal fatto che non sappiamo in quali circostanze siano stati pronunziati da Gesù né quale sia il loro contesto cioè in quali altre parole, originariamente, erano inseriti (o. c., specialmente p. p. 164-180). —

¹⁷ Mt. 26, 64; Mc. 14, 62; Lc. 22, 70; molte volte la forma passiva del verbo fa le veci del nome di Dio, cfr. Mt. 5, 6 « saranno saziati », v. 4 « saranno consolati », v. 9 « saranno chiamati », ecc.

Di questi tre aspetti o, come li chiama il P. J. Bonsirven, « tempi » del regno di Dio, noi ci limiteremo solo al primo: il regno di Dio presente nella persona e nell'opera di Gesù. Nell'ambito poi dell'attività di Cristo, considereremo solo quell'aspetto che è in relazione con la preparazione della Chiesa. Ora se « tutta l'azione salvifica di Cristo tende alla fondazione della Chiesa », ¹⁸ noi però possiamo distinguere tre tappe di maggior rilievo in questa preparazione:

I - La scelta dei Dodici Apostoli. II - La promessa fatta a Pietro. III - La Cena Eucaristica.

I - LA SCELTA DEI DODICI APOSTOLI E IL SUO SIGNIFICATO

A - La scelta

Nel Vangelo si parla spesso dei discepoli di Gesù. Che un Maestro avesse dei discepoli, era un uso molto comune ai tempi del N. Testamento: i più celebri dottori della Legge erano seguiti da numerosi scolari e ogni Scriba considerava come sante le parole del detto « aggregatevi numerosi discepoli »; nei Vangeli si parla anche dei discepoli di Giovanni Battista. Il numero di coloro che seguirono Gesù subì delle oscillazioni nel corso del ministero pubblico; Luca ¹⁹ parla di una grande folla di discepoli e, nello stesso testo « di una moltitudine di gente »; ²⁰ da essi ne scelse 72 (o 70) per inviarli a predicare e, in modo tutto speciale, ne « costituì dodici perché stessero sempre con lui ». ²¹ Luca mette in rilievo particolare l'importanza che Gesù annetteva a tale scelta, quando presenta il Signore che trascorre tutta la notte in preghiera la vigilia dell'elezione. Il modo con cui fu fatta la chiamata è raccontato sia da Luca ²² che da Marco. ²³ Seguiamo il racconto di Marco:

— Vocazione: « chiamò a sé quelli che egli voleva ed essi andarono a lui » (v. 13). Gli autori notano la differenza che corre su questo punto fra i discepoli di Gesù e quelli dei rabbini: i primi si mettevano spontaneamente alla sequela di un Maestro, i secondi invece sono « chiamati », « scelti » da Gesù stesso.

¹⁸ A. FEUILLET, *Op. c.*, (nota 13), p. 801.

¹⁹ Lc. 6, 17.

²⁰ Lc. 10, 1.

²¹ Mc. 3, 13.

²² Lc. 6, 12-27.

²³ Mc. 3, 13-19. E' nota la difficoltà che offre il racconto di Giovanni (1, 35-51) sulla vocazione dei primi discepoli, confrontato con quello dei Sinottici (Mt. 4, 18-22; Mc. 1, 16-20; Lc. 5, 1-11): non solo differiscono per le circostanze di luogo e di tempo, ma dai Sinottici sembra, a prima vista, che Gesù non abbia avuto discepoli prima di iniziare il ministero in Galilea. Mentre gli autori di corrente razionalista pensano che sia impossibile conciliare fra loro

— « E ne costituì Dodici »: il numero, espressamente voluto da Gesù, è certamente in relazione con i dodici Patriarchi e le dodici tribù d'Israele: con questa elezione Egli ha di mira la fondazione del nuovo popolo di Dio.

— « Perché stessero con lui »: ci si è chiesto se « la sequela di Gesù », si identifichi con la sua « imitazione ». Ora il primo termine, almeno in origine, doveva avere un senso più ristretto: seguire Gesù consisteva nell'accogliere « le stesse condizioni di vita del Maestro e partecipare al suo medesimo destino ». ²⁴ Perciò « porsi alla sequela di Gesù significava essere strappati fuori da ogni esistenza assicurata, rinunciare al pane quotidiano sicuro, distaccarsi dalle persone più amate e più vicine, rinunciare ad ogni sicurezza e comodità familiare per partecipare alle condizioni di vita e al destino di Gesù, ossia, alla vita di un randagio senza patria e senza beni ». ²⁵ Come vediamo, più che atti ascetici, erano condizioni concrete di vita che Gesù richiedeva non da tutti i suoi seguaci ma da coloro che egli sceglieva quali araldi del Regno e specialmente dai Dodici. Questo genere di vita supponeva la presenza fisica di Gesù in mezzo ai suoi; siccome però tali richieste avevano valore anche per il futuro, la chiesa primitiva intese la sequela di Gesù « in un senso più ampio e generale » ²⁶ cioè si mise in rilievo il contenuto etico-morale delle richieste di Gesù ai suoi, su quello di comunanza di vita fisica e la sequela divenne « imitazione » di Gesù.

i due racconti, gli esegeti cattolici e molti non cattolici ritengono possibile tale accordo se si ammette: 1) che i Sinottici riferiscono la chiamata definitiva che ebbe luogo dopo l'arresto del Precursore; 2) che la prontezza con la quale le due coppie di fratelli, Pietro-Andrea, Giovanni-Giacomo, accolgono l'invito di Gesù, suppone che essi, già conoscessero Cristo; 3) che prima della chiamata definitiva gli Apostoli tornarono ad esercitare l'attività di pescatori. Cfr A. WIKENHAUSER, *L'Evangelo secondo Giovanni*, Brescia, 1962, p. 102-103. Anche riguardo al cambiamento del nome di Simone in Pietro, che, secondo Giovanni, avvenne al primo incontro (1, 42), si può conciliare bene con Mc. 3, 16, perché « il verbo al futuro sembra insinuare che il cambiamento definitivo avrà luogo più tardi » (cfr. A. WIKENHAUSER, op. c., p. 99) oppure si può sempre distinguere fra imposizione privata e pubblica o ufficiale. Sulla relazione fra Giovanni e i Sinottici, cfr. A. WIKENHAUSER, op. c., p. 40-45; L. MORALDI, *I Vangeli*, p. 305-311. Oggi tende a prevalere la sentenza dell'indipendenza di Giovanni dagli scritti sinottici; egli però conosce « la tradizione sinottica » che suppone nota ai suoi lettori e della quale, occasionalmente, dà un'effettiva interpretazione. Ma non mancano autori (Boismard e Benoit) che seguono una via di mezzo: « se da una parte l'indipendenza di Giovanni dai Sinottici è innegabile, è però altrettanto difficile negare che Giovanni abbia conosciuto, in qualche modo utilizzato e occasionalmente corretto i Sinottici; inoltre non mancano solidi argomenti per sostenere, al contrario, che talora, particolarmente Luca, siano i Sinottici a dipendere da Giovanni ». M. LACONI: *La critica letteraria applicata al quarto Vangelo*, in: *S. Giovanni, Atti della XVII Settimana Biblica*, p. p. 102-104 - Paideia, Brescia, 1964.

²⁴ R. SCHNACKENBURG, *Messaggio Morale del N. Test.* Alba, 1959, p. 30.

²⁵ J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Luca*. Brescia, 1961, p. 224.

²⁶ R. SCHNACKENBURG, op. c., p. 93.

Per questa ragione è molto difficile oggi determinare quali, fra le richieste di Gesù,²⁷ siano indirizzate a tutto il popolo e quali invece riguardino i discepoli propriamente detti, ma possiamo essere certi che in quest'ultimo caso, Gesù ha presenti in modo speciale i Dodici, tanto più che verso la fine del ministero pubblico, il numero dei seguaci di Cristo si ridusse « sostanzialmente forse ai soli Dodici ».²⁸

Questa vita in comune con il Maestro era destinata a farli partecipi della sua dottrina e quindi ministri del Regno di Dio.²⁹ Altro scopo di quella speciale vocazione è quello di « mandarli a predicare e perché avessero la potestà di scacciare i demoni ». Gli autori notano il parallelismo fra la missione assegnata ai Dodici e la missione che Gesù assegna a se stesso :³⁰

« Andiamo altrove, nei villaggi vicini affinché predichi anche là, perché per questo io sono uscito dal Padre. E se ne andò predicando nelle loro sinagoghe, cacciando pure i demoni ». Vediamo che Gesù li fa partecipi della sua missione messianica: il potere di scacciare i demoni indica la presenza del Regno di Dio nel mondo.³¹

Nel testo di Marco abbiamo il verbo « ἀποστέλλω » da cui deriva il nome « ἀπόστολος ». Questa parola così frequente nel N. Testamento (79 volte), ricorre solo una volta nella versione dei LXX³² e mai nella letteratura giudaica della diaspora. Sembra quindi che il termine greco sia stato usato per tradurre il termine aramaico « *saliah* » che significa: « inviato », « procuratore », cioè una persona che agisce in nome di un altro. Il termine in sé non ha un significato religioso: uno poteva agire in nome del mittente per qualsiasi scopo gli fosse stato assegnato: era proprio questo scopo che qualificava la natura della missione. La parola « ἀπόστολος » intesa sempre in senso religioso nel N. Testamento, esprime la stessa idea di « *saliah* »: inviati che agiscono in nome di un altro; ma il termine, specialmente se riferito ai Dodici, supera la figura dello « *saliah* » del tardo giudaismo, perché profeti e missionari (presso i rabbini) « parlano sì di Dio e anche in suo nome, ma non lo rappresentano, perché più che agire essi parlano, mentre invece lo « *saliah* » è uno che rappresenta un altro nell'azione ». ³³ Questa limitazione del concetto di « *saliah* », termine che pur si prestava molto bene ad indicare la missione del profeta, è dovuta a particolari preoccupazioni teologiche dei rabbini.³⁴ L'« ἀπόστολος »,

²⁷ Cfr. Mt. 16, 24; Lc. 9, 23 = portare la Croce.

²⁸ R. SCHNACKENBURG, op. cit., p. 31.

²⁹ Mc. 8, 27. 31; 9, 28. 30. 33; 10, 32.

³⁰ Mc. 1, 38-39.

³¹ Mt. 12, 28; Lc. 11, 20.

³² 1 Reg. 14, 6, secondo il cod. A.

³³ G. KITTEL, (Th. W. N. Th.) *Grande Lessico del N. Test.*, vol. 10, fasc. IV, sub voce « ἀποστέλλω » (R. H. RENGSTORF), col. 1124-1125 - Paideia, Brescia 1963 (trad. dal tedesco).

³⁴ R. H. RENGSTORF, Op. c., col. 1123-1124.

del N. Test. non solo parla in nome di Gesù, ma specialmente lo rappresenta. Così nella missione temporanea raccontata dai sinottici: ³⁵ dà loro il potere di scacciare i demoni, di sanare gli infermi, cioè di compiere le opere con le quali Gesù mostrava di essere l'inviato di Dio. Quindi respingere gli « inviati » di Cristo, equivale a respingere Gesù stesso. ³⁶ Più tardi, oltre alla missione di predicare il Vangelo, conferita in modo stabile, verrà aggiunta anche quella di essere testimone della resurrezione, però la nozione fondamentale di « ἀπόστολος » è sempre quella di « persona scelta da Gesù per agire in suo nome, come suo rappresentante »: infatti non tutti coloro che furono testimoni della resurrezione divennero apostoli.

Ai soli Dodici come appare da Matteo ³⁷ promette di delegare la pienezza della sua potestà: « In verità vi dico: quanto legherete sulla terra sarà legato nel cielo e quanto scioglierete sulla terra sarà sciolto nel cielo ». Tale potere non si limita alla sola scomunica (come nei vv. 15-17), perché la frase « legare, sciogliere », presso i rabbini significa « proibire, permettere » e nel testo l'ampiezza di tale potestà è determinata dal termine « qualsiasi cosa », perciò il potere che sarà conferito ha per oggetto qualsiasi caso che abbia relazione con l'edificazione del Regno di Dio. E' chiaro dunque che l'autorità che riceveranno gli Apostoli, non si fonda sulle loro qualità naturali, quali la conoscenza più o meno perfetta della Legge e l'abilità nell'applicarla ai casi concreti, ma nella potestà che verrà loro conferita da Cristo, legato divino: le loro decisioni perciò saranno ratificate da Dio (in cielo) cioè vincoleranno la coscienza. Trattandosi poi di potestà delegata, essa deve essere usata secondo le intenzioni del delegante, altrimenti sarebbe come venir meno al proprio ufficio.

Si discute fra gli autori su chi abbia conferito ai Dodici il nome di « ἀποστολοι ». Alcuni, basandosi su Luca ³⁸ lo fanno risalire a Gesù stesso. Altri pensano che se Gesù è stato l'autore di questo titolo, i discepoli erano chiamati con tale nome solo quando svolgevano una missione in suo nome, come suoi rappresentanti. Altri infine ritengono che l'appellativo sia dovuto alla comunità primitiva. ³⁹

³⁵ Mt. 10, 5; Mc. 6, 7; Lc. 9, 1 ss.

³⁶ Mt. 10, 14-15. 40; Lc. 10, 16.

³⁷ Mt. 18, 18. Alcuni negano che le parole siano rivolte ai Dodici, perché nei vv. 15-17 si parla di chiesa: « dillo alla chiesa »; ma il passaggio dalla 2ª pers. singolare nei verset. 15-17 (« sit tibi ») alla 2ª plurale (« vobis »), fa vedere che il contesto è artificiale; inoltre nella sinagoga le scomuniche venivano date non da « tutti », ma dal Sinedrio o dai rabbini; vediamo poi che al cap. 16, 19, questa potestà è data al « solo » Pietro. Cfr. F. SULLIVAN, *Op. c.*, (nota 12), p. 90-91.

³⁸ Lc. 6, 13.

³⁹ A. FEUILLET, *Op. c.*, (nota 13), p. 802.

B - Il significato della scelta

Abbiamo veduto che nell'intenzione di Gesù, la scelta dei Dodici è in relazione con le dodici tribù di Israele. Ma si chiedono gli autori, se in questo « gruppo » scelto sia possibile scorgere anche la realizzazione, almeno iniziale, della dottrina del « resto di Israele » che ricorre così frequentemente nel Vecchio Testamento, specialmente nei libri profetici. Se parliamo del « gruppo dei Dodici » è solo perché, come ritengono comunemente gli autori, verso la fine della vita terrena di Gesù, i suoi seguaci si ridussero praticamente a questo « piccolo gregge » che egli aveva raccolto intorno a sé per mezzo di una speciale vocazione. Possiamo quindi allargare la questione e domandarci se tale realizzazione del « resto di Israele » si verifichi anche in coloro che, oltre al gruppo degli Apostoli, aprirono il loro cuore, prima del venerdì santo, alla venuta del Regno, per lo meno finché rimasero fedeli a Gesù cioè riconobbero in lui l'inviato di Dio.

Altra questione, che, nonostante il parere di alcuni, ci sembra indipendente dalla risposta affermativa o negativa data alla domanda precedente, è se questi seguaci di Gesù, qualunque sia stato il loro numero nel corso del ministero pubblico, si possano considerare come il « nocciolo, il nucleo » del futuro popolo di Dio cioè della Chiesa cosicché questa sia esistita, almeno in embrione, già prima della morte di Gesù.

Ambedue le questioni sono state trattate recentemente e risolte in modo negativo da A. Vögtle, in un articolo dal titolo suggestivo: *Il singolo e la comunità*.⁴⁰ La nostra posizione in parte coincide e in parte differisce da quella dell'autore ricordato; pensiamo che nel gruppo dei seguaci di Gesù e specialmente nei Dodici, si realizza il « resto di Israele », sebbene essi non siano il nucleo del nuovo popolo di Dio cioè della Chiesa: questa avrà origine con l'effusione del sangue di Gesù, sangue con cui verrà sancito il nuovo patto fra Dio e gli uomini.

Condividiamo pienamente quanto dice Vögtle contro l'interpretazione collettiva del titolo « Figlio dell'Uomo », fatto proprio, tante volte, da Gesù, questione che tratteremo in seguito. Ci limitiamo solo al problema « se Gesù abbia fatto suo il pensiero » del resto « indipendentemente dai testi riguardanti il Figlio dell'uomo » (p. 109). E' proprio a questa questione che ci sembra di dover rispondere affermativamente, contro quanto sostiene l'autore.⁴¹ Prima di esporre gli argomenti di Vögtle con i rilievi che ci sembrano opportuni, vogliamo riassumere in pochi tratti la dottrina del « re-

⁴⁰ A. VÖGTLE, *Il Singolo e la Comunità*, in *Sentire Ecclesiam*, vol. I, Roma 1964 (trad. dal tedesco), pp. 83-150.

⁴¹ Anche R. SCHNACKENBURG riconosce che « Nous retrouvons bien ainsi, il est vrai, l'idée de « reste », mais dans les perspectives très différentes de celles des groupes des sectaires du Judaïsme d'alors ».

sto di Israele ». Gli autori distinguono, generalmente, tre tipi di « resto »: *a*) il « *resto storico* » cioè coloro che, nell'ambito di tutta l'umanità⁴² o del popolo eletto,⁴³ sopravvivono ad una pubblica calamità (particolarmente, nelle invasioni assire o caldee): questo « resto » non include necessariamente la nota della « santità » (cioè la sua sopravvivenza non è in relazione con la sua « giustizia »); *b*) il « *resto escatologico* » cioè la comunità negli ultimi tempi riceverà il beneficio della salvezza;⁴⁴ *c*) il « *resto fedele* »: gruppo scelto in seno al popolo eletto, depositario ed erede delle promesse di Dio; questa nozione di « resto » comincia ad apparire dal tempo dell'esilio. In seno a questa frazione « fedele » emerge una figura individuale: è il « servo di Javè » che per mezzo della sua morte⁴⁵ sarà causa di salvezza per Israele⁴⁶ e per le genti.⁴⁷

Ed ecco, in sintesi, quali sono gli argomenti di Vögtle per provare che nei seguaci di Gesù e particolarmente nei Dodici non si verifica la « nozione » del « resto di Israele ». Il problema che l'autore si propone di risolvere è il seguente: « A chi, prima del venerdì santo, Gesù ha indirizzato la parola concernente l'opera pubblica? Quale posto aveva il pensiero della comunità nella fase della rivelazione che si chiudeva col venerdì santo? » (p. 89). A queste domande il Vögtle risponde:

a) Gesù è stato inviato alle pecorelle perdute della casa di Israele (Mt. 15, 24). Israele deve essere inteso nel senso pieno della parola: il popolo di Dio, il popolo eletto, primo legittimo erede delle promesse fatte ad Abramo.⁴⁸

b) Ma Gesù vede Israele anche sotto un aspetto negativo: Israele quale gregge disperso, senza pastore.

c) Gesù conosce quindi un solo Israele, l'Israele concreto al quale egli, come pastore dell'ultimo tempo, deve portare la salvezza: questo Israele deve diventare popolo di Dio (p. 113).

d) La comunità escatologica della salvezza, comprenderà anche i pagani (Mt. 8, 11) ma la predizione di quest'inserimento dei pagani nel popolo di Dio, resta sulla linea della predicazione degli antichi profeti: non viene predetta la reiezione di Israele; l'annuncio della partecipazione dei pagani al banchetto escatologico fatta in Mt. 8, 11, « è una delle più terribili parole di minaccia e di castigo » (quindi non profezia) pronunziate da Gesù per mettere in luce il carattere gratuito della salvezza la quale non è legata a privilegi di razza e di religione e la tremenda conseguenza per Israele del rifiuto di farne parte.

⁴² Gen. 6, 5. 17.

⁴³ Israele nel deserto: Es. 32, 28; Num. 21, 6; 25, 9.

⁴⁴ Ger. 23, 3; 31, 7; Is. 10, 22; 28, 5; Mich. 5, 6.

⁴⁵ Is. 52, 13-53, 12.

⁴⁶ Is. 49, 5.

⁴⁷ Is. 49, 6. Cfr. X. L. DUFOUR, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, col. 908-910. Les Editions du Cerf - Paris 1962.

⁴⁸ Gen. 17, 13; 18, 18.

e) Gesù con la sua attività e quella dei discepoli da lui scelti, si rivolge ad Israele ed a lui solo; Gesù vuole guadagnare tutto Israele, non solo un « resto », come comunità escatologica della salvezza.

f) « La cerchia dei discepoli, ristretta o no al numero dei Dodici, è uno strumento missionario di Gesù che lotta per il suo popolo... essi annunziano l'istanza elevata e sostenuta da Gesù di guadagnare tutto Israele » (p. 123).

g) Questa volontà di Gesù di guadagnare non un « resto » ma tutto Israele, si mostra infine nella rinuncia, quanto mai significativa « a organizzare esteriormente gli Israeliti disposti a convertirsi alla nuova società degli eredi della salvezza » (p. 124). Se Gesù accoglie intorno a sé, in una maniera del tutto nuova, un gruppo di persone che lo seguono a titolo personale, non dice però che l'appartenere a questo circolo sia condizione di salvezza, né prescrive a questo circolo un regolamento di vita che avrebbe potuto assomigliarlo ai membri della setta dei Farisei o dei Qumranici.

h) Proprio per questo motivo, egli, negli ambienti ufficiali giudaici non parla, sia in rapporto alla sua opera presente come pure in vista del futuro, « né della istituzione di un patto, né di una alleanza di grazia, né di un patto « nuovo », né della erezione già progettata di una sua comunità o di qualche cosa di simile... Ciò avrebbe servito solo a fuorviare i suoi contemporanei i quali avrebbero pensato ad un rinnovamento del vecchio patto essenzialmente ancorato alla legge mosaica... Gesù avrebbe posto in dubbio o anche oscurato l'istanza attestante la validità del suo messaggio per tutto Israele, senza distinzione alcuna... un ordinamento organico di quelli che attendevano la salvezza, avrebbe necessariamente significato una divisione ed una segregazione esterna da un Israele incredulo o non ancora credente » (p. 128, 141). Viene imposta la « metánoia » nel senso inteso da Gesù: porsi cioè senza dilazione nel suo regno, acconsentire alla volontà assoluta, salvifica di Dio che ora, per la prima volta, si è manifestata nell'opera e nelle parole di Gesù (p. 143).

i) La parola « patto » o « patto nuovo » da fondarsi con la sua morte è solo pronunciata nella cerchia dei Dodici e verso la fine della sua vita.

j) Il testo di Marco 10, 45 (= il Figliuolo dell'Uomo è venuto... per dare la sua anima in redenzione per la comunità), si « applica solo alla cerchia dei discepoli » (nel senso che le parole sono pronunziate in loro presenza). L'unico posto nel quale l'espressione « ecclesia » indica tutta la comunità degli eredi della salvezza, lo troviamo in Mt. 16, 18 ss. Ma, come vedremo, secondo Vögtle, il contesto di Matteo non è quello originario, Gesù avrebbe pronunziato quelle parole dopo la resurrezione. Ma anche ritenendo il contesto di Mt., vediamo che il « *lògion* » è rivolto a

Pietro e il dialogo avviene fra Gesù e i Dodici; inoltre la costruzione della chiesa su Pietro, viene annunciata per un futuro che Gesù non determina.

k) Perciò non ha alcun fondamento nel linguaggio usato da Gesù, voler trovare nel gruppo dei discepoli o anche in quello dei Dodici, nel periodo antecedente alla Pasqua, il « nocciolo, il nucleo, il fondamento del nuovo popolo di Dio ».

l) Questa rinuncia di Gesù a istituire una società organizzata prima del venerdì santo, non significa che Gesù non abbia avuto intenzione di fondare una chiesa, perché nella sua mente la fondazione di questa, è strettamente unita con la sua morte propiziatrice. Ed infatti solo nell'ultima cena, nella cerchia dei Dodici, egli pronunzia la parola « patto », svelando così ai discepoli il senso della sua morte già annunciata in precedenza. « La riunificazione del vero popolo di Dio incomincia dopo Pasqua e dopo Pentecoste e con essa comincia lo sviluppo mostrato sopra di una devozione intensivamente ecclesiologica, vale a dire di forte tinta comunitaria » (p. 149).

Ora ci sembra che a queste numerose affermazioni si possano fare vari rilievi. Si deve ammettere senz'altro che l'offerta della salvezza viene fatta a tutto Israele e che Gesù intende seriamente guadagnare tutto il popolo e farne la comunità ecatomologica della salvezza. Però si tratta di un'offerta: tale salvezza non è imposta violentemente, ognuno è libero di aderirvi. In questo senso la predicazione di Gesù è sulla linea — come destinazione — di quella degli antichi profeti e di Giovanni Battista, inviati da Dio per la salvezza di tutto Israele sebbene solo una parte abbia accettato l'invito alla conversione. E non soltanto Gesù aveva piena coscienza che non tutto Israele avrebbe accettato la sua offerta di salvezza (cfr. le tre predizioni della Passione), ma in diverse occasioni, contrariamente a quanto sostiene il Vögtle con altri autori, ha annunciato con chiarezza la futura reiezione d'Israele a causa della sua infedeltà. Se nel testo di Mt. 8 (e anche Luca 13, 22) è possibile vedere solo una minaccia e non una profezia contro Israele,⁴⁹ difficilmente può essere interpretata come riguardante i soli capi della nazione, la parabola dei cattivi vignaioli, specialmente come è riportata da Matteo.⁵⁰ Ecco quanto scrive lo Schmid: « Se si osserva che questa (parabola) si ricollega all'allegoria della vigna di Is. 5, 1, in cui si dice esplicitamente « la vigna di Jahvèh è il popolo di Israele » (Is. 5, 7), risulterà sufficiente-

⁴⁹ Da notare però che le frasi di minaccia sono enunziate, ordinariamente, in un altro modo, nei sinottici, cioè o con « οὐαί = guai a... », oppure con « λέγω ὑμῖν... ἐὰν μὴ: vi dico... se non... » Cfr. (per « οὐαί ») Mt. 11, 21; 18, 7; 23, 13-16; 2^a, 9; 26, 24; Lc. 6, 26; 11, 46; 17, 1. Per « ἐὰν μὴ »: Mt. 5, 20; 18, 3; Lc. 13, 3.

⁵⁰ Mt. 21, 43.

mente dimostrato che non si tratta di una rigorosa discriminazione fra il popolo giudaico e i suoi capi, anche se il testo precedente, non solo in Mc. 12, 9, ma anche in Mt. 21, 41 (parabola dei due figli) lo suggeriscono. Il senso reale di quel versetto non può essere che il popolo giudaico in generale rimarrà la vigna di Dio, ossia, fuori metafora, il suo popolo eletto, ma riceverà altri capi in sostituzione di quelli attuali, che si sono opposti al volere di Dio ». ⁵¹ Infatti « il v. 43 (« il regno di Dio sarà tolto a voi e dato ad un popolo che porta i suoi frutti ») in Mt., vi si oppone. Dato che vi si parla di un altro popolo a cui viene dato il « regno di Dio », e che porterà i suoi frutti, anche la frase « a voi », non è diretta ai soli capi del giudaismo in antitesi con il popolo, ma a tutto il popolo giudaico ». Se nel solo Matteo troviamo il versetto « il regno di Dio sarà tolto a voi, ecc... », egli però non fa che affermare esplicitamente ciò che è affermato implicitamente dagli altri due sinottici quando dicono che « la vigna sarà tolta e data ad altri ». Vedere in queste parole unicamente la sostituzione dei capi « contraddirebbe non solo alla realtà storica ma anche a tutto il messaggio di Gesù e alla fede del cristianesimo primitivo ». ⁵² E infatti in Mt. 23, 28 abbiamo: « Ecco la vostra casa vi sarà lasciata (deserta) », parole prese quasi alla lettera da Ger. 22, 5. Possiamo ricordare anche altre parole di Gesù: « tutto questo (cioè la punizione) ricadrà su questa generazione ⁵³ e la profezia della distruzione di Gerusalemme e del tempio, ricordata da tutti i sinottici ». ⁵⁴

Kümmel, in dipendenza dallo Jülicher, vede in Mc. 12, 1-12 (= i vignaioli omicidi) non una parabola, « ma un'interpretazione allegorica della storia della redenzione, formata dalla chiesa primitiva ». Ma, come nota lo Schmid: « Per un esatto giudizio sull'origine della parabola, vale a dire per il problema della sua autenticità, è importante osservare ch'essa conclude il destino del figlio con la sua uccisione e che alla risurrezione, d'importanza così determinante per la chiesa primitiva, non si fa qui allusione. Ciò avviene solo nei versetti aggiunti 10 e s ». ⁵⁵ Quindi, per lo meno, Gesù annunzia, sotto il velo della parabola, ma abbastanza chiaramente come appare dalla reazione degli scribi e dei farisei (v. 12), che « il Figlio » un giorno sarebbe stato ucciso dai cattivi vignaioli. Visto (quest'annunzio) alla luce del modo di agire di Dio nel Vecchio Testamento, dove sono puniti non soltanto i capi della nazione per l'opposizione agli inviati di Dio ⁵⁶ ma anche il popolo, ne segue che gli scribi e i farisei, a cui la parabola si rivolge, « sono

⁵¹ J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Matteo*. Brescia, 1962, p. 395.

⁵² J. SCHMID, op. c., p. 395.

⁵³ Mt. 23, 38.

⁵⁴ Mt. 24, 2; Mc. 13, 2; Lc. 21, 6.

⁵⁵ J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Marco*, p. 296.

⁵⁶ 2 Paral. 24, 20; 36, 15; Ger. 37, 15.

ad un tempo i rappresentanti di tutto il popolo. Poiché essi ne sono i capi sono anche colpevoli nella misura più alta ». ⁵⁷ Da tutto questo appare chiaramente, anche da Marco, la futura reiezione non solo dei capi ma anche di Israele, sebbene non si dica esplicitamente chi siano quegli « altri » ai quali Dio consegnerà la sua « vigna ».

Alcuni autori per provare la riprovazione di Israele e la sua sostituzione con i pagani, adducono anche la parabola del grande banchetto o degli invitati alle nozze, riferita sia da Matteo che da Luca, ⁵⁸ ma sull'interpretazione di questa parabola i pareri sono troppo discordi per poterne ricavare un argomento evidente. ⁵⁹

Anche il rifiuto di Gesù di « organizzare » esteriormente gli Israeliti convertiti o disposti alla conversione, cioè il fatto che si è rifiutato di dare loro un regolamento di vita che avrebbe potuto assimilarli, nell'opinione del popolo, ai farisei o ai qumranici, non è una prova sufficiente per dimostrare che gli aderenti a Gesù non « formino il resto fedele ». E' certamente vero che non è condizione necessaria per la salvezza l'appartenere al gruppo dei discepoli che seguono Gesù per una scelta particolare fatta da lui, ma è anche vero, come appare dall'episodio del giovane ricco, ⁶⁰ che Cristo equipara questo genere di vita all'« essere più perfet-

⁵⁷ J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Marco*, p. 293.

⁵⁸ Mt. 22, 1-14; Lc. 14, 15-24.

⁵⁹ Si discute fra gli autori se si tratti della stessa parabola o di due parabole distinte: ciascuna sentenza ha i suoi sostenitori. Inoltre alcuni commentatori (per es. il p. BUZY, *Les Paraboles*, p. 303) vedono nel testo di Matteo, la fusione di tre parabole 22, 1-5. 8-10 = *gli invitati scortesii*; 22, 6-7 = *gli invitati omicidi*; 22, 11-14 = *l'invitato senza la veste nuziale*. La menzione di una terza classe di invitati; « quelli per le strade delle campagne e lungo le siepi » è propria di Luca, « ... e deve intendersi come sorta nella comunità primitiva, che ai tempi di Luca svolgeva già la missione presso i pagani... Difficilmente Matteo l'avrebbe soppressa se fosse un tutto originario » (J. SCHMID *L'Evangelo secondo Luca*, p. 315, Morcelliana, Brescia 1961). Inoltre tanto in Matteo quanto in Luca, gli invitati omicidi (= gli ospiti ragguardevoli invitati per primi), sono, secondo alcuni autori, solo gli scribi e i farisei. Non si può obiettare contro questa interpretazione che l'invito ad entrare nel regno era stato fatto *simultaneamente* a tutti gli Israeliti e non ai soli scribi e farisei per primi, e che quindi è arbitrario vedere negli invitati omicidi solo questi ultimi perché la stessa incongruenza fra parabola e realtà la troviamo anche nella parabola dei due figli (Mt. 21, 28-32; Lc. 7, 29) dove Gesù stesso indica nel « figlio minore », i pubblicani e le meretrici, mentre nel « figlio maggiore » raffigura « i Sommi Sacerdoti e gli Anziani del popolo », cioè i Capi della nazione. Si potrebbe notare però, che il « figlio minore » non rappresenta *tutto* Israele, ma solo *una parte*, quella che più facilmente accetta l'offerta della salvezza; e allora sotto l'immagine del « figlio maggiore » possiamo vedere non i Capi presi individualmente, ma i rappresentanti del popolo incredulo.

⁶⁰ Mt. 19, 16-22; Mc. 10, 17-31; Lc. 18, 18-30.

⁶¹ Mt. 19, 27-30.

to ». La domanda di Pietro: ⁶¹ « ecco noi abbiamo abbandonato tutto e ti abbiamo seguito », dove il « noi » è in opposizione al rifiuto del giovane di vendere tutto per seguire Gesù (indica cioè Pietro e i compagni), come pure la risposta di Gesù: « Voi che avete abbandonato tutto e mi avete seguito ecc. », dimostrano che il « seguire Cristo » è indice di maggior perfezione. Ora questo modo di vita più perfetto, ne suppone un altro meno perfetto ma indispensabile per entrare nel regno di Dio. Nell'episodio ricordato sopra, Gesù chiede solo l'osservanza dei comandamenti, da farsi però non secondo lo spirito dei farisei, ma secondo quanto ha insegnato Egli stesso: dedizione, sottomissione completa alla volontà di Dio che si ottiene solo con la purezza del cuore, perché è dal cuore — inteso come organo della vita morale e spirituale — che proviene tutto ciò che rende l'uomo puro o impuro. ⁶² In tal modo Gesù ha messo come « centro della legge ossia dell'esigenza morale di Dio... il comandamento dell'amore » perché tale purezza e interiorità è proprio ordinata a rendere attuale il comando di amare Dio con tutta l'anima, con tutte le forze e il prossimo per amore di Dio. Ora con tale perfezionamento della legge antica « l'esigenza morale in se stessa non è alleviata, è resa anzi più grave. Ogni osservanza esteriore della legge, per quanto sia precisa, è sempre più lieve (cioè meno gravosa ad osservarsi) dell'amore di Dio e degli uomini ». ⁶³

Se quindi Gesù ha rinunciato ad « organizzare » gli Israeliti convertiti o disposti alla conversione, ha però imposto loro un genere di vita che necessariamente doveva distinguerli non solo dai qumranici e dai Farisei, ma anche dagli Israeliti increduli. Infatti il nuovo spirito immesso da Gesù nella legge, non doveva restare chiuso nel « cuore », ma manifestarsi nelle opere. Proprio contro l'esibizionismo dei farisei, Gesù ordina ai suoi seguaci di essere « luce del mondo », frase con cui si intende « non l'opera missionaria degli Apostoli, ma il tenore di vita pio e moralmente buono dei discepoli ». ⁶⁴ Essi devono manifestare la loro condizione di seguaci di Cristo, affinché gli uomini vedendo le loro opere buone siano portati a lodare il Padre celeste. ⁶⁵ La predilezione di Gesù verso gli umili, i pubblicani, i peccatori in genere, è proprio destinata ad indurli a conversione ed in tal modo, con il cambiamento di vita, renderli « luce del mondo ». E' proprio in questo modo che i seguaci di Gesù, si separano dagli altri e formano un « santo resto fedele »: non separazione fisica dai peccatori ma separazione morale dal peccato. Se la interpretazione posteriore giudaica spiega altrimenti il concetto di residuo, cioè « nel senso che tende a separare i giusti in seno allo stesso popolo, cosicché le interne an-

⁶² Mc. 7, 15-20ss.

⁶³ J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Matteo*, p. 159.

⁶⁴ J. SCHMID, op. c., p. 118.

⁶⁵ Mt. 5, 14-16.

titesi israelitiche diventano più grandi della stessa opposizione ai pagani... fino al disprezzo e all'odio degli altri, specialmente in seno al fariseismo » (p. 140), tale non è il concetto di « resto » della genuina tradizione di Israele che Gesù fa sua, perfezionandola. « Ciò che è essenziale al « resto » non è il piccolo numero dei suoi membri, ma la trasformazione interiore che egli subisce sotto l'azione escatologica di Jahvè »: ⁶⁶ come vediamo, l'elemento « organizzazione » è estraneo alla nozione di « resto ». I settemila israeliti che non avevano piegato le ginocchia davanti a Baal, non furono « organizzati » da Elia; ⁶⁷ come pure « i poveri » di cui si parla a partire da Sofonia ⁶⁸ non formavano una « società distinta » in mezzo ad Israele. Ora vediamo che Gesù, anche se non pronunzia di fronte al giudaismo ufficiale, la parola « patto », o « patto nuovo », rimane però sulla linea degli antichi profeti, particolarmente di Geremia, ⁶⁹ quando perfeziona la legge con inculcarne l'interiorità, anzi arriva fino a far proprie le parole di Isaia, per rimproverare ai farisei la loro sollecitudine per le purificazioni esteriori: « questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me ». ⁷⁰ Possiamo ricordare anche il testo di Isaia, citato dai sinottici a proposito delle parabole ⁷¹ dove appare un altro elemento nell'accettazione del Vangelo: esso è grazia non solo come offerta di salvezza fatta da Dio nella persona e nell'opera di Gesù, ma anche come assenso da parte dell'uomo: « a voi è dato il mistero del Regno di Dio ma a quei di fuori in parabole »; « il mistero del regno di Dio è stato rivelato per opera di Gesù ai discepoli e soltanto ad essi, per libero decreto della grazia di Dio... Qui si compie un giudizio sul popolo ebraico nella sua grande maggioranza, e Gesù, sebbene sia venuto ad annunziare ai poveri la lieta novella (Mt. 11, 4), a cercare e salvare ciò che era perduto (Lc. 19, 20), sebbene abbia pietà del popolo (Mc. 6, 34), si sente legato dal decreto del Padre suo, a mettere in atto questa sentenza di Dio (cfr. Giov. 5, 19, 30) ». ⁷²

Se poi Gesù ha evitato di parlare negli ambienti ufficiali giudaici « sia in rapporto alla sua opera, come pure in vista del futu-

⁶⁶ A. FEUILLET, Op. c. 805.

⁶⁷ 2 Re 19, 18.

⁶⁸ Sof. 3, 12. la parola « povero » designa principalmente non una condizione sociale ma un'attitudine dell'anima consapevole della propria insufficienza e della propria dipendenza essenziale da Dio » (A. FEUILLET, Op. c., p. 803).

⁶⁹ Ger. 31, 31.

⁷⁰ Mt. 15, 18; Is. 29, 13.

⁷¹ Is. 6, 9; cfr. Mt. 13, 10-15; Mc. 4, 10-12; Lc. 8, 9. Sono note le difficoltà riguardo a questo testo. Matteo cita secondo la versione dei LXX, Marco invece secondo il Targum (versione parafrasata in lingua aramaica, quale veniva fatta nelle sinagoghe). Cfr. J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Marco*, p. 126-130; J. A. DÍAZ, *Evangelio de S. Marcos*, p. 411-419, in *La Sagrada Escritura*. Madrid, 1961.

⁷² J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Matteo*, p. 129.

ro », dell'istituzione di un « patto », o di un « patto nuovo », ciò si può spiegare per una misura di prudenza da lui seguita costantemente quando si tratta di manifestare la sua dignità messianica. Ma non crediamo che, se avesse pronunziato quelle parole, i suoi uditori sarebbero stati fuorviati perché « avrebbero pensato ad un rinnovamento del vecchio patto essenzialmente ancorato alla legge mosaica »: il discorso della montagna mostrava chiaramente in che senso l'antica legge riteneva, nel pensiero di Gesù, la sua validità: le parti etiche vengono perfezionate, mentre quelle rituali cadono, perché Gesù interiorizza la legge: « ciò che, secondo la dottrina di Gesù, rende un uomo puro o impuro dinanzi a Dio è l'atteggiamento del suo animo ». ⁷³ Questo perfezionamento riguarda anche le forme esterne di pietà come insegnano le brevi similitudini del rammendo da non farsi con stoffa grezza o del vino nuovo da non versarsi in otri vecchi. ⁷⁴ Degno di nota è quanto scrive E. Galbiati ⁷⁵ riguardo ai possibili influssi dei qumranici nel N. Testamento. Si chiede l'autore: « Perché Gesù non menziona i qumranici o gli esseni, non attacca i sadducei e invece non si stanca di mettere in guardia contro i farisei? Gesù si rivolgeva al vero Israele, al popolo sinceramente religioso; le idee di questo popolo, anche se non sempre chiare, erano quelle del Giudaismo più religiosamente evoluto: si pensi alla resurrezione, alla geenna, al paradiso e alla loro importanza nella predicazione di Gesù. Ebbene gli autorevoli maestri di questo Giudaismo devoto erano i farisei (Matt. 23, 2-3)... Gesù assume, perché esatte e conformi alla rivelazione, le idee religiose del popolo e non di una setta e riconosce che il popolo non ha altra guida che i farisei, i quali rendono grave il peso della religione e chiudono le porte del Regno dei cieli, senza entrarvi essi stessi (Matt. 23, 4-13). I sadducei erano già squalificati di per se stessi, il popolo non li amava e per questo Gesù non se ne occupa. Lo stesso dovette avvenire per i qumranici; anch'essi chiudevano praticamente le porte del Regno dei cieli, ma non erano ipocriti e cercavano di entrarvi essi stessi. Come poteva il popolo amarli quando si sentiva da essi schivato, e non li vedeva partecipare alle feste comuni nel Tempio? Gesù sembra rispettare la loro rettitudine, ma non se ne occupa. A Gesù sta a cuore la popolazione umile e sincera, che « come un gregge senza pastore » (Matt. 9, 36) è spiritualmente disorientata e sente la necessità di qualcuno che parli — come i Profeti — con autorità ». In altre parole, Gesù non occupandosi dei qumranici e attaccando continuamente i farisei, le due sette che credevano di formare il vero Israele, l'Israele fedele e riallacciandosi alla predicazione dei Profeti, insegnava, implicitamente, quale era la condizione veramente es-

⁷³ J. SCHMID, Op. c., p. 129.

⁷⁴ Mc. 2, 18-22.

⁷⁵ G. RINALDI e P. BENEDETTI, *Introduzione al Nuovo Testamento, (Qumran e il Nuovo Testamento)* Brescia, 1961, pp. 786-787.

senziale per formare il « resto santo » oggetto della compiacenza di Dio. Perciò poteva dire al popolo: « se la vostra giustizia non sorpasserà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli ». ⁷⁶

Se poi solo una piccola parte di Israele accettò l'offerta di salvezza fatta da Gesù, cioè aderì alla « giustizia » richiesta da Cristo, questo dipese dalle cattive disposizioni dei singoli e non dalla volontà salvifica e universale (per tutto Israele) di Dio.

Non vediamo poi perché « abolisca il senso parabolico, caratteristico della cerchia apostolica » cioè di rappresentanti delle dodici tribù di Israele, se si ammette che il gruppo degli Apostoli, insieme ai semplici seguaci di Gesù, formino il « resto fedele »; se questo fosse vero non vediamo perché Gesù abbia scelto come strumento missionario anche il gruppo dei 70 (o 72) discepoli, oppure inviti a pregare perché il « padrone della messe mandi operai sempre più numerosi nel suo campo ». ⁷⁷ Del resto il significato parabolico dei Dodici riguarda principalmente non il presente ma il futuro, quando Gesù su di loro, con Pietro come Capo, fonderà la sua Chiesa ⁷⁸ ed essi nella parusia giudicheranno il nuovo popolo di Dio, simboleggiato nelle dodici tribù. ⁷⁹

Se Vögtle trova tanta difficoltà nell'ammettere che i seguaci di Gesù e i Dodici in specie, formino, già prima del Venerdì Santo, il « residuo », sembra dovuto al fatto che, in dipendenza da R. Schnackenburg, ⁸⁰ egli intende il « regno di Dio », solo in senso « dinami-

⁷⁶ Mt. 5, 20.

⁷⁷ Mt. 9, 38; Lc. 10, 2.

⁷⁸ Efes. 2, 20; Apoc. 21, 14.

⁷⁹ Mt. 19, 28.

⁸⁰ A p. 131, l'autore cita esplicitamente l'opera: *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg i. Br. 1959, p. 3. - X. LEON-DUFOUR, nella sua opera recente (*Les évangiles et l'histoire de Jésus*, p. 378-394.) affronta direttamente la questione e si chiede, in relazione a Mt. 4, 17 e a Mc. 1, 15, « se si tratti di un regno (« royaume ») nel senso di dominio, oppure di un regno nel senso di sovranità ». Nella sua esposizione egli segue R. SCHNACKENBURG (*Gottes Herrschaft und Reich*), però « sans oublier les études antérieures à cet ouvrage » (p. 378) e, in nota, cita: E. PERCY, T. W. MANSON, J. BONSRIVEN, A. FEUILLET. Ed ecco le conclusioni dell'autore: In Gesù la regalità teocratica d'Israele raggiunge la sua perfezione e quindi in lui finisce, ma, allo stesso tempo, egli inaugura un nuovo tempo del regno sia con la sua vita e con la sua opera, sia con la fondazione della chiesa. In altre parole, benché con la venuta di Gesù abbia fine la storia della salvezza, sia stata raggiunta « la pienezza dei tempi », tuttavia in lui e con lui, tale storia si è di nuovo dilatata, dando origine agli « ultimi tempi » nei quali noi ci troviamo. Quindi la venuta di Gesù è un punto di arrivo riguardo al passato che in lui trova il suo compimento, ma anche un punto di partenza in cui è necessario distinguere tre aspetti: un principio, un periodo intermedio, una fine.

Il principio corrisponde alla stessa venuta di Gesù, con cui si inizia il nuovo periodo del regno: con la sua presenza, con le sue parole, con le sue opere, egli invita tutto Israele a far parte del regno e indica quale sia il mezzo per rispondere a tale offerta: la conversione. Ma se il regno è già all'opera nella persona di Gesù, non ne segue che il regno-dominio (= royaume) si debba

co»: « il regno di Dio di cui Gesù parla, vuol dire fondamentale- mente « dominio di Dio »⁸¹ cioè la sua potente azione escatologica che per mezzo di Gesù e dei suoi discepoli, investiti da lui di piena autorità, sempre presente come offerta di salvezza, previene come azione salutare tutta l'opera umana e alla fine si mostrerà come salvezza assoluta e vita piena, senza che gli uomini possano affrettarla o impedirli; essa apparirà insomma come azione meravigliosa e dono sublime di Dio ».⁸² Ma abbiamo già veduto come sia appropriato quanto dice A. Feuillet:⁸³ « se quel regno è principalmente e soprattutto un intervento divino e una realtà dinamica, non si può escludere d'altra parte l'idea di un dominio. La stessa azione che stabilisce il regno, tende all'istaurazione di un « reame » dove Dio deve essere riconosciuto come re ». In conseguenza di questa idea di regno intesa solo in senso dinamico, la frase « regno di Dio » come società viene interpretata sempre in senso strettamente escatologico; la fase gloriosa che avrà luogo alla fine di questo « eone », con la parusia del Signore. Certamente i sinottici parlano spesso, anzi principalmente, di questo aspetto futuro del regno, ma sembra esagerato dare alla frase un'interpretazione così particolare, escludendone altre non meno evidenti. Se in molte parabole (del granello di senapa, del buon seme e della zizzania, della grande rete gettata in mare, del grano che cresce per virtù propria senza le cure dell'agricoltore)⁸⁴ il Regno appare solo come una speranza riguardo alla sua perfezione finale, queste stesse

realizzare immediatamente in tutta la sua pienezza e perfezione, perché, sotto questo aspetto, « esso ha una storia » nella quale è possibile distinguere: un principio (la semina), un termine (la messe), separati tra loro dalla crescita, crescita organica le cui varie vicende, sottostanno all'opera di Dio che dirige il corso della storia. Per questo motivo, X. LEON-DUFOUR, « tempera, mitiga », in dipendenza da N. A. DAHL, le affermazioni di J. JEREMIAS secondo cui, « le parabole del regno consisterebbero essenzialmente nell'affermare il contrario fra gli umili principi e il termine grandioso del regno ». (cfr. pp. 387-388). La Chiesa, come tale, esprime solo una fase determinata all'interno del compimento totale del regno di Dio (p. 414). Per tale motivo, l'autore, per indicare il regno di Dio in tutta la sua estensione, preferisce la frase « popolo di Dio », la quale include tanto il passato della storia di Israele, quanto la Chiesa di Gesù, come pure il regno nella sua fase definitiva e perfetta. Come vediamo, anche l'autore ammette che il regno di Dio, non solo come sovranità ma anche come dominio (= società) ha una realizzazione iniziale e imperfetta nella Chiesa.

⁸¹ A pag. 106 Vögtle precisa cosa intende per dominio di Dio: « indica precisamente Dio operante che dona e opera la salvezza ». Cfr. quanto dice R. Schnackenburg, sui rapporti fra Regno di Dio e Chiesa (Op. c. 193 ss.): « ... L'Ecclesia est la communauté de ceux qui attendent le Royaume de Dieu, le « premier stade de la « *Βασιλεία* », parce que ses membres ont la promesse, s'ils persévèrent jusqu' à la fin, (Mc. 13, 13), d'avoir part au Règne de Dieu (J. Jeremias) ... L'Ecclesia est le lieu de rassemblement des élus « *ἐκλεκτοί* ».

⁸² VÖGTLE: Op. c., p. 105.

⁸³ *Introduction...*, p. 775.

⁸⁴ Mt. 13, 24-32. 47-50; Mc. 4, 26-29.

parabole suppongono chiaramente che Gesù ha già posto le fondamenta del Regno e molte di esse impongono l'idea di uno sviluppo lento e tuttavia infallibile: sviluppo estensivo e quantitativo (chicco di senapa), potenza di trasformazione interiore (il lievito).⁸⁵ Anche in questa fase di sviluppo nel mondo, il regno resta essenzialmente un dono di Dio, « che lo sforzo umano sarebbe impotente a procurarsi e a promuoverlo in qualsiasi maniera », ⁸⁶ sebbene il Signore richieda la collaborazione dell'uomo.

Possiamo anche ricordare il « *logion* » proprio a Matteo: « il regno di Dio sarà tolto a voi » ⁸⁷ nella parabola dei cattivi vignaioli: « Ne risulta che il regno non è un'entità escatologica, come di solito nella predicazione di Gesù, ma un'entità già presente, fino allora in possesso dei Giudei e simboleggiata nella vigna... non si afferra il senso dell'espressione se si ritiene che vi si definisca il diritto di appartenenza al futuro regno di Dio ». ⁸⁸ Da notare anche la frase: « il Figlio dell'Uomo invierà i suoi angeli ed essi raccoglieranno dal suo « regno » tutti gli scandali e gli autori di iniquità ». ⁸⁹ L'espressione « dal suo regno », non si « può intendere che riferita alla Chiesa, che, quale nuovo Israele, è il regno del Messia »; ne segue allora che « il regno del Padre in cui i giusti dopo il giudizio risplenderanno come il sole... », è, in quanto entità escatologica e ultraterrena, nettamente distinto dal « regno del Figlio dell'uomo, la Chiesa ». ⁹⁰ Anche S. Paolo è sulla stessa linea di pensiero in 1 Cor. 15, 24-28: ...« quando consegnerà il regno a Dio Padre... ». L'Apostolo distingue due regni: il regno di Cristo, militante e temporale, in lotta contro le potenze del male e la morte, e il regno del Padre, regno di pace, di vita e di gloria. Se la consegna del « regno » che Cristo fa al Padre, « deve intendersi in senso attivo, militare... nella linea dell'« imperium » (= comando) di cui venivano investiti i generali romani e che deponevano quando avevano vinto e celebrato il trionfo », ⁹¹ tale potere suppone evidentemente la schiera di coloro che hanno riconosciuto in Cristo il loro Capo, a lui si è sottomessa e da lui guidata ha ottenuto la vittoria. ⁹² Una idea molto simile l'abbiamo in Coloss. 1, 12-13, dove Paolo ringrazia il Padre « il quale ci ha resi capaci di aver parte

⁸⁵ A. FEUILLET, Op. c., p. 777. Cf anche la precedente nota 78.

⁸⁶ A. FEUILLET, Op. c., p. 777.

⁸⁷ Mt. 21, 43.

⁸⁸ J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Matteo*, p. 395.

⁸⁹ Mt. 13, 41.

⁹⁰ J. SCHMID, Op. c., p. 297.

⁹¹ J. LEAL, *Nuevo Testamento*, vol. II, p. 460; in *La Sagrada Escritura*. Madrid 1962.

⁹² Alcuni autori, unendo fra loro i vv. 23-24, trovano descritti nel testo, tre momenti della resurrezione: 1) Cristo come primizia; 2) coloro che appartengono a Cristo, al momento della Parusia; 3) e infine, « il resto » τὸ ἑλὸς cioè tutto ciò che resta dell'umanità, i non cristiani, quando Cristo consegna il Regno al Padre. Altri, più giustamente, vedono annunciata nel testo

alla eredità dei santi nella luce ». E questo è avvenuto perché « ...ci ha liberato dalla potestà delle tenebre (= dal dominio di Satana, il quale si esercita in questo mondo) e ci ha trasferito nel regno del Figlio dell'amor suo, nel quale abbiamo la redenzione, la remissione dei peccati ». Questo trasferimento avviene in questo mondo, trasferimento che ci dà diritto di partecipare alla eredità dei santi; perciò « il regno del Figlio dell'amor suo » si deve intendere, almeno principalmente, di un regno che già si realizza qui in terra; in altre parole, il regno in cui siamo stati trasferiti è la Chiesa, il regno del Figlio.⁹³

Quanto abbiamo detto vale principalmente per la Chiesa, cioè per quello spazio di tempo che va dalla Croce alla parusia, ma non vediamo perché non possa applicarsi anche al periodo che va dall'inizio del ministero pubblico fino al venerdì santo. Anche allora

una sola resurrezione, quella dei cristiani: la resurrezione dei non cristiani è fuori della prospettiva di Paolo. Basandosi sulla prima interpretazione, O. Cullmann mette in relazione il testo della prima ai Corinzi, con Apoc. 20, 4, (il regno di mille anni). Il Regno di Cristo che ha avuto inizio con la sua intronizzazione a « Kyrios », al momento della resurrezione ed ascensione, includerebbe, parzialmente anche l'« eone futuro » nel senso che con la Parusia e la resurrezione dei cristiani, avrebbe inizio il « regno di mille anni » di cui parla l'Apocalisse: questo sarebbe il regno-reame di Cristo. Alla fine di questo periodo di tempo, avverrebbe la resurrezione anche dei non cristiani, e la consegna da parte di Cristo del suo regno-reame nelle mani del Padre: incomincerebbe quindi lo stadio definitivo, perfetto del regno-reame di Dio.

R. SCHNACKENBURG respinge, giustamente, questa interpretazione (Op. c., p. 246-249) ma non vediamo perché il Regno di Cristo di cui parla il testo, non possa essere inteso anche come « reame », come « società » sulla quale Cristo esercita il suo dominio, sebbene questo non sia ancora perfetto e definitivo, Dice l'autore: « ... Paul n'établit pas d'opposition ni même de distinction tranchée, entre un « Royaume de Christ » et un « Royaume de Dieu »; *Baσιλεία* ne signifie ici en effet que la fonction de domination (quindi solo senso attivo, dinamico), telle qu'elle est liée dans l'histoire du salut, au temps que va de l'élévation du Christ, à sa Parousie... » (p. 250); cfr. anche le affermazioni, a pag. 247: « Ce n'est que si l'on supposait une première et une seconde résurrection, que l'on pourrait penser à un « Royaume intermédiaire » du Christ à la fin des temps, à un Royaume qui commencerait avec la Parousie et se terminerait avec la remise du Règne au Père ».

⁹³ R. SCHNACKENBURG riguardo al nostro testo: « Par opposition à 1 Cor. 15, 24 s., elle (*Baσιλεία*) ne semble pas ici envisagée comme l'exercice d'un Règne, mais aussi (au moins sur le plan de l'image) comme un domaine. La tentation est alors grande de penser immédiatement à l'Eglise qui, comme Corps du Christ (Col. 1, 18-24), est dirigée par celui qui en est la Tête céleste » (Op. c., p. 250).

L'autore respinge la tentazione facendo notare che Paolo non parla di Chiesa ma di Regno-reame del Figlio, perché questo ha un senso e quindi un'estensione più larga di quello di Chiesa: indica infatti il dominio di Cristo su tutto l'universo, specialmente sulle « potenze del male ». « Par opposition à la manière dont le Christ dirige et conduit l'Eglise en la remplissant de bénédiction, son Règne cosmique s'exerce dans la contrainte: il lie et tient

gli Israeliti che aderivano a Cristo con la « conversione », non erano solo « aspettatori della salvezza » ma già vivevano nell'ambito della salvezza, di una salvezza però non definitiva e che doveva perfezionarsi, già in questa terra, con la futura fondazione della chiesa prima di conseguire la perfezione finale nella parusia del Signore. Nella « conversione » infatti, richiesta da Gesù a tutti i suoi ascoltatori come un atto da compiersi subito e non nel futuro, per essere suoi seguaci, comincia ad andare in vigore, anzi ne costituisce l'elemento essenziale, non solo — tanto per usare le stesse parole di Vögtle — « la comunità verticale fra il singolo e Dio », ma anche « la comunità orizzontale fra il singolo e il prossimo »: per mezzo dell'unico comandamento dell'amore di Dio e del prossimo per amore di Dio, l'uomo diviene « figlio di Dio » e quindi obbligato ad imitare la perfezione del Padre celeste cioè la sua bontà assoluta. In virtù di questo vincolo soprannaturale dell'amore, anche il concetto di « prossimo » si perfeziona: la carità deve estendersi a tutti, anche ai nemici, perché anche a loro la bontà del Padre celeste elargisce i suoi doni.⁹⁵

en respect les forces opposées à Dieu, il ne leur permet plus de tyranniser l'humanité » (Op. c. p. 259).

Questa distinzione fra Regno di Cristo sulla Chiesa e Regno di Cristo sul cosmo, non è troppo evidente, specialmente se teniamo presente quanto afferma altrove l'autore: « Eglise et cosmos ne deviennent pas ainsi, bien sûr, identiques, mais l'Eglise se voit conférer une signification cosmique. Eglise et cosmos ne sont pas juxtaposés, ou opposés comme deux domaines séparés, qui ne posséderaient en commun que le Seigneur glorifié, mais, dans et par l'Eglise, le cosmos est aussi saisi, gagné et assujetti par le Christ » (cfr. anche pag. 253 e 264).

Certo questo dominio sul cosmo non esaurisce tutto l'essere della Chiesa, è uno degli effetti dell'applicazione della redenzione da parte della Chiesa. In Rom. 8, 19-22 infatti, « il gemito della creazione » è messo in relazione con il peccato (v. 20), come pure l'affrancamento del creato dalla schiavitù della corruzione, è legato alla « gloriosa manifestazione dei figli di Dio ». Se quest'affrancamento sarà totale nella Parusia del Signore, è anche vero che questa liberazione è già in atto dal fatto che « la redenzione ha messo sul sentiero della gloria » (S. GAROFALO, *La Sacra Bibbia*, vol. III, Torino, 1961, p. 548, n. 22).

⁹⁴ Quindi coloro che seguono Gesù prima del Venerdì santo, non sono ancora il « resto escatologico », ma il « resto fedele ».

⁹⁵ Mt. 5, 44-48. Solo in due testi, nei sinottici, gli uomini vengono chiamati « figli di Dio »; in Mt. 5, 9 dove il senso è chiaramente escatologico, e in Mt. 5, 45 dove è indicata una realtà presente ma che alcuni autori intendono in senso escatologico per il testo parallelo di Luca 6, 35: « sarete figli dell'Altissimo » (J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Matteo*, p. 172). Da notare però che Luca « tende a restringere alla sua fase finale il regno di Dio » (p. BENOIT, *Exégèse et Théologie*, p. 200, n. 1, Paris 1961). Data questa tendenza, è probabile che il testo di Matteo sia più primitivo, tanto più se consideriamo che sebbene le beatitudini abbiano in Matteo una portata escatologica, la filiazione divina, conseguenza dell'imitazione della perfezione del Padre celeste, è espressa con *γεννηθε* (cong. aor., = cominciate ad essere!). Nota il p. Bonsirven che l'espressione « regno di Dio », proprio per la sua polivalenza, tende a scomparire o per lo meno a ridursi negli altri scritti del N.

E' questo vincolo soprannaturale di carità che lega i singoli a Cristo e per mezzo di lui al Padre celeste e allo stesso tempo unisce fra loro i discepoli di Gesù in forza della loro comune qualità di Figli del Padre: perché se l'amore, quale è richiesto da Cristo, include anche i nemici, tanto più stringe fra loro quelli che hanno accettato con la « conversione » l'offerta di salvezza fatta da Dio nella persona e nell'opera di Gesù.⁹⁶

Test. e nei Padri Apostolici per essere sostituito da altri termini che esprimono chiaramente le varie realtà soprannaturali in essa contenute: vita - Chiesa - Paradiso.

Anche nei sinottici ricorrono i termini « vita », « vita eterna », ma essi indicano sempre la beatitudine eterna, anzi in Mt. 25, 34, « regno » e « vita eterna » vengono identificati: « Venite, o benedetti... a possedere il regno... e andranno i giusti alla « vita eterna » (cfr. anche l'episodio del giovane ricco in Mt. 19, 16-25: egli chiede a Gesù che cosa debba fare per « avere la vita eterna »; dopo il rifiuto del giovane di mettersi alla sequela di Cristo, Gesù conclude: « ...quanto è difficile per un ricco entrare nel « regno dei cieli »). D'altra parte è anche certo che in S. Giovanni e in S. Paolo, la « vita », « la vita eterna », come pure la « filiazione adottiva, sono una realtà già presente in questa terra. Come si spiega allora questa sostituzione fatta dai due agiografi? Certo nei sinottici non si dice esplicitamente in che cosa consista questa « vita »: l'imitazione del Padre celeste che ci rende suoi « figli » potrebbe essere intesa esclusivamente in senso morale ed affettivo. E' stato fatto notare, contro le esagerazioni della *Formgeschichte*, la presenza nei sinottici di una teologia molto arcaica sulla persona di Gesù e intorno alla redenzione, se confrontata con le lettere di S. Paolo, specialmente quelle scritte o durante la prima prigionia romana o ad essa anteriori, sebbene i sinottici, come *scritti*, siano ad esse posteriori (così ritengono oggi molti autori anche per il Vangelo di Marco). Eppure, scrive S. ZEDDA, « ... le lettere non mostrano nessun indizio di un qualsiasi conflitto sulla persona di Gesù... c'è pieno accordo con i cristiani palestinesi... in altre parole, i vangeli rappresentano, sotto l'aspetto dottrinale, uno stadio più antico di quello delle comunità che li avrebbero in parte creati » (S. ZEDDA: *I Vangeli, e la Critica oggi*, pp. 127-130; in: *Verba vitae*, Editrice Trevigiana, Treviso 1963). Ci sembra allora di poter concludere che quando Paolo e Giovanni esprimono in termini espliciti le varie realtà soprannaturali contenute sotto l'espressione « regno di Dio », non falsano o alterano il pensiero di Gesù, ma danno solo una formulazione più chiara o, se vogliamo, abbiamo in essi una maggiore penetrazione della sua dottrina.

X. LEON-DUFOUR (*Op. c.*, pp. 403-404) riferendosi al testo Mc. 10, 16 e Mt. 18, 1-4 (specialmente a quest'ultimo): « ...se voi... non diventate come fanciulli non potrete entrare nel regno dei cieli », nota che queste parole non implicano solo il dovere di comportarsi come fanciulli che ricevono tutto, ma includono anche qualche cosa di più cioè il dovere di « rinascere » in qualche modo, per ritornare allo stato di fanciulli. Tuttavia « questa rivelazione sarà esplicitata nel quarto vangelo », nel colloquio di Gesù con Nicodemo (Giov. 3, 3). Anche l'autore parla di « esplicitazione » di una verità già contenuta nelle parole di Gesù riferite dai sinottici.

⁹⁶ E' proprio questo vincolo fra Maestro e discepoli che li distingue dai Farisei, dai Qumranici, dai Sadducei e dagli Israeliti infedeli. La folla ha ben notato la differenza che corre fra il modo di insegnare e l'insegnamento di Gesù, paragonato a quello degli Scribi e dei Farisei: « Egli insegnava, (come gli antichi profeti) come uno che ha autorità (Mt. 7, 29). E allora, « lui presente, che necessità ci sarebbe stato che dovesse sciogliere o legare, Pietro o Giovanni, che Pietro dovesse portare le chiavi del comando ecc...? » (S. Ci-

Del resto l'idea di residuo viene espressa anche in altre maniere: la presenza di Gesù in mezzo ai suoi è paragonata ad un convito nuziale nel quale i discepoli sono i invitati: « finché lo sposo è con loro non possono digiunare »; ⁹⁷ essi sono la sua « vera famiglia », ⁹⁸ perché fanno la volontà del Padre celeste; sono « il piccolo gregge »; ⁹⁹ quest'affermazione diviene ancora più evidente se la confrontiamo con la citazione del profeta Zaccaria, fatta da Gesù nel recarsi al Getsemani: ¹⁰⁰ « percuoterò il pastore e le pecore si sbanderanno »: lo sbandamento presuppone il raduno delle pecore (= i discepoli) intorno al pastore (= Gesù). Anche S. Paolo nell'epistola ai Romani, per provare che l'elezione di Israele non è stata revocata, fa propria la nozione di « residuo »; dopo un primo accenno nel cap. 9, 29, ne parla più a lungo al cap. 11, 1-12, dove ricorda esplicitamente il caso di Elia e dei settemila Israeliti che non avevano piegato le ginocchia davanti a Baal. Se la conversione di Paolo e quindi la sua vocazione a far parte del « residuo », avvenne dopo la Pentecoste, l'adesione dei discepoli accadde già durante il ministero pubblico.

Concludiamo quindi: Gesù, come gli antichi profeti, vuole salvare tutto Israele, nel senso che a tutti, senza distinzione, offre la salvezza presente nella sua persona e nella sua attività, ma poiché sono pochi coloro che accettano quest'offerta, in questi pochi si realizza la dottrina del « resto fedele »; bisogna poi ricordare che l'aderire a Gesù è dovuto principalmente, oltre che alla rettitudine morale dei singoli, anche ad un dono di Dio: « a voi è stato dato di conoscere i misteri del regno... »; ¹⁰¹ « il Padre si è compiaciuto di darvi il regno »; ¹⁰² gli eletti sono invitati a « prendere possesso di

PRIANI, *La Dottrina della Chiesa in S. Matteo*, in *Rivista Biblica* 1 (1955) p. 8). Cioè, lui vivente, non vi era necessità da parte di Gesù di « organizzare » coloro che lo seguivano, conferendo ai suoi Apostoli la pienezza dei poteri. Inoltre, almeno nei primi tempi, l'organizzazione interna di una comunità, è nota soltanto ai membri che ne fanno parte: prima che possa imporsi anche all'esterno, è necessario che passi un periodo di tempo più o meno lungo. Ora le sette dei Farisei, dei Sadducei, dei Qumranici, avevano più di un secolo di vita. E' chiaro che i seguaci di Gesù, anche se fossero stati « organizzati », si sarebbero trovati in condizioni ben diverse, tanto più che continuavano a frequentare il tempio e la sinagoga.

Anche dopo la Pentecoste, quando Pietro ha già ricevuto la pienezza dei poteri, i Sinedristi riconoscono lui e Giovanni perché erano stati con Gesù e non perché erano capi della comunità cristiana (Atti 4, 13). Allo stesso modo i primi pagani convertiti vengono chiamati « cristiani » ad Antiochia, non per la loro organizzazione (Barnaba viene inviato più tardi) ma perché seguaci di Cristo. I primi decenni dopo la Pentecoste, le comunità cristiane vissero all'ombra della Sinagoga.

⁹⁷ Mc. 2, 9.

⁹⁸ Mt. 12, 48-50.

⁹⁹ Lc. 12, 32.

¹⁰⁰ Mt. 26, 31; Mc. 14, 29.

¹⁰¹ Mt. 13, 11.

¹⁰² Lc. 12, 32.

quel regno che è stato preparato loro fin dalla fondazione del mondo ». ¹⁰³

* * *

Ma se si deve ammettere che gli aderenti a Gesù formino il « resto fedele », ci sembra però che sia nel vero Vögtle quando nega che « i Dodici con o senza includere gli altri aderenti a Gesù, siano « il nocciolo », « il fondamento », « i primi membri del nuovo popolo di Dio = la Chiesa » (pag. 131). Oltre al fatto che la promessa di edificare la chiesa su Pietro riguarda il futuro (« edificherò la mia chiesa ») e che la fondazione del nuovo popolo di Dio è essenzialmente dipendente dal sacrificio della Croce, possiamo addurre anche un'altra ragione: il « resto » che aderisce a Gesù prima del venerdì santo, deve subire la prova cioè essere sottoposto a giudizio; questo giudizio avviene una prima volta nel discorso della promessa dell'Eucaristia: Gesù chiede ai Giudei e ai discepoli la fede nelle sue parole e sappiamo quale fu l'esito di tale richiesta: « da quel momento molti dei discepoli si tirarono indietro e non andarono più con lui »; solo i Dodici (Giuda però è già un demonio) restano fedeli; ma anche questo piccolo gregge fedele non sfuggirà alla prova: con la triplice predizione della passione ¹⁰⁴ Gesù si sforza di prevenire lo scandalo dei suoi; ¹⁰⁵ anzi Luca ¹⁰⁶ chiama espressamente questa prova, un « vaglio » (« Satana ha ottenuto di vagliarvi come grano »); solo la preghiera di Gesù impedirà che i discepoli e specialmente Pietro divengano « figli di perdizione ». Rinsaldati nella fede alla luce della resurrezione, ¹⁰⁷ Cristo potrà fondare su Pietro e sui discepoli il nuovo popolo di Dio, la Chiesa. Allora alla missione e ai poteri conferiti temporaneamente da Gesù, succederà la missione stabile, la pienezza della potestà: potere di rinnovare il sacrificio della nuova alleanza; ¹⁰⁸ di battezzare; ¹⁰⁹ di rimettere i peccati ; ¹¹⁰ di « rendere discepoli tutti i popoli ». ¹¹¹ Ma anche investiti di questa pienezza di potestà e incaricati di una missione permanente, essi saranno sempre

¹⁰³ Mt. 25, 34.

¹⁰⁴ Mc. 8, 31; 9, 30; 10, 33.

¹⁰⁵ Mc. 14, 27; Mt. 26, 31.

¹⁰⁶ 22, 31.

¹⁰⁷ Da Luca 24, 13-35 (i discepoli di Emmaus), possiamo conoscere l'estensione del danno prodotto nell'animo dei discepoli dallo scandalo della Croce: i v. v. 19-20 indicano che « essi considerano tuttora Gesù come un uomo dotato da Dio di virtù profetica. Messia però, non si è rivelato che egli lo fosse. La sua fine miseranda infatti è compatibile con la dignità di un Profeta - la storia dell'Antico Testamento lo prova - ma non lo è con la loro concezione del Messia ». Cfr. J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Luca*, p. 459.

¹⁰⁸ Lc. 22, 19, 20 e testi paralleli.

¹⁰⁹ Mt. 28, 18-20.

¹¹⁰ Giov. 21, 23.

¹¹¹ Mt. 28, 16-20.

i delegati di Gesù e agiranno « in suo nome », perché tali poteri derivano dal potere universale che il Padre ha dato al Risorto. Pur assiso glorioso alla destra del Padre, egli sarà sempre presente, invisibilmente, in mezzo ai suoi « tutti i giorni fino alla fine del mondo » e sosterrà la loro attività apostolica « con la forza dello Spirito Santo ». ¹¹²

Queste parole che sono « tra le più possenti e, sotto molti riguardi, più importanti del Vangelo », ¹¹³ non potevano non incontrare delle difficoltà. Infatti secondo molti autori, esse non sarebbero state pronunziate da Gesù, ma sarebbero una creazione della comunità primitiva che le avrebbe attribuite al Risorto: tale è la posizione degli escatologisti nelle varie forme che riveste questa teoria. ¹¹⁴ Ma anche autori cattolici sembrano concedere qualche cosa a tale teoria quando affermano che « il Gesù terreno (storico) ha parlato sì, ripetutamente, dell'ammissione dei pagani nel regno di Dio, ma non possediamo nessun suo detto che parli dell'attività missionaria da svolgersi fra di essi. Di questo parla soltanto il Risorto ». ¹¹⁵ Come vediamo questi autori sostengono che Gesù, pur avendo parlato, e più di una volta, durante il ministero pubblico dell'ammissione dei gentili nel regno di Dio, non ha mai specificato il modo con cui sarebbe avvenuta tale ammissione; solo dopo la resurrezione avrebbe incaricato gli Apostoli di svolgere fra loro un'attività missionaria.

E che cosa allora dobbiamo dire dei testi di Mc. 13, 10 e di Mt. 24, 14 (e per prima cosa — prima della fine — l'Evangelo deve essere annunziato fra tutti i popoli), come pure Mc. 14, 9 e Mt. 26, 13 (nell'unzione di Betania Gesù dice: « in verità vi dico: dovunque sarà annunziato l'Evangelo in tutto il mondo, si narrerà ecc... ») ?

Dei due primi si dice: « che esso (quello di Marco) interrompe chiaramente la connessione logica entro la quale si trova collocato e che quindi non si può escludere la possibilità che si tratti di una parola del Risorto che Marco ha inserito nel discorso della parusia ». ¹¹⁶ L'argomento non è troppo convincente, sia perché nei sinottici si trovano tanti altri detti del Signore che non sono inseriti logicamente nel loro contesto attuale, sia perché in Matteo non abbiamo tale difetto di logica: « la frase è stata opportunamente (cioè logicamente) collocata al termine della sezione », ¹¹⁷ anche se nel quadro descritto dal primo evangelista si possa vedere un ampliamento di orizzonte, dovuto allo stato della chiesa al tempo in cui fu redatto il Matteo greco.

¹¹² Mc. 16, 17; Lc. 24, 49; Atti 1, 8.

¹¹³ J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Matteo*, p. 503.

¹¹⁴ F. A. SULLIVAN, *Op. c.*, p. 60-62.

¹¹⁵ J. SCHMID, *Op. c.*, p. 510.

¹¹⁶ J. SCHMID, *Op. c.*, p. 510.

¹¹⁷ J. SCHMID, *Op. c.*, p. 434.

Per gli altri due testi si afferma che la frase in Marco « è per lo più ritenuta, nelle edizioni critiche, come impossibile sulla bocca di Gesù... in essa traspare lo stile del linguaggio missionario della comunità cristiana primitiva... »¹¹⁸ Possiamo ammettere che la « formulazione » sia della chiesa primitiva e che questa formulazione, specialmente in Marco, rispecchi le condizioni concrete della chiesa, al tempo in cui fu scritto il secondo vangelo e il Matteo greco. Dato però che i testi si trovano in ambedue gli Evangelisti, tale formulazione ha come base il pensiero espresso da Gesù durante il ministero pubblico: non vi è niente di straordinario che Cristo negli ultimi giorni della sua vita (e i testi di Mat. e di Marco che parlano di un'attività apostolica fra i gentili, sono assegnati proprio a quest'ultimo periodo della vita di Gesù), vedendo l'ostinazione di Israele, abbia parlato di una futura attività missionaria fra i pagani dei quali, più di una volta, aveva annunciato l'ammissione nel regno di Dio, missione di cui avrebbe incaricato gli Apostoli pochi giorni dopo, cioè dopo la resurrezione.¹¹⁹

Contro questo anticipato annunzio di tale attività, come pure contro la missione affidata dal Risorto ai discepoli dopo la resurrezione,¹²⁰ non si può obiettare l'esitazione degli Apostoli prima di eseguire l'ordine del Maestro, esitazione che viene tolta con l'intervento dello Spirito Santo, nel caso di Cornelio: ¹²¹ Luca infatti che per due volte, ¹²² riferisce l'ordine di Gesù di predicare il Vangelo « fino ai confini della terra », descrive negli Atti tale esitazione dei Dodici « senza ravvisare una contraddizione fra l'incarico del Signore e il comportamento dei discepoli ». ¹²³ L'esitazione riguarda il modo e il tempo di tale attività missionaria. Pietro, come appare dai primi capitoli degli Atti, conosce che la salvezza è destinata a tutti gli uomini: « Per voi infatti è la promessa... e per tutti i lontani, quanti il Signore Dio nostro chiamerà » ¹²⁴ il termine « *makrán* » indica i pagani.¹²⁵

¹¹⁸ J. SCHMID, *L'Evangelo di Marco*, p. 337.

¹¹⁹ J. JEREMIAS (*Jésus et les Païens*, p. 18, Neuchâtel Paris 1956) afferma, riguardo ai due testi, che gli Evangelisti li hanno intesi nel senso della predicazione del Vangelo ai pagani da parte della Chiesa, ma egli propone una nuova esegesi secondo la quale « l'annunzio del Vangelo a tutto il mondo », non sarebbe fatto dai discepoli di Gesù, ma da un angelo (viene citata Apoc. 10, 9-16) al momento della parusia del Signore. Questa esegesi, molto personale, ha trovato pochi seguaci. Cfr. F. A. SULLIVAN, *Quaestiones...* pp. 63-68.

¹²⁰ Mt. 28, 18-20; Mc. 16, 14-20; Lc. 24, 44-49.

¹²¹ Atti 10, 9-16.

¹²² Lc. 24, 47; Atti 1, 8.

¹²³ J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Matteo*, p. 510.

¹²⁴ Atti 2, 39.

¹²⁵ Atti 3, 25; specialmente 22, 21; cfr. Efes. 2, 13.

¹²⁶ Atti 10, 2. Fanno una certa difficoltà le parole che al v. 42 Pietro rivolge a Cornelio: « A noi ancora egli ha insegnato di predicare al popolo (cioè agli Israeliti) e rendere solenne testimonianza ecc... ». Ci saremmo aspettati: « ha ingiunto di predicare a « tutte le genti ».

Anche l'appunto che fanno a Pietro « i convertiti dal giudaismo », appena conosciuto il caso Cornelio, riguarda il modo e non il fatto: « hai avuto contatto con i circoncisi, hai perfino preso cibo con loro ». Cornelio era un proselita¹²⁶ appartenente cioè a quella classe di pagani che, pur non accettando la circoncisione, erano simpatizzanti del giudaismo, osservando i precetti fondamentali della legge, particolarmente il monoteismo e il sabato; se egli fosse stato circonciso prima del battesimo, i convertiti dal giudaismo non avrebbero trovato nessuna difficoltà a riconoscerlo come fratello e quindi a comunicare con lui. Anche in seguito non si discuterà sul fatto ma sul modo, questione che verrà decisa nel concilio di Gerusalemme in favore della libertà cristiana.¹²⁷ Per spiegare l'esitazione degli Apostoli sono state portate varie ragioni: a) il loro passato giudaico: fra essi e i pagani, nonostante l'insegnamento di Gesù in Mc. 7, 17, stava tuttora la legge; b) la speranza della restaurazione imminente del regno di Israele¹²⁸ che essi pensavano circoscritto, in un primo tempo, entro limiti nazionali.¹²⁹ Queste ragioni non sembrano troppo convincenti, perché Gesù aveva annunciato più di una volta l'ammissione dei gentili nel regno di Dio, come già avevano fatto gli antichi profeti e, in particolare, esisteva l'attività missionaria dei farisei di cui parla Mat. 23, 15: anche se tale proselitismo « aspirava non all'acquisto dei popoli, ma sempre soltanto ai pagani singoli » ed era fatto principalmente « nell'intento di diffondere nel mondo la propria influenza e il proprio prestigio di Israeliti », ¹³⁰ pure gli Israeliti di razza non avevano alcuna difficoltà a comunicare con questi pagani divenuti Israeliti di religione, dopo aver accettato la circoncisione. Quindi non ci sembra « un enigma » il fatto che gli Apostoli non ricordino mai l'incarico missionario ricevuto dal Signore, nelle discussioni con i giudaizzanti: di fronte al feroce attaccamento alla legge di questi fanatici, era necessario portare argomenti del tutto evidenti, quale la comunicazione dello Spirito fatta indipendentemente dalla circoncisione; nonostante questa evidenza, essi continueranno, anche dopo le decisioni del concilio di Gerusalemme, a turbare la pace delle comunità cristiane, specialmente di quelle fondate da Paolo. Il fatto poi che Gesù, nella sua vita mortale, ha limitato volontariamente la sua attività e quella dei discepoli, ai soli Giudei, non contraddice alla sua intenzione di fondare la Chiesa e alla missione affidata agli Apostoli di annunciare il Vangelo a tutte le genti: « ...il motivo di ciò è implicito nella consapevolezza che egli aveva della sua missione di Servo di Dio che, secondo Isaia 49, 6, deve condurre a Dio Israe-

¹²⁷ Atti 15.

¹²⁸ Atti 1, 6.

¹²⁹ J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Matteo*, p. 511.

¹³⁰ J. SCHMID, *Op. c.*, p. 510.

le e soltanto in seguito i pagani »; la sua morte « era la via, voluta da Dio, nella storia della redenzione, per estendere l'appello ai pagani ». ¹³¹

II - LA PROMESSA FATTA A PIETRO

A - Questione preliminare

La scena raccontata da Matteo 16, 13-20 ss., e dagli altri due sinottici divide quasi in due parti il ministero pubblico di Gesù. Con il miracolo della moltiplicazione dei pani e il discorso sul « pane di vita », tenuto il giorno seguente nella sinagoga di Cafarnao ¹³² si compie un giudizio di Dio sulla folla che segue Cristo. Alla richiesta di credere alle sue parole, non solo il popolo, ma anche molti discepoli « si ritrassero indietro e non andavano più con lui ». ¹³³ « E' la grande defezione, la crisi del ministero in Galilea, che anticipa quella della passione », ¹³⁴ solo i Dodici per bocca di Pietro proclamano la loro fede e fedeltà: « tu solo hai parole di vita eterna ». Da questo momento Gesù si dedica, in modo speciale, alla loro formazione in vista della loro futura missione. E' ben noto quante controversie ha suscitato nel passato e suscita anche oggi il testo di Matteo 16, 17-19. Una chiara sintesi delle posizioni degli autori cattolici e non cattolici, viene data da A. Legault. ¹³⁵ Quasi nessuno oggi ammette la teoria di un'interpolazione del testo di Matteo che sarebbe stata fatta dalla chiesa romana nel secolo II^o per giustificare le sue pretese: agli argomenti di critica esterna portati da Harnack, ha risposto esaurientemente Vaganay. E' riconosciuto comunemente l'accentuato colore semitico del testo e quindi la sua antichità: « Simon Bar Jona » — « carne e sangue » — « il Padre che è nei cieli » — il perfetto gioco di parole in lingua aramaica fra « tu sei Kefa e su questa Kefa (roccia) », corrispondenza che non troviamo in greco: « tu sei Pietro (maschile) e su questa pietra (femm.) ecc... » — le immagini delle « chiavi », di « legare e di sciogliere » — il ritmo che ricorre nelle tre strofe, ciascuna composta di tre versi. Questi versetti suppongono un ambiente semitico. Ma quale ne è l'origine? Per Bultmann e, in genere, per tutti i seguaci della escatologia conseguente, è la chiesa palestinese che avrebbe creato e attribuito a

¹³¹ J. SCHMID, Op. c., p. 510.

¹³² Giov. 6, 59.

¹³³ Giov. 6, 66.

¹³⁴ F. M. BRAUN, *Evangile selon saint Jean*, p. 368; in: *La S. Bible* (Pirot-Clamer), t. X — Paris 1946.

¹³⁵ *L'authenticité de Mt. 16, 17-19 et le silence de Marc et de Luc*; nella collezione: *Studia*, n. 13: *L'Eglise dans la Bible*. Bruges 1962.

Gesù quelle parole.¹³⁶ L'autore intende la parola « Ecclesia » del testo, in senso moderno cioè una società organizzata gerarchicamente, cosa impossibile, egli dice, per Gesù che si aspettava l'imminente fine del mondo. Oggi però si ammette che questa parola, qualunque possa essere stato il termine ebraico o aramaico usato da Cristo (qāhal-ʿedah — qehālā — sibbūrā — kenistā), non è un anacronismo sulle labbra di Gesù, purché si dia alla parola il senso di « popolo di Dio » come nel Vecchio Testamento: « sotto questo aspetto l'idea non era stata creata da Gesù, essa esisteva prima di lui ed era anzi particolarmente familiare al modo di pensare giudaico ». ¹³⁷ Nuova luce è venuta su questo punto anche dai documenti del Mar Morto. Ecco quanto scrive E. Galbiati riguardo all'organizzazione della comunità di Qumrān: « La concezione cattolica che trasportava nell'intenzione di Cristo, l'attuale struttura estremamente organizzata della Chiesa, era ritenuta un anacronismo. Ora invece si scopre che una setta contemporanea a Gesù, pur nell'aspettativa di un'imminente escatologia, formava una vera e propria Chiesa, conscia di distinguersi dal resto del Giudaismo, con una dottrina propria ed una gerarchia ben determinata. Dunque niente anacronismo! Gesù, se ne avesse avuto bisogno, non aveva che da imitare un modello già esistente ». ¹³⁸

Pur essendo ammessa oggi, in genere, l'autenticità delle parole sulla promessa, nel senso che esse furono realmente pronunziate da Cristo, esiste ancora però grande diversità di pareri: 1) nel darne la spiegazione; 2) nel determinarne il contesto originario. Rispetto al primo punto, mentre i cattolici vi vedono la promessa di un primato di giurisdizione che più tardi Cristo avrebbe conferito a Pietro, e ai suoi successori, gli ortodossi e alcuni anglicani vi scorgono solo un primato di onore, oppure, O. Cullmann, un vero potere di dirigere la Chiesa ma conferito personalmente a Pietro con esclusione di qualsiasi trasmissione a dei successori.

Per il contesto originario cioè riguardo alla circostanza storica in cui deve essere inserito il testo riportato da Matteo, esiste diversità di pareri anche fra i cattolici, specialmente dopo la pubblicazione del libro su S. Pietro, fatta da O. Cullmann, nel quale l'autore difende, con buoni argomenti, il carattere primitivo del testo di Marco; sappiamo che nel secondo vangelo e, in dipendenza da lui, anche in Luca, manca il testo della promessa: il contesto

¹³⁶ O. CULLMANN, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*, p. 151. Paris 1952. L'autore ha svolto più ampiamente l'argomento in un articolo: *L'apôtre Pierre instrument du diable et instrument de Dieu: la place de Matt. 16, 16-19 dans la tradition primitive*, in *New Testament's Essays, Studies in Memory of T. W. Manson*, Manchester 1959.

¹³⁷ O. CULLMANN, *Op. c.*, p. 170.

¹³⁸ E. GALBIATI: *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia, 1961, p. 783. I Qumranici designavano la propria setta con i termini « sôd » e « ʿedah » i quali quanto al senso, corrispondono alla ἐκκλησία di Mt. 16, 18; non è improbabile che Gesù si sia servito di quei termini.

di Matteo sarebbe quindi « artificiale », l'autore dell'attuale Matteo greco avrebbe inserito nella scena di Cesarea la dichiarazione di Gesù, fatta in altra circostanza, presentandola come una risposta alla confessione di Pietro. Hanno aderito alla spiegazione di O. Cullmann anche molti esegeti cattolici di chiara fama.¹³⁹ Secondo Cullmann il testo di Mt. 16, 17 s. appartiene al racconto della passione e doveva essere trasmesso, in origine, in rapporto alla negazione di Pietro. In un articolo pubblicato nel 1964, F. Refoulé¹⁴⁰ intende fare il punto dei risultati acquisiti dalla pubblicazione di dieci anni or sono dell'opera del Cullmann. In dipendenza da Cullmann e da uno studio di A. Vögtle¹⁴¹ anche Refoulé nega che il contesto di Matteo sia quello originario, ma ammette che « alla base dei racconti di Luca, Matteo e Giovanni, vi dovette essere una tradizione più antica, con il racconto di una confessione di Pietro e con la mutazione del suo nome in Kepha. Ma sembra che siano stati dimenticati il momento e le circostanze di questa confessione e che i tre evangelisti l'abbiano situata in modo differente ».

Ed ecco la conclusione finale a cui è giunto l'autore con il suo studio: « Tutti i Vangeli si accordano per riconoscere a Pietro un posto a parte fra i discepoli. Anche il quarto evangelo non glielo contesta (la superiorità del « discepolo che Gesù amava », su Pietro, riguarda un primato di fede e di amore, non un primato di giurisdizione sulla comunità). Mt. 16, Lc. 22, Giov. 21, s'accordano inoltre per fargli conferire da Cristo una missione speciale in relazione con una grave colpa di Pietro e con il suo rinnegamento, per sottolineare che questa missione non gli viene per le sue qualità umane e religiose, ma in virtù di una libera decisione di Cristo, della sua promessa, della sua preghiera... I testi veterotestamentari sottostanti a questi tre racconti, si riferiscono tutti al tema biblico del « Resto di Israele » e ai destini della comunità messianica ».

Refoulé ritiene inoltre che Mt. 16, 17, dipenda da Gal. 1, 16: Matteo greco avrebbe preso intenzionalmente delle espressioni di Paolo (« rivelare, carne e sangue, Figlio » ecc.) per mettere maggiormente in rilievo l'autorità di Pietro. Egli riconosce però che nel testo sono presenti anche alcuni elementi propri di Matteo: Beato, Padre nei cieli, ecc. Il v. 17 sarebbe quindi una specie di « centone », risultante da elementi presi da Gal. 1, 16 e da altri propri di Mt. greco; ora tutto questo, data la brevità del versetto, ci sembra poco probabile.

J. Dupont¹⁴² ritiene più probabile la dipendenza di Gal. da Matteo: Paolo nel descrivere la sua vocazione si sarebbe servito degli

¹³⁹ BENOIT, BOISMARD, SPICO, BOTTE, SCHMID, VÖGTLE; cfr. A. LEGAULT, op. c. p. 42-43; anche l'autore aderisce alla tesi di Cullmann.

¹⁴⁰ *Primauté de Pierre dans les Evangiles*, in *Rev. Sc. Rel.* (1964) 7-41.

¹⁴¹ *Biblische Zeitschrift* 1 (1957) 252-272; 2 (1958) 85-103.

¹⁴² *La Révélation du Fils de Dieu en faveur de Pierre (Mt. 16, 17) et de Paul*, (*Gal. 1, 16*); in *Rev. Sc. Rel.* 52 (1964) 411.

stessi termini usati per affermare la missione apostolica di Pietro, allo scopo di mettere in rilievo la sua missione che lo fa uguale a Pietro. Anche questa posizione, del tutto opposta a quella precedente, non è troppo evidente; in Matteo infatti, non si tratta di vocazione di Pietro all'apostolato, ma del conferimento di un'autorità speciale nella futura fondazione della Chiesa, quale premio della confessione e della rivelazione ricevuta dal Padre celeste. Paolo invece intende difendere, contro i suoi accaniti nemici, i giudaizzanti (e questo appare da tutta l'epistola ai Galati), la sua missione di apostolo dei gentili, ricevuta direttamente da Cristo, vocazione che lo mette sullo stesso piano di uguaglianza con gli altri apostoli.

Vista questa diversità di pareri, pensiamo che sia ancora valido il giudizio espresso da Lagrange: ¹⁴³ « non è il più di Matteo, che bisogna spiegare, ma il meno che troviamo in Marco ». In altre parole, i tre elementi del testo: — confessione di Pietro — promessa, da parte di Gesù, della futura edificazione della Chiesa su Pietro — prima predizione della passione, sono storici anche riguardo alle circostanze in cui sono inseriti da Matteo: la scena di Cesarea.

« In ogni caso è infondato considerare la predizione della passione (come fa Cullmann) come il punto culminante di tutto l'episodio e le parole al primato come una perturbazione dell'ordine originario ». ¹⁴⁴ La predizione della passione che segue immediatamente la promessa, è necessaria per rivelare tutto il piano divino nella fondazione della Chiesa e quindi per non far sorgere false speranze negli Apostoli, dopo le splendide parole rivolte a Pietro. Inoltre essa ci aiuta a determinare quale sia il senso del titolo « Figlio dell'Uomo » che Gesù applica a sé stesso nella domanda rivolta ai discepoli (v. 14). Perché è proprio nell'ambito della teologia contenuta in quel titolo, che si inquadra la promessa di Gesù Cristo, cioè la promessa della fondazione della Chiesa. Perciò, prima di esaminare quale sia il significato delle frasi presenti in questo testo, vogliamo esporre quale sia l'origine e quale senso abbia sulle labbra di Gesù, specialmente nella scena di Cesarea, il titolo di « Figlio dell'Uomo ».

B) La Teologia del titolo « Figlio dell'Uomo »

Il titolo ricorre molte volte nel Vecchio Testamento: la frase greca « *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* », è la traduzione dell'aramaico « *bar nashà* ». Questa frase significa « uomo », cioè un membro della fa-

¹⁴³ *Evangile selon S. Matthieu*, p. 32.

¹⁴⁴ A. LANG, *Compendio di Apologetica*. Torino, 1960 (trad. dal tedesco di G. Viola), p. 307.

¹⁴⁵ *Salm.* 11, 14.

miglia umana, connotando spesso però o la sua pochezza davanti a Dio¹⁴⁵ oppure la sua condizione di peccatore.¹⁴⁶

In Ezechiele, dove la frase ricorre quasi ad ogni pagina, essa mette in rilievo l'infinita distanza che corre fra Dio onnipotente e la debolezza dell'uomo.

Nella celebre visione di Dan. 7, 13, si parla di uno « simile ad un Figlio d'uomo », che appare « sulle nubi del cielo » davanti a Dio rappresentato come un Vegliardo (= l'antico di giorni, cioè Dio). Dato che questa figura misteriosa succede agli imperi umani simboleggiati nelle quattro bestie « che vengono dal mare », il « Figlio d'uomo » viene comunemente inteso come la personificazione di una collettività, cioè del popolo d'Israele, « il popolo dei Santi dell'Altissimo », in quanto trionfa degli imperi precedenti, opposti a Dio.

Infine nel libro di Enoch (posteriore a Daniele, ma anteriore all'era cristiana), l'espressione « figlio d'uomo » ha già un significato individuale: esso si presenta « come l'uomo celeste preesistente, creato cioè prime dell'intera creazione, e che alla fine apparirà come giudice in luogo di Dio, cioè come vendicatore di Israele ». Questa figura però, « non era nota negli ambienti popolari e rabbinici ».¹⁴⁷

I testi nei quali Gesù applica a se stesso quel titolo, si possono dividere in tre serie:

a) Testi che sembrano appartenere alla prima parte del ministero pubblico particolarmente Mc. 2, 10 ss. (il Figlio dell'Uomo ha, sulla terra, il potere di rimettere i peccati); Mc. 2, 28 (il Figlio dell'Uomo è il padrone del Sabato); altri testi sparsi qua e là in Matteo e Luca. In tutti questi passi, abbiamo un'anticipazione di quel potere che compete a Gesù « come Figlio dell'Uomo », potere che si manifesterà in tutta la sua pienezza dopo la sua glorificazione.

b) Testi che annunziano i dolori del Figlio dell'Uomo. Nota Feuillet,¹⁴⁸ che questi cominciano dopo la confessione di Cesarea, quando il Signore, come scrive Marco, « ... cominciò ad ammaestrarli... E' necessario che il Figlio dell'Uomo soffra molto ecc... » A questa seconda serie appartengono specialmente le profezie della morte e resurrezione del Figlio dell'Uomo e il « logion »: « il Figlio

¹⁴⁵ Is. 51, 12; Giob. 26, 6.

¹⁴⁷ J. SCHMIDT *L'Evangelo secondo Marco*, p. 217. Nel Libro di Enoch l'espressione « Figlio d'Uomo » come denominazione del Messia ricorre nei cap. 37-71, dove il Figlio dell'Uomo viene presentato così trascendente, da essere considerato quasi uguale a Dio. A causa di questa grandezza, il p. Lagrange pensa che si tratti di un'interpolazione cristiana, ipotesi che sembra essere confermata dai manoscritti di Qumrân dove mancano quei capitoli, mentre il resto del libro è « abbondantemente rappresentato ». Cfr. MORALDI-LYONNET, *Introduzione alla Bibbia; I Vangeli*, p. 144, n. 1 — Marietti 1960.

¹⁴⁸ A. FEUILLET, *Op. c.*, p. 217.

dell'Uomo è venuto a dare la sua vita in riscatto per molti ». Ora, in tutti questi testi e specialmente nelle parole pronunziate sul calice nell'ultima Cena, « sangue dell'alleanza versato per molti », sono evidenti le allusioni ad Is. 53, 10 ss., dove si parla del Servo di Javè che muore per espiare i peccati del popolo. E' da notare che Gesù non applica mai a se stesso l'appellativo di « Servo di Javè »: in tutti quei passi dove si allude alla figura misteriosa descritta nella seconda parte del libro di Isaia, egli si presenta sempre come « il Figlio dell'Uomo »: « Gesù ha quindi fuso in unità l'immagine gloriosa del Figlio dell'Uomo di Daniele, con quella del Servo di Dio che soffre per i peccati del popolo ». ¹⁴⁹

Si discute fra gli autori se tale idea del Messia fosse già conosciuta dagli Ebrei. Jeremias lo ammette per il « Figlio dell'Uomo » di cui si parla nelle parabole di Enoch, altri invece lo negano e, sembra, con ragione: « la prova che l'idea del Messia, il quale con la sua morte espia per il popolo fosse già viva fra gli Ebrei in epoca precristiana, sia pure limitatamente ai circoli segreti apocalittici, fino ad oggi non si è ancora potuta portare ». ¹⁵⁰ E. Lohse ammette la dottrina dell'espiazione vicaria, solo per il tardo giudaismo, « ma si tratta di concezioni che limitano tale possibilità di espiazione alla morte dei giusti e dei fanciulli e per il solo Israele, espiazione non definitiva e non valevole nel giudizio finale ». Secondo quest'autore, tale dottrina non è dovuta ad Is. 53, « che non è mai citato se non in casi spiegabili per motivi polemici ». ¹⁵¹

c) Nella terza serie infine, viene predetta la gloria, il trionfo del Figlio dell'Uomo. ¹⁵²

A quali testi del Vecchio Testamento intende riferirsi Gesù quando si proclama « Figlio dell'Uomo? » Secondo P. Lagrange, egli dipende da Ezechiele e l'espressione sulle sue labbra significa ordinariamente « l'Uomo che sono io »: solo in Marc. 13, 26 e 14, 22 abbiamo una dipendenza da Daniele. Altri invece, per il carattere individuale che l'appellativo « Figlio dell'Uomo » ha nei Vangeli, pensano che Gesù si riferisca agli ambienti apocalittici la cui dottrina si trova nel libro di Enoch. Ma abbiamo già notato che la figura del Figlio dell'Uomo, descritta in quell'apocrifo era ignota agli ambienti popolari ¹⁵³ e ai dottori della legge ai quali Gesù si rivolgeva. Egli ha presente soprattutto la visione di Daniele 7, 13. Ma mentre in questo libro, l'espressione « Figlio di Uomo » è la personificazione di una collettività, sulle labbra di Gesù ha un sen-

¹⁴⁹ J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Marco*, p. 215.

¹⁵⁰ J. SCHMID, *Op. c.*, p. 218.

¹⁵¹ Cfr. P. MASSI, *Legame tra i racconti della cena e i carmi del Servo di Jahwèh*, in *Rivista Biblica* 2-3 (1959) 97-125; 193-207; con abbondantissima bibliografia sull'argomento.

¹⁵² Mc. 8, 38; 13, 26; 14, 61.

¹⁵³ Cfr. Giov. 12, 34; Mt. 16, 13.

so esclusivamente individuale. L'interpretazione collettiva è sostenuta da T. W. Manson e da C. J. Cadoux, ma specialmente dal primo. Vögtle, nell'articolo già citato,¹⁵⁴ sintetizza in questi punti il pensiero del Manson: i concetti di « resto » presso Isaia, di « Servo di Dio », nel Deutero Isaia, l'« Io » dei Salmi, e il « Figlio d'Uomo » di Daniele, si equivalgono. Il « Figlio d'Uomo » di Dan. 7, 13, come pure il « Servo di Javè » del Deutero Isaia, sono una stessa figura ideale, nel senso che stanno ad indicare la manifestazione del regno di Dio nel cuore di un popolo completamente sottoposto e devoto al suo re celeste (=resto fedele). Quest'ideale si realizzò perfettamente in Gesù ed egli intese la sua missione come destinata ad attuarlo in mezzo agli uomini. In un primo tempo si rivolse a tutto Israele, ma quando il suo appello venne respinto, cominciò ad annunziare ai discepoli che il Messia doveva patire, cioè li invitò a realizzare insieme a lui il Figlio dell'Uomo, a diventare « il resto » che riscatta per mezzo della propria sofferenza ed immolazione. Se poi « de facto », Gesù soffrì da solo sulla Croce, ciò fu dovuto al fatto che i discepoli non seppero elevarsi alle esigenze dell'idea messianica e quindi egli divenne da solo il Servo di Dio che salva. Anche la « parusia » viene interpretata dal Manson in senso collettivo: il Figlio dell'Uomo che viene sulle nubi del cielo è il gruppo di coloro che al presente insieme con Gesù prendono su di sé sofferenza e disprezzo, per realizzare l'ideale del « resto ». Il Manson però, considerando le parabole di Enoch dove il Figlio dell'Uomo appare come individuo, attenua alquanto questa interpretazione collettiva, e vede nel Figlio dell'Uomo il « rappresentante » della comunità degli eletti e dei giusti da lui liberata e presieduta, cioè questa comunità sarebbe incorporata in una persona per eccellenza: la comunità, in questo caso, agisce per mezzo di Gesù, il quale la incorpora e la rappresenta. Ora, nota J. Schmid, « proprio i passi escatologici inducono ad escludere questa interpretazione ». ¹⁵⁵

E' infatti ben difficile riferire ad una collettività ciò che Gesù dice in Lc. 12, 8: « chi mi confesserà davanti agli uomini, il Figlio dell'Uomo lo confesserà davanti agli Angeli di Dio ecc... ». « Qui il Figlio dell'Uomo sta di fronte nello stesso modo tanto a quelli che si professano per Gesù, quanto a quelli che lo negano, vale a dire nella stessa caratteristica, nella stessa funzione che non possono essere altre che quelle di un testimone in giudizio e rispettivamente dello stesso giudice finale ». ¹⁵⁶ Come vediamo la sorte dei singoli uomini nel giorno del giudizio, è già determinata in anticipo dal loro atteggiamento verso Gesù persona singola. ¹⁵⁷

Anche il « segno di Giona » secondo Lc. 11, 30, che Gesù offre

¹⁵⁴ A. VÖGTLE, *Sentire Ecclesiam (il Singolo e la Comunità)*, p. 96.

¹⁵⁵ J. SCHMID *L'Evangelo secondo Marco*, p. 217.

¹⁵⁶ A. VÖGTLE, *Op. c.*, p. 101.

¹⁵⁷ Mc. 14, 62.

ai suoi avversari che gli chiedono « un segno del cielo », indica, come appare da tutto il testo, solo la persona di Gesù: è lui, singolo, e non una collettività, che nel futuro darà questo segno.

La stessa cosa dobbiamo affermare per il testo di Mc. 10, 45: « il Figlio dell'Uomo dà la propria vita come riscatto per molti ». Intendere qui l'espressione « Figlio dell'Uomo » in senso collettivo, cioè come un « resto » che dovrebbe immolarsi per la salvezza degli altri, « avrebbe contro di sé non solo il dogma della satisfactio vicaria assoluta, ma anche e in primo piano, tutto il Kerigma neotestamentario ». ¹⁵⁸ Che la frase « Figlio dell'Uomo » debba intendersi in senso individuale, appare anche da Mt. 11, 18, dove il Figlio dell'Uomo è contrapposto ad una persona singola, vale a dire a Giovanni Battista.

E nemmeno esige un'interpretazione collettiva la risposta di Gesù al Sommo Pontefice che gli chiede se egli sia il Messia, risposta nella quale Gesù fa proprie le parole di Dan. 7, 14: « voi vedrete il Figlio dell'Uomo venire sulle nubi del cielo » (Mc. 14, 62), quasi che egli in quel momento pensasse « al popolo dei Santi dell'Altissimo o che si credesse anche solo rappresentante e Capo di una comunità » (p. 100); Gesù ivi annunzia la sua futura manifestazione gloriosa e se nell'ambito di questa gloria è lecito includere anche la schiera degli eletti, questi però restano sempre (come appare da tanti altri testi) in posizione subordinata e distinta da Colui che è stato causa, da solo, della loro salvezza. Vögtle esclude da Mc. 14, 62 l'interpretazione collettiva per il fatto che Gesù « non cita... il contesto successivo di Daniele, essenziale per la interpretazione collettiva della consegna del dominio a « colui che è simile all'Uomo ». E' da notare però che questo testo, o meglio l'allusione a questo testo, la troviamo poco prima dell'ordine che il Risorto dà agli Apostoli di farsi discepoli in tutte le nazioni: « Mi fu dato ogni potere in cielo e terra ». ¹⁵⁹ « A lui (Figlio d'Uomo) furono dati potere, maestà e regno: tutti i popoli, nazioni, lingue lo serviranno ». ¹⁶⁰ « Nel Vangelo si direbbe che la proclamazione del regno universale del Figlio dell'Uomo, comportamenti, quasi automaticamente, la promessa che i discepoli vi parteciperanno ». ¹⁶¹ Ma, come appare chiaramente da tutta la scena, gli Apostoli sono in posizione del tutto subordinata a Gesù che li invia e li fa partecipi di quella pienezza di potestà che Egli, il Risorto, persona singola, ha ricevuto dal Padre.

L'interpretazione « collettiva » della frase « Figlio dell'Uomo » è esclusa anche dalla dottrina del Corpo mistico: infatti uno diviene membro di questo Corpo mediante il battesimo il quale ci

¹⁵⁸ A. VÖGILE, Op. c., p. 103.

¹⁵⁹ Mt. 28, 18.

¹⁶⁰ Dan. 7, 14.

¹⁶¹ A. FEUILLET, Op. c., p. 810.

¹⁶² Rom. 6, 5.

inserirsi nella morte di Cristo già avvenuta: ¹⁶² « ... la dottrina paulina della nostra salvezza, compresa la tipologia di Adamo che in essa ha un significato così importante, parte dalla premessa del tutto evidente, che la morte redentrice consiste nell'ubbidienza di un singolo, il quale come tale, in una posizione del tutto singolare, era preordinato a molti (Rom. 5, 15-18) ». ¹⁶³

Sulle labbra di Gesù quindi, la frase « Figlio dell'Uomo », perde quell'oscillazione fra comunità e individuo, che possiamo riscontrare molte volte nel Vecchio Testamento, per assumere un significato esclusivamente individuale. In tal modo egli ha determinato il senso della profezia di Daniele e trasformato — se i cap. 37-71 del libro di Enoch non sono un'interpolazione cristiana e se Gesù « ha ereditato questa espressione dagli ambienti apocalittici » ¹⁶⁴ — il titolo « Figlio dell'Uomo »; « dandogli un significato individuale (in relazione a Daniele) e attribuendogli non solo la funzione di giudice escatologico (in relazione al libro di Enoch), ma presentando come colui « che viene a salvare i peccatori, fin da ora rimettendo loro i peccati (Mc. 2, 10) e inaugurando l'era messianica (Mc. 2, 28) » ¹⁶⁵ Inoltre, Egli fondendo nella sua persona la figura di Figlio dell'Uomo con quella di Servo di Javè, viene a dare anche a questa figura un senso individuale: infatti non mancano autori (per es. Manson) che, in Is. 52, 13-53, 12 (specialmente Is. 53, 1-6) vedono la personificazione di una collettività cioè di Israele « che subisce il castigo dell'esilio per i peccati a cui le nazioni pagane lo hanno condotto, incarnandone così le colpe ed apportando ad esse la conoscenza della rivelazione divina per via del contatto con loro nell'esilio ». ¹⁶⁶ Gesù ha scelto intenzionalmente il titolo misterioso di « Figlio dell'Uomo » « per evitare l'interpretazione equivocamente politica e terrena della sua persona e del suo ufficio, che il nome di Messia suggeriva », ¹⁶⁷ ma allo stesso tempo, ai pochi che erano al corrente delle dottrine apocalittiche, ricordava la sua trascendenza.

E' in questa teologia del Figlio dell'Uomo che si inquadra la promessa di Gesù a Pietro.

La profezia di Daniele insegnava « che il regno di Dio ardentemente sperato soprattutto nei momenti di persecuzione degli imperi pagani, sarebbe venuto certamente e si sarebbe impiantato sopra le rovine degli imperi nemici ». ¹⁶⁸ Nella promessa di Cesarea, Gesù rivela in che modo sorgerà il popolo dei santi, il regno di Dio destinato a distruggere quello di Satana.

L'immagine di « roccia » che ricorre nelle parole di Gesù, è

¹⁶³ A. VÖGTE, *Op. c.*, p. 103; cfr. Rom. 5, 15-18.

¹⁶⁴ X. LEON-DUFOUR, *Introduction...* p. 215.

¹⁶⁵ X. LEON-DUFOUR, *Ibid.*

¹⁶⁶ P. MASSI, *Op. c.*, p. 122.

¹⁶⁷ J. SCHMID, *Op. c.*, p. 217-218.

¹⁶⁸ J. A. DIAZ, *Evangelio de S. Marcos*, p. 334.

messa in relazione da Cullmann ¹⁶⁹ con Dan. 2, 34, 44: la pietra che si stacca dal monte « senza essere spinta da alcuna mano... e divenne una grande montagna e riempì la terra ». A questa pietra si riferisce anche il testo di Luca 20, 17: « chiunque cadrà su quella pietra si sfracellerà e colui sul quale essa cadrà, sarà stritolato ». Nel testo di Daniele è già messo in rilievo che la potenza di questa pietra non dipende da intervento umano, « senza l'intervento di una mano ». Del resto, « il simbolo di una roccia che sorregge una comunità e la sua applicazione ad una persona determinata, particolarmente ad Abramo, ricorre molto spesso nella letteratura rabbinica ». ¹⁷⁰ Anche il trionfo della Chiesa che Cristo edificherà su Pietro non dipende dalle qualità naturali dell'Apostolo, ma solo dai poteri che gli vengono conferiti dal Maestro.

Gesù promette che « le porte dell'inferno non prevarranno ». Notano i commentatori che la frase « porte dell'inferno » non indica, almeno direttamente, il regno di Satana: « nel Nuovo Testamento, come nel giudaismo, la terra e lo spazio d'aria ad essa sovrastante, vengono considerati come dimora degli spiriti del male »; ¹⁷¹ qualche volta gli inferi sono considerati come prigione dei demoni. ¹⁷² L'inferno non è altro che lo Sheol, la dimora dei morti: esso, nel testo, viene preso come personificazione della potenza della morte. Se poi intendiamo il verbo « non prevarranno », in senso attivo, come vuole il P. Benoit, il testo significa che il regno della morte non potrà resistere all'azione salvifica della « ecclesia »: esso dovrà lasciare libera la sua preda. « Come l'Hades è il regno della morte, così il regno dei cieli è quello della vita per mezzo della resurrezione... egli (Gesù) è destinato a condurre il popolo di Dio nel regno della resurrezione ». ¹⁷³

Dopo questa promessa di vittoria, due altre immagini annunziano il conferimento di altri poteri: « ti darò le chiavi del regno dei cieli »: Pietro riceve l'autorità di ammettere nel regno di Dio o di escludere da esso; « qualunque cosa legherai... scioglierai, sarà legata... sciolta anche nei cieli ». Nel linguaggio dei rabbini quest'ultima immagine può avere due significati: a) scagliare contro uno la scomunica o revocarla; b) dichiarare una cosa vietata o lecita. Da Mat. 18, 8, vediamo che questo potere di « legare e di sciogliere » viene conferito anche ai Dodici e « in base al contesto, si tratta dell'esclusione o dell'accettazione di un singolo, valida anche dinanzi a Dio, nella comunità ecclesiastica... Ne consegue anche, riguardo alle parole rivolte a Pietro, che il legare e lo sciogliere non consiste solo nella dottrina, ma comprende pure l'autorità di im-

¹⁶⁹ Op. c., p. 173. — Cfr. anche F. REFOULÉ, *art. c.*, pp. 10-17, riguardo al sustrato biblico di Mt. 16, 17 ss.; ivi anche una recente bibliografia.

¹⁷⁰ A. FEUILLET, *Op. c.*, p. 808.

¹⁷¹ J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Matteo*, p. 327.

¹⁷² Lc. 8, 31.

¹⁷³ O. CULLMANN, *Op. c.*, p. 175.

porre ai fedeli delle disposizioni obbliganti e il potere disciplinare ». ¹⁷⁴

E' con queste parole che Gesù, Figlio dell'Uomo, annuncia la fondazione della sua Chiesa e allo stesso tempo indica in che modo sorgerà « il popolo dei Santi dell'Altissimo ». Possiamo poi notare che la Chiesa di cui Pietro sarà il fondamento, non si oppone (come in Daniele) agli imperi umani, ma allo Sheol cioè al regno della morte la quale ha fatto il suo ingresso nel mondo per la seduzione di Satana. Ne consegue allora che lo scopo principale della fondazione della Chiesa, sarà la distruzione del regno del nemico di Dio. Gesù, già durante il ministero pubblico, ha iniziato questa vittoria sulla morte, intesa in tutta la sua estensione — morte fisica e morte spirituale — rimettendo i peccati, accogliendo amorevolmente tutti i peccatori, sanando le malattie, risuscitando alcuni morti, delegando temporaneamente questo potere anche ai suoi apostoli. Ma la vittoria definitiva avverrà con la sua morte e resurrezione; prima di iniziare la sua missione gloriosa di « Figlio dell'Uomo », egli deve adempiere la missione dolorosa di Servo di Javè. Per svelare il piano salvifico di Dio in tutta la sua estensione, Gesù fa seguire immediatamente alle parole della promessa, l'annuncio delle umiliazioni del Servo di Dio: « ... incominciò a insegnar loro che il Figlio dell'Uomo doveva molto soffrire, essere rigettato dagli anziani... essere ucciso e risorgere dopo tre giorni ». E' la prima predizione della passione; nel testo manca la parola « *lytron* », cioè la morte-resurrezione non è presentata, almeno direttamente, come un riscatto. Ma già l'annuncio della resurrezione indica, — anche se gli Apostoli in quel momento non lo comprendono — perché il regno della morte non potrà resistere all'azione di salvezza della Chiesa fondata su Pietro, perché lo Sheol dovrà rendere la sua preda: Gesù appare come vincitore della morte.

La esplicita rivelazione della sua morte come « riscatto per molti », dello spargimento del suo sangue per sancire « la nuova Alleanza », verrà fatta da Gesù nel « logion » isolato di Mac. 10, 45, e specialmente nell'ultima Cena, quando istituirà l'Eucaristia. Da quanto abbiamo detto sulla scelta dei Dodici e sulla promessa fatta a Pietro, ci sembra di poter concludere:

L'elezione dei Dodici è ordinata nell'intenzione immediata di Gesù, a fare di essi uno strumento missionario per annunziare la salvezza a tutto Israele, ma allo stesso tempo egli pensa alla futura fondazione della Chiesa, come appare dalla promessa di conferire loro il potere « di legare e di sciogliere » e di sedere come giudici, nella *parusia*, per giudicare il nuovo popolo di Dio, simboleggiato nelle dodici tribù di Israele. La loro scelta di mezzo ai semplici seguaci, è dovuta ad una speciale vocazione del Maestro, vocazione però, che, col genere speciale di vita che comporta, non è richiesta

¹⁷⁴ J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Matteo*, p. 329.

quale condizione indispensabile di salvezza, almeno per coloro che non ne sono favoriti. I semplici seguaci di Gesù e i Dodici, formano il « resto fedele », non perché Gesù non abbia offerto o non abbia realmente voluto la salvezza di tutto Israele, ma perché solo pochi hanno aderito a tale offerta; anche dai sinottici appare chiaramente che l'« aderire » a Gesù non dipende solo dalla rettitudine della volontà, ma anche da una particolare grazia di Dio. La perfezione morale che Gesù richiede dai suoi seguaci e che, contro il formalismo e l'esteriorità della pietà farisaica, si fonda « sulla purezza del cuore », necessariamente li distingue, anche visibilmente, dai « non convertiti », perché tale purità deve manifestarsi esternamente, nelle opere. E' specialmente la virtù della carità nei suoi due aspetti, amore di Dio e del prossimo per amore di Dio, che lega, unisce i singoli con il Padre celeste (comunione verticale) e con coloro che, per mezzo della conversione, sono divenuti « figli di Dio » (comunione orizzontale).

Questo « resto santo » che aderisce a Gesù prima del Venerdì santo, non si può chiamare ancora « il nocciolo », « il fondamento », « i primi membri » del popolo nuovo di Dio. La fondazione della Chiesa infatti è promessa per il « futuro » (Mat. 16) ed è unita essenzialmente al sacrificio del Servo di Javè. Solo dopo essere stati passati « per il vaglio » della prova della passione e della morte di Gesù, Pietro come capo e gli altri Apostoli verranno posti come fondamento del nuovo popolo di Dio.

Servendoci dell'immagine della costruzione dell'edificio usata da Gesù nella promessa fatta a Pietro, possiamo dire: prima del Venerdì Santo, Gesù sceglie e saggia il materiale per la futura costruzione. Ma dagli elementi architettonici presenti fra questo materiale, è possibile prevedere quale sarà la futura struttura dell'edificio. Gesù è il costruttore, l'architetto: « Io » su questa « roccia » edificherò la mia chiesa; « Io » ti darò le chiavi... (Mat. 16); « In verità « io vi dico, qualunque cosa legherete sulla terra... scioglierete sulla terra... (Mat. 18, 18). Egli è il Servo di Javè che « darà la sua anima in riscatto per la comunità » (Mc. 10, 45). Pietro come capo e gli altri Apostoli, investiti di tutti i poteri necessari, saranno il fondamento del nuovo edificio, fondamento sul quale poggeranno i semplici fedeli di Cristo. Di queste pietre viventi faranno parte, secondo l'intenzione di Gesù manifestata più volte nel corso della sua vita, anche i pagani. La vocazione dei gentili non deve essere intesa « come una soluzione di emergenza »¹⁷⁵ cioè come sostituzione degli Israeliti che avevano respinto il Messia, ma « come compresa *a priori* nel piano di salvezza di Dio espresso nell'Antico Testamento ». ¹⁷⁶ Poiché la Chiesa, il nuovo popolo di Dio fondato su Pietro, non si oppone, come in Daniele, agli imperi umani ostili

¹⁷⁵ J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Matteo*, p. 510.

¹⁷⁶ J. SCHMID, *Op. c.*, p. 510.

a Dio ma tende direttamente alla distruzione dell'impero della morte (« le porte degli inferi non prevarranno »), ne segue che il suo scopo è esclusivamente spirituale. Dato che gli Apostoli agiranno anche nella futura missione, « in nome di Gesù », cioè in forza dei poteri ricevuti dal Figlio dell'Uomo, appare evidente che non Gesù ma gli Apostoli sono i suoi « rappresentanti ».

III - LA CENA EUCARISTICA

1) Il testo

Il racconto dell'istituzione dell'Eucaristia lo troviamo, com'è noto, nei sinottici e in S. Paolo; ¹⁷⁷ le quattro relazioni sono apparesentate fra loro due a due: Marco-Matteo, Luca-Paolo. E' ammesso comunemente che i quattro racconti provengono dalla tradizione liturgica e questo spiega perché, pur concordando sostanzialmente fra loro quanto al senso, differiscano però in molti particolari. Ecco le differenze più notevoli:

a) Mentre Luca e Paolo mettono la consacrazione del calice dopo la cena e quindi la separano da quella del pane alla quale, nel rituale della Pasqua giudaica, seguiva la manducazione dell'agnello, in Marco-Matteo invece le due consacrazioni si susseguono immediatamente. L'ordine seguito da Luca sembra essere quello con cui si svolsero realmente i fatti, tanto più che è ammesso, quasi comunemente, che l'istituzione avvenne durante il banchetto pasquale giudaico. In Marco-Matteo i due gesti sono riuniti perché così accadeva nella celebrazione liturgica.

Per questa stessa ragione si spiega anche quella certa durezza, in Mc. 14, fra il v. 18 e il v. 22 ss in cui è ripetuto « mentre mangiavano »: dopo aver descritto sommariamente nei vv. 12-16 i preparativi del banchetto pasquale, il secondo evangelista nei vv. 22-24 non fa altro che trascrivere il testo liturgico.

b) Le parole « per voi » che troviamo in Luca-Paolo, invece di « per molti » di Marco: ciò è stato fatto sia per evitare che i fedeli di lingua greca prendessero « πολλῶν » in senso partitivo, sia perché nella celebrazione liturgica ci si rivolgeva direttamente ai presenti.

c) L'omissione dell'ordine di ripetere il rito in Marco-Matteo, ordine che troviamo invece in Luca (per la consacrazione del pane) e in Paolo (anche per quella del vino): « una prescrizione non si cita ma si eseguisce », scrive il P. Benoit.

d) L'avverbio « similmente » (ὁμοίως) in Luca e Paolo.

¹⁷⁷ Mc. 14, 22-24; Mt. 26, 26-28; Lc. 22, 19 ss.; 1 Cor. 11, 23-25.

Date queste differenze fra i quattro racconti, gli autori ritengono che tanto Marco (Matteo dipende da Marco: le parole « in remissione dei peccati », che egli ha in proprio per la consacrazione del calice, sono un'esplicitazione di « per molti » del testo di Marco) quanto Luca-Paolo, dipendono da una fonte comune che doveva essere in lingua aramaica, fonte che è stata conservata più fedelmente in Marco. J. Jeremias ha messo in rilievo il fondo semitizzante delle formule dell'eucaristia quali le troviamo nel secondo evangelista.¹⁷⁸ Anche in Luca-Paolo ricorrono alcuni di questi semitismi, sebbene si noti presso questi due autori una tendenza a « grecizzare »: così il verbo « εὐλογέω » (= benedire, nel senso di « dire la preghiera della tavola », mentre nel greco comune significa « lodare, elogiare ») è sostituito da « εὐχαριστέω » (= rendere grazie, da cui il nome « eucaristia »); abbiamo già notato presso questi due agiografi la sostituzione con « ὑπὲρ ὑμῶν » per voi, dell'« ὑπὲρ πολλῶν » (traduzione dell'ebraico « *rabbim* ») di Marco-Matteo.

Secondo P. Massi¹⁷⁹ la formula sul calice, quale fu pronunciata da Gesù « dovrebbe contenere le seguenti parole: τοῦτο... ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι μου τὸ ὑπὲρ πολλῶν ἐκχυννόμενον (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν). Tale formula avrebbe subito due principali ritocchi: nella tradizione di Marco-Matteo con l'adattamento alla teologia di E. 24, 8 (secondo i LXX) e nella tradizione di Luca-Paolo, che riflette l'impronta dell'uso liturgico, col cambiamento di « πολλῶν » con « ὑμῶν ». Ne segue allora che sebbene il raccolto di Paolo, in 1 Cor. 11, 17-34, sia cronologicamente più antico di quello di Marco (la 1 Cor. è datata dal 56 p. C.), anche lui però si ricollega alla tradizione della chiesa palestinese e quindi a Gesù stesso. Perciò è da escludersi la tesi del Lietzmann, fatta propria, con qualche modifica, da Cullmann¹⁸⁰ i quali sostengono che nella chiesa primitiva sarebbero esistiti due tipi di eucaristia: quella di cui parlano gli Atti, « nella gioia », continuazione di quella comunanza di mensa che esisteva fra Gesù e i discepoli nella sua vita mortale, gioia prodotta dalla certezza della presenza in seno alla comunità di Gesù risorto (presenza spirituale, pneumatica) e della riunione con lui nella parusia, banchetto senza alcun riferimento all'ultima Cena e alla morte in Croce; e l'Eucaristia delle chiese ellenistiche, « nella tristezza », per il ricordo della morte del Signore (special-

¹⁷⁸ Cfr. S. ZEDDA, *Prima lettura di S. Paolo*, vol. II, Torino, 1958, pp. 152-153; cfr. nell'Excursus: *L'Eucaristia in S. Paolo*, pp. 148-165; ivi abbondante e recentissima bibliografia. A. FEUILLET, *Op. c.*, pp. 811-818; J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Marco*, pp. 349-359, specialmente la nota 22; A. WIKENHAUSER, *L'Evangelo secondo Giovanni*, note 22, 23; cfr. anche nella collezione *Verba vitae*, il volumetto sull'*Eucaristia*, con articoli di vari autori — Editrice Trevigiana, Treviso 1963; ivi si può trovare una scelta bibliografia sull'argomento.

¹⁷⁹ Art. c., p. 117.

¹⁸⁰ A. AMBROSIANO, *L'Eucaristia nell'esegesi di Oscar Cullmann*. Napoli 1956.

mente la consacrazione del calice che annunzia « la morte del Signore »): Paolo per primo avrebbe messo in relazione la Cena del Signore delle comunità cristiane, con l'ultima Cena di Gesù e quindi con la sua passione e la sua morte. La dipendenza di Paolo dalla tradizione aramaico-palestinese, rende poco probabile questa distinzione; inoltre « La Cena commemora una morte, una morte salvatrice, perciò ha carattere di gioia e carattere di tristezza »:¹⁸¹ non si tratta quindi di opposizione, ma solo di mettere in rilievo, di insistere sull'uno o l'altro aspetto.

2) La Pasqua giudaica e il Banchetto eucaristico

Si chiedono gli autori se la Cena celebrata da Gesù la vigilia della sua morte e durante la quale venne istituita l'Eucaristia, sia il banchetto pasquale giudaico. Se stiamo al racconto dei Sinottici, la domanda sembra esigere una risposta affermativa: Gesù invia due discepoli (Pietro e Giovanni, nella relazione di Luca) a « preparare la Pasqua »; la grande sala serve « per mangiare la Pasqua »; Gesù afferma di aver « desiderato ardentemente di mangiare la Pasqua prima di morire »; durante la cena Gesù e i discepoli stavano « adagiati a mensa »; il banchetto finisce con il « canto di un'inno » da identificarsi con il piccolo « Hallel » con cui terminava il banchetto pasquale. Se i racconti sono concisi, quasi stilizzati, ciò è dovuto al fatto che vengono riferite solo quelle notizie che potevano ancora interessare le primitive comunità, per le quali la Pasqua giudaica, con tutte le sue cerimonie, non aveva più alcun valore. A questa presentazione dei fatti che troviamo nei Sinottici, sembra opporsi quella di S. Giovanni il quale dice esplicitamente che Gesù è morto « la parasceve della Pasqua », ¹⁸² quindi, secondo S. Giovanni, la Cena celebrata da Gesù fu anteriore alla Pasqua ebraica, non fu una cena pasquale. Sarebbe troppo lungo esporre, anche sommariamente, tutti i tentativi che sono stati fatti per sciogliere questa celebre difficoltà, fra i quali si inserisce la nuova ipotesi presentata da A. Jaubert.¹⁸³ Nota giustamente A. Feuillet che sarebbe imprudente ed esagerato far dipendere il significato del rito compiuto da Gesù da una questione controversa: l'aspetto rigorosamente pasquale della Cena. « Ciò che è essenziale è il fatto che Gesù ha voluto farne (dell'Eucaristia) un banchetto destinato a commemorare e a sostituire la Pasqua dell'Esodo: l'espressione « mangiare la Pasqua », implica almeno questo ». ¹⁸⁴ Inoltre è da rilevare che « Benché Gesù nel N. Test. sia

¹⁸¹ S. ZEDDA, Op. c., p. 153.

¹⁸² Giov. 18, 28; 19, 31. 42.

¹⁸³ *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, in: *Etudes bibliques*, — Paris, Lecoffre, I. Gabalda 1957.

¹⁸⁴ Op. c., p. 816.

presentato come Agnello pasquale, tuttavia gli elementi della Cena non sono gli elementi della cena pasquale (giudaica) ma gli elementi fondamentali di ogni pasto: cibo e bevanda». ¹⁸⁵

Tanto meno importante — se si ammette il carattere pasquale della Cena — è sapere in quale momento preciso avvenne la consacrazione del pane e del vino. Abbiamo già veduto che Marco-Matteo uniscono immediatamente i due riti, mentre in Luca-Paolo la consacrazione avvenne « dopo la Cena ». ¹⁸⁶ Sembra da preferirsi l'ordine seguito da questi due agiografi: infatti è più facile spiegare perché le due consacrazioni siano state unite, quando la Pasqua giudaica aveva perduto per le prime comunità ogni importanza, che portare una ragione valida per la loro separazione. ¹⁸⁷

Più importante è il fatto che in tutti e quattro i racconti si parla della fase escatologica del Regno di Dio; ma mentre in Luca è la stessa cena pasquale giudaica che prefigura il banchetto celeste (« ho desiderato ardentemente di mangiare questa Pasqua con voi, prima del mio patire. Vi dico infatti che non la mangerò più finché non sia compiuto il regno di Dio... oramai non berrò più del frutto della vite finché non sia venuto il regno di Dio »), ¹⁸⁸ in Marco-Matteo è il banchetto eucaristico che anticipa parzialmente la beatitudine eterna; è infatti dopo le due consacrazioni che Gesù pronunzia le parole: « non berrò più del frutto della vite fino al giorno in cui lo berrò nuovo nel regno di Dio ». ¹⁸⁹

Abbiamo già veduto che il racconto di Luca sembra offrire un resoconto più esatto sulla successione dei fatti: « La verosomiglianza storica sembra far pensare che questi versetti (15-18) si trovino in Luca, come preparazione all'Eucaristia, in una collocazione (relativamente) migliore che in Marco ». ¹⁹⁰

Sul significato delle parole pronunziate da Gesù, non tutti sono d'accordo; per J. Jeremias, il Signore esprimerebbe il suo rammarico di non poter celebrare in questo « cone », la Pasqua con i suoi discepoli, anzi ne deduce che Gesù « nell'ultima cena non abbia bevuto il calice rituale e, in modo corrispondente, non abbia più

¹⁸⁵ S. ZEDDA, *Prima lettura...*, vol. II, p. 164.

¹⁸⁶ Come è noto, il testo di Luca, nella tradizione manoscritta, si presenta sotto due forme: un « *textus brevior* » nel codice di Beza (D) e in molti manoscritti della *Vetus latina*, dove sono omessi i v. v. 19b: « per voi dato. Questo fate in mio ricordo »; e 20: « Similmente, dopo la cena, diede la coppa dicendo: Questo calice è il nuovo patto nel mio sangue, sparso per voi »; e un « *textus longior* », il meglio attestato, il quale contiene ambedue i versetti. La maggior parte degli autori stanno per il « *textus longior* » e attribuiscono l'omissione dei versetti nel « *textus brevior* » ad un correttore che avrebbe interpretato come calice eucaristico quello di cui si parla nei v. v. 17-18 e che quindi avrebbe considerato i v. v. 19b-20, come una ripetizione. Se si ammette il « *textus brevior* », Luca si avvicinerebbe non a Paolo ma a Marco, per le due consacrazioni.

¹⁸⁷ A. FEUILLET, *Op. c.*, p. 816.

¹⁸⁸ Lc. 22, 17-18.

¹⁸⁹ Mc. 14, 25.

¹⁹⁰ J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Luca*, p. 412.

mangiato l'agnello pasquale». ¹⁹¹ Tale interpretazione è, evidentemente, contraria a quanto è affermato al v. 18, quindi le parole significano: è l'ultima volta che faccio questo. ¹⁹² Il P. Benoit interpreta la frase: « questa è l'ultima Pasqua che mangio con voi prima di morire », ma egli vi vede principalmente l'annuncio della riunione con i discepoli dopo la resurrezione nel regno di Dio cioè la Chiesa, sebbene non escluda anche il significato escatologico delle parole: il compimento nella patria celeste. Quanto poi alle parole « non berrò del frutto della vigna finché sia venuto il regno di Dio », Gesù penserebbe ai pasti che avrebbe preso di nuovo con i discepoli dopo la resurrezione. Ora se questi pasti si devono intendere in senso religioso cioè come celebrazione dell'Eucaristia, non risulta che nei 40 giorni dopo la resurrezione Gesù abbia ripetuto questo rito; se poi si tratta di pasti profani cioè di prendere il cibo con i discepoli, questo è ben attestato nei Vangeli, ma l'aggettivo « nuovo » esprime la natura totalmente diversa del « bere il vino » che qui si promette.

Stando quindi ai Sinottici Gesù ha realmente celebrato la cena pasquale. Per Luca poi la Pasqua giudaica ha un valore simbolico: in questa solennità gli Ebrei commemoravano la « liberazione » dalla schiavitù di Egitto; con l'intervento onnipotente di Javè, erano diventati uomini liberi — per questo motivo nel rituale della cena, era prescritto di consumare il banchetto pasquale, « adagiati » cioè come persone libere — ma questa libertà avrebbe avuto il suo « adempimento », la sua « perfezione », nel Regno di Dio, « poiché esso attua e nella misura più piena il trapasso dalla schiavitù alla libertà e la costituzione di un popolo di Dio ». ¹⁹³ Nota A. Feuillet che il modo di agire di Gesù nella cena pasquale è pienamente conforme al suo atteggiamento abituale verso le istituzioni dell'Antica Alleanza: « egli non le sopprime puramente e semplicemente, ma le sostituisce con qualche cosa di meglio » ¹⁹⁴ e l'autore fa rilevare che nel racconto di Luca ricorre il verbo « *πλεροῶ* » cioè il medesimo che Gesù usa quando « perfeziona » l'antica Legge. ¹⁹⁵ Questo sembra essere, in genere, il senso del racconto di Luca.

Ma che cosa dire del racconto di Marco-Matteo, cioè della relazione che i due evangelisti stabiliscono fra l'Eucaristia e la fase escatologica del regno di Dio? E' proprio vero quanto afferma J. Schmid « che con l'Eucaristia questa frase (Mc. 14, 25) non ha niente a che vedere »? ¹⁹⁶ E' stato fatto giustamente notare ¹⁹⁷ che

¹⁹¹ J. SCHMID, Op. c., p. 412.

¹⁹² J. SCHMID, Op. c., p. 412.

¹⁹³ DALMAN, citato da J. SCHMID: *L'Evangelo secondo Luca*, p. 412.

¹⁹⁴ Op. c., p. 815.

¹⁹⁵ Ibid., 412; cfr. Mt. 5, 17.

¹⁹⁶ *L'Evangelo secondo Marco*, p. 349.

¹⁹⁷ P. SPAGNOLINI, *L'Eucaristia*, p. 78-79; nella collezione già citata *Verba vitae*. Treviso, 1963.

se sul *piano storico* si deve ritenere l'ordine dei fatti quale appare nel racconto di Luca, sul *piano teologico* non si può trascurare una tradizione così antica, approvata esplicitamente da un agiografo, Marco, il cui racconto riflette la liturgia della chiesa primitiva, particolarmente di quella palestinese. Ed ecco quali conclusioni sembrano derivare da questo aspetto teologico: « la cena pasquale giudaica troverà il suo compimento nel banchetto celeste (Luca!), ma insieme il banchetto celeste sarà il completamente anche dello stesso banchetto eucaristico (Marco-Matteo). E così il banchetto eucaristico viene a *mediare* fra la Pasqua giudaica e la Pasqua eterna. Cioè vengono a delinearci tre piani in questa ascensione verso la realtà del cielo: sul primo piano si trova la pasqua giudaica che ricorda una realtà passata e ne preannuncia una futura; sul secondo piano viene a porsi il banchetto eucaristico, che ricorda anch'esso una realtà passata, la morte di Cristo, e insieme promette una realtà più alta; sul piano più elevato ci si presenta... il banchetto celeste, in cui il movimento ascendente raggiunge il suo vertice e perciò si quietava ». ¹⁹⁸ In che modo avviene questa *mediazione* dell'Eucaristia? Essa è il sacrificio della nuova Alleanza.

3) L'Eucaristia sacrificio della nuova Alleanza

A - L'Eucaristia come sacrificio di espiazione

Tra i sacrifici prescritti nel Vecchio Testamento, quello espiatorio era destinato a placare la collera di Dio, come pure a cancellare il peccato o a togliere l'impurità legale. Si tratta di un sacrificio che « elimina nel fedele e anche nel santuario, ciò che separa dal Dio santo e quindi santifica ricongiungendo a Lui ». ¹⁹⁹ Dato che il gesto di spezzare il pane « era l'inizio di ogni pasto giudaico e dato che questo stesso era condizionato dalla necessità di suddividerlo fra i commensali, non c'è da scorgere alcuna allusione simbolica ad analogo trattamento al corpo di Gesù », ²⁰⁰ lo stesso si deve affermare riguardo all'ordine « di far passare il calice fra i convitati »; sono le parole che accompagnano i due gesti che ce ne rivelano il significato.

Nella formula sul pane.

L'aspetto di sacrificio di espiazione è messo in rilievo dalle continue allusioni al Servo di Javè le quali se « seguono i punti più significativi della vita di Cristo », ²⁰¹ hanno un posto tutto speciale

¹⁹⁸ P. SPAGNOLINI, Op. c., p. 79.

¹⁹⁹ L. MORALDI, *L'Eucaristia*, p. 9; nella collezione *Verba vitae*.

²⁰⁰ J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Marco*, p. 347.

nei racconti dell'ultima Cena. Solo Luca e Paolo hanno in comune, per la consacrazione del pane, la frase « *ὑπὲρ ὑμῶν* » = per voi, invece di « *ὑπὲρ πολλῶν* » = per molti, usato da Marco (per il calice). Con tale sostituzione, dovuta a motivi liturgici, non resta però sacrificato, come ritiene J. Schmid,²⁰² il richiamo a Is. 53, 3, perché il participio « *διδόμενον* » proprio di Luca, corrisponde al « *διδόναι* » di Is. 53, 10 (secondo i LXX) e al « *παραδιδόναι* » di Is. 53, 6-12.²⁰³ Certo il riferimento a Is. 53, 10, è molto più evidente in Marco-Matteo (per la formula sul calice), specialmente se confrontiamo Mc. 14, 24 con Mc. 10, 45 dove il testo greco (non in dipendenza dai LXX) riproduce quasi letteralmente il testo ebraico (« *πολλῶν* » = « *rabbim* »). Da notare poi che mentre in Mc. 10, 45 abbiamo: « dare la sua vita in riscatto « al posto » (« *ἀντί* ») della comunità », in Mc. 14, 24 viene usato « in favore » (« *ὑπὲρ* ») della comunità »: è infatti questo il significato della preposizione greca quando viene usata con i nomi di persona.²⁰⁴

Nella formula sul calice.

Che l'Eucaristia sia un sacrificio espiatorio si deduce dalla frase « *ὑπὲρ ὑμῶν* » = per voi, presente in Luca e specificata dal participio « versato », allusione ad Is. 53, 2; dalle parole « in remissione dei peccati », proprie di Matteo, che i critici non ritengono primitive ma però « un'interpretazione fedelissima del pensiero di Cristo » da parte della catechesi primitiva;²⁰⁵ dalla frase « sangue dell'Alleanza » (Mc.-Mt.), « nuova Alleanza nel sangue » (Lc.-Paol.). La relazione con il Servo di Javè è più chiara nel racconto di Lc.-Paol., che in quello di Marco, il cui testo richiama piuttosto Esod. 24, 8 (l'Alleanza del Sinai). E' il contesto più che l'aggettivo « nuovo » (che ricorre per la prima volta in Ger. 31, 31, ma che manca in Is.) che lega le parole di Gesù, nel racconto di Lc.-Paol., con la seconda parte del libro di Isaia, cioè con i Carmi del Servo di Dio sofferente. Qual'è questo contesto? E' « il compimento escatologico della Pasqua nel regno »:²⁰⁶ con la morte e resurrezione di Gesù, ha inizio un nuovo Esodo per mezzo del quale tutti gli uo-

²⁰¹ P. MASSI, Art. c., p. 122.

²⁰² *L'Evangelo secondo Marco*, p. 350.

²⁰³ P. MASSI, Art. c., p. 104.

²⁰⁴ S. LYONNET, *Introduction...*, p. 876; l'autore si riferisce direttamente al concetto di « redenzione » in S. Paolo.

²⁰⁵ P. MASSI, Art. c., p. 123; l'autore però lo ritiene come autentico, perché « già il « Kerygma » primitivo antichissimo sulla morte e resurrezione (1 Cor. 15, 3-4; 1 Petr. 2, 22-25) menziona esplicitamente la remissione dei peccati in legame con Is. 5, 3 ss. »; ma questo prova solo che l'esplicitazione è antichissima; se l'inciso fosse originario non si spiegherebbe l'omissione proprio in 1 Cor. 11, 23-26.

²⁰⁶ Lc. 22, 15, 16; cfr. P. MASSI, Art. c., p. 110 ss.

mini sono fatti liberi e uniti a Dio con un'Alleanza più perfetta di quella antica. Questa « novità » consiste: nella sua « universalità » caratteristica che manca nell'Alleanza del Sinai, limitata solo ad Israele e nella sua « spiritualità » (remissione dei peccati, pace, riconciliazione con Dio); ora proprio queste due note formano l'aspetto caratteristico e « nuovo » (anche se manca questa parola) « del Patto dell'Ebed ». ²⁰⁷

Confrontando la formula di Mc.-Mt. con quella di Lc.-Paol., è facile rilevare: nella prima, con l'allusione ad Es. 24, 8, si vuole sottolineare la *continuità* fra la Vecchia e la Nuova Alleanza, nella seconda invece, con il suo carattere di « novità » (nel senso esposto sopra), si vuole mettere in luce l'*opposizione* del Nuovo Patto all'Antico. Secondo le due formule quindi, Gesù, vero Servo di Javé, con la sua morte espiatrice in favore di tutti gli uomini, ottiene la remissione dei peccati, riconcilia con Dio, mediatore e vittima della Nuova Alleanza, dalla quale ha origine il nuovo popolo di Dio.

B - *L'Eucaristia banchetto sacrificale*

Se il sacrificio espiatorio è destinato a ristabilire le relazioni fra l'individuo o la comunità, spezzate con il peccato, il sacrificio di « comunione » invece ha lo scopo di rafforzare, di rendere più saldi, più intimi i vincoli di pace e di amicizia con Javé: da qui il nome di « sacrificio pacifico ».

Anche questo era un sacrificio cruento: le parti grasse della vittima erano bruciate sull'altare, mentre il petto e la coscia destra erano assegnate a Javé e quindi divenivano proprietà dei sacerdoti; ciò che restava della vittima era consumato dagli offerenti in un banchetto al quale « potevano partecipare tutti i familiari, compresi gli schiavi e i Leviti poveri... Qui Dio era, per così dire, l'ospitante; il sacrificante, il suo compagno di tavola; il banchetto un simbolo e un pegno della loro reciproca amicizia ». ²⁰⁸ Questa comune partecipazione al banchetto imbandito dal Signore, serviva anche a rendere più uniti fra loro i partecipanti, per la comune amicizia con Dio. Dato questo suo scopo « pacifico », il sacrificio di « comunione » era il tipico sacrificio usato nelle alleanze. Quest'alleanza poteva stringersi o rinsaldarsi fra Javé e singole persone o singoli gruppi di offerenti come pure fra Dio e l'intera comunità. « E' un fatto che i sacrifici più celebri, presso gli Ebrei cioè quelli che hanno segnato svolte decisive nella loro storia, sono per lo più sacrifici di comunione, conclusi con un banchetto sacri-

²⁰⁷ P. MASSI, Art. c., p. 111.

²⁰⁸ C. SCHEDL, *Storia del V. Testamento*. Roma, 1959 (traduzione dal tedesco di A. Masini), p. 390.

ficale ». ²⁰⁹ Tali sono: il sacrificio dell'agnello alla vigilia dell'Esodo; ²¹⁰ quello che sancisce l'Alleanza del Sinai; ²¹¹ anche la cena pasquale ebraica aveva un aspetto sacrificale, perché l'agnello doveva essere immolato nel tempio, anche se le sue carni venivano mangiate nelle case private. In quest'ultimo caso, « era il legame con Javè e con tutti gli altri fratelli ebrei che in occasione di quei banchetti sacrificali, si rinsaldava e si approfondiva... quei sacrifici collettivi rappresentavano il rinnovo continuo del Patto stipulato un giorno fra Dio e Israele », ²¹²

Abbiamo veduto che nel racconto di Luca-Paolo, la frase « nuova alleanza nel sangue » è in relazione con la seconda parte di Isaia, cioè con i Carmi del Servo di Dio sofferente, sebbene molti autori vi vedano piuttosto un richiamo diretto all'oracolo di Geremia, dove ricorre espressamente l'aggettivo « nuovo »: « Ecco i giorni verranno, oracolo di Javè, nei quali con la casa di Israele e con la casa di Giuda io concluderò una nuova alleanza... Questa sarà la nuova alleanza... porrò la mia legge nel loro cuore... perdonerò i loro peccati e delle loro colpe più non mi ricorderò ». ²¹³ Il richiamo all'alleanza del Sinai, è invece molto evidente in Marco-Matteo: « Questo è il sangue dell'alleanza che Javè ha stretto con voi », ²¹⁴ alleanza cui segue un banchetto alla presenza di Dio: « comandò (Mosè) a dei giovani israeliti di offrire olocausti e di immolare ad Javè dei giovani tori in sacrificio di comunione ». ²¹⁵

Questo aspetto di « banchetto sacrificale », o di « sacrificio di comunione » è indicato, nelle formule dell'Eucaristia, dalle parole: « prendete e bevete tutti, questo è il mio sangue... per voi effuso », ²¹⁶ « prendete e mangiate, questo è il mio corpo per voi dato », ²¹⁷

« Gli Apostoli, abituati al linguaggio sacrificale dell'A. T., sentendo parlare di una vittima e del suo sangue, capirono facilmente di essere invitati a partecipare ad un nuovo e misterioso sacrificio offerto da Gesù... Un altro rapporto con Dio, un'altra comunione con Lui era proclamata dal nuovo gesto sacrificale di Gesù; una comunione diversa ed impensata, significata ora e confermata proprio da quel nuovo banchetto sacrificale, a cui Dio si degnava ammetterli » ²¹⁸ E' specialmente S. Paolo che mette in luce anche l'aspetto comunitario del sacrificio eucaristico: non solo relazio-

²⁰⁹ P. DACQUINO, *L'Eucaristia*, p. 38; nella collezione *Verba vitae*.

²¹⁰ Es. 12, 3 ss.

²¹¹ Es. 24, 5. 11.

²¹² P. DACQUINO, *Op. c.*, p. 38.

²¹³ Ger. 31, 31-34.

²¹⁴ Es. 24, 8.

²¹⁵ Es. 24, 5.

²¹⁶ Mc. 14, 24, Mt. 26, 28.

²¹⁷ Lc. 22, 19b; 1 or. 11, 24.

²¹⁸ P. DACQUINO, *Op. c.*, p. 43-44.

²¹⁹ 1 or. 10, 17.

ne più intima fra il singolo, divenuto figlio di Dio, e il Padre celeste, ma di tutti i membri del popolo della nuova alleanza fra loro: « dal momento che vi è un solo pane, noi, che siamo molti, formiamo un solo corpo, poiché tutti siamo partecipi di questo unico pane ». ²¹⁹

C - L'Eucaristia « memoriale » della Redenzione

Con le parole, « fate questo in memoria di me », Gesù comanda agli Apostoli di ripetere il rito da Lui compiuto in quel momento, dando « alla futura azione dei discepoli, lo stesso valore della sua: anch'essa sarà un dare la vita di Gesù per la salvezza. La persona e l'opera di Gesù saranno applicate ai singoli ». ²²⁰ Proprio in questo consiste il significato dell'« *anamnesis* » interpretata alla luce del Vecchio Testamento: non semplice ricordo di un fatto più o meno lontano nel tempo e che può suscitare in noi sentimenti di ammirazione o di riconoscenza, ma « un atto con cui ci si ricorda di qualche cosa », oppure « un'azione che rende presente l'oggetto del ricordo », ²²¹ azione che, impegnando la volontà, si riflette anche nel suo modo di agire.

Israele aveva tre grandi « memoriali », cioè le feste di Pasqua, di Pentecoste e dei Tabernacoli: ora tali rievocazioni non si limitavano solo a « ricordare » ciò che Dio aveva fatto nel passato, in quelle circostanze, in favore del suo popolo, ma attraverso l'azione liturgica, specialmente il sacrificio di comunione, si creava nuovamente una presenza speciale di Dio, si rinsaldavano i vincoli di amicizia, nella certezza che la bontà mostrata dal Signore nel passato, era ancora viva nel presente e sarebbe continuata anche nel futuro. Molti autori mettono in relazione le parole di Gesù con il testo di Es. 12, 14 dove Dio ordina di « ricordare » nei secoli avvenire, la prima Pasqua: « quel giorno sarà per voi di « ricordo »; lo celebrerete come una festa in onore di Javè... per tutte le vostre generazioni: Statuto perpetuo ».

Esiste infatti una stretta relazione fra la Pasqua giudaica, « memoriale » della liberazione dalla schiavitù di Egitto e l'Eucaristia, « memoriale » del nuovo Esodo. Il primo « memoriale » fu istituito alla vigilia dell'uscita dall'Egitto; più tardi questa liberazione fu sancita dal Patto del Sinai per cui Israele divenne il popolo di Dio. Nella commemorazione annuale di questa liberazione, si rinnovava questo Patto fra Dio e Israele: con il sacrificio di comunione si ringraziava il Signore per la liberazione dall'oppressione egiziana, mentre la partecipazione al banchetto sacrificale di Dio, era segno dei vincoli di amicizia che esistevano fra i convitati e

²²⁰ S. ZEDDA, Op. c., p. 161.

²²¹ S. ZEDDA, Ibid.

l'Ospitante, nella certezza che il favore divino sarebbe continuato fino alla redenzione messianica, perché secondo l'attesa giudaica, in questa notte sarebbe venuto il Messia: « in questa notte erano stati redenti ed in essa saranno redenti ». ²²²

Appare subito come tutti questi elementi siano presenti e realizzati in modo immensamente più perfetto nell'Eucaristia. Anch'essa è istituita alla vigilia del nuovo Esodo: « attraverso il pane e il vino mutati nel suo Corpo e nel suo Sangue, Gesù offrì se stesso al Padre come vittima di impetrazione e ringraziamento, per il dono della salvezza oramai imminente ». ²²³ Il nuovo Esodo consiste nella liberazione da una schiavitù ben più terribile dell'oppressione egiziana: riscatto non di un solo popolo ma di tutta l'umanità dalla servitù del peccato alla libertà dei figli di Dio: col sangue di Cristo sparso sulla Croce, sarà sancita la nuova alleanza, avrà origine il nuovo popolo di Dio, la Chiesa. Nel sacrificio eucaristico è ancora Gesù che, trasformando il pane e il vino nel suo Corpo e nel suo Sangue, rinnova al Padre l'offerta « di quel suo corpo e di quel suo sangue, un giorno effettivamente immolato sul Calvario e divenuto per questo la vittima ideale, l'agnello di Dio (= la vittima da Dio stesso fornitaci) per tutti i tempi ». ²²⁴ In questo senso l'Eucaristia è il « memoriale » della morte del Signore. Mediante la comunione poi, noi partecipiamo di una Vittima che oramai appartiene a Dio: il corpo e il sangue di Cristo realmente presenti sotto le specie eucaristiche, per la vita eterna dell'anima. Sotto questo aspetto l'Eucaristia è un banchetto sacrificale in cui vengono resi più intimi i vincoli di amicizia fra Dio e il partecipante al convito, con la comunicazione all'anima dei frutti della redenzione. Ma l'Eucaristia ha anche un significato escatologico, messo in rilievo da Marco-Matteo: « non berrò più il frutto della vite, fino al giorno in cui lo berrò nuovo nel regno di Dio ».

D - *L'Eucaristia, pegno di gloria*

In che senso nel banchetto eucaristico è anticipata la cena celeste? Nella stessa presenza reale di Gesù sotto le specie eucaristiche. Già gli antichi profeti quando annunziano la futura nuova alleanza fra Dio e Israele, amano presentarla sotto l'immagine di un convito. ²²⁵ Ora, nel banchetto eucaristico, « colui che vi partecipa siede fin da ora alla mensa del Signore, di cui un giorno sarà ospite nel regno di Dio. Quello stesso Signore la cui venuta nella glo-

²²² J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Marco*, p. 345.

²²³ P. DACQUINO, *Op. c.*, p. 42.

²²⁴ P. DACQUINO, *Ibid.*

²²⁵ Is. 25, 6-12; 55, 1-5; 12-14; Salm. 23, 3. Anche nei Vangeli, il regno di Dio nella sua fase escatologica è presentato sotto l'immagine di un convito: Mt. 8, 11-12; 25, 10-11; 22, 14; Lc. 14, 15. 16-24.

²²⁶ SASSE, citato da J. SCHMID: *L'Evangelo secondo Marco*, p. 354, n. 10.

ria noi invochiamo nelle preghiere eucaristiche (1 Cor. 16, 22; Apoc. 22, 20; Didachè 10, 6) è già presente nella celebrazione eucaristica ». ²²⁶ E' lo stesso Cristo risorto da morte e che ora siede glorioso alla destra del Padre, sebbene velato nel mistero della fede. Ma quando « il Signore verrà », cadranno i veli che celano la sua « gloria » e il suo corpo, un giorno spezzato sulla Croce, apparirà visibilmente in tutto lo splendore della sua maestà.

La rivelazione poi ci dice che in questo ritorno glorioso di Cristo, si compirà anche la perfetta redenzione dei figli di Dio, allorché i nostri corpi saranno trasformati a somiglianza del suo, « sotto la potenza dello spirito » Ora frutto della comunione eucaristica è l'intensificarsi in noi della vita della grazia, come pure una maggiore effusione dello Spirito Santo, il quale operando in noi la giustificazione il giorno del santo battesimo, trasformò i nostri corpi nel suo tempo. Attraverso questa presenza in noi dello Spirito di Cristo, incomincia già fin da questa terra la spiritualizzazione del nostro corpo: quanto più docile diventerà l'anima alle mozioni dell'Ospite divino, tanto più essa dominerà il corpo sottraendolo alla sfera della sensualità, perché compia tutte le sue azioni solo per la gloria di Dio: è un'anticipazione, un preludio di quel dominio perfetto, di quella spiritualizzazione totale che avverrà nella resurrezione: « Se lo spirito di colui che risuscitò Gesù da morte, abita in voi, colui che resuscitò Cristo Gesù da morte vivificherà anche i vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito, che abita in voi ». ²²⁷

Da quanto abbiamo esposto, possiamo già vedere in che senso la mensa eucaristica venga a « mediare » fra la Pasqua giudaica e la Pasqua eterna: la prima avrà il suo compimento iniziale nel sacrificio della Croce che sancirà la nuova alleanza fra Dio e tutta l'umanità dando inizio al nuovo Esodo dalla schiavitù del peccato verso la perfetta libertà dei figli di Dio, nella nuova terra promessa, il cielo. Se l'Eucaristia al momento dell'istituzione, è l'offerta fatta al Padre di quel corpo e di quel sangue che fra poco verrà realmente spezzato e realmente versato sulla Croce, come « memoriale » invece ricorda e rinnova questo sacrificio, ne applica i frutti alle anime per sostenerle — nuova manna celeste — nel viaggio verso l'eternità.

E' in questo sfondo del Vecchio Testamento che viene oggi considerata dagli esegeti l'Eucaristia, « Il sacrificio di Cristo... pur nel mistero della sua absolutezza, novità e superiorità, si inserisce sulla scia e nel quadro di una concezione e prassi sacrificale dell'A. T., di cui è compimento... gli aspetti parziali dei differenti sacrifici d'alleanza, di espiazione e della pasqua, riecheggianti dall'azione rituale della Cena, intimamente legata al fatto o avvenimento salvifico in essa significato della morte e resurrezione ». ²²⁸

²²⁷ Rom. 8, 11.

²²⁸ P. MASSI, Art. c., p. 206.

Gesù accogliendo come suoi seguaci tutti quegli Israeliti che hanno accettato l'offerta della salvezza, scegliendo fra essi il gruppo dei Dodici con la promessa di fondare su Pietro la sua Chiesa e di conferire a lui, come Capo, e agli altri Apostoli la pienezza dei poteri, liberando la Legge antica da tutti i suoi elementi caduchi col darle come fondamento la carità verso Dio e verso il prossimo per amore di Dio, annunciando la sua morte sulla Croce come un riscatto « per tutti », ha preparato il futuro regno di Dio, la Chiesa; ma nell'ultima Cena, istituendo l'Eucaristia e ordinando agli Apostoli di ripeterne il rito nei secoli, abbiamo già la prima, parziale realizzazione di questo regno, in virtù dell'intima unione che esiste fra l'offerta della vittima e la sua immolazione.

Vediamo allora che regno di Dio e Chiesa non coincidono totalmente: questa è una realizzazione sociale e terrestre, ma solo iniziale di tale regno, inteso anche come « società ». La Chiesa quindi adempie un ufficio di « supplenza » alle due presenze visibili di Gesù: presenza visibile, in carne mortale, fino al sacrificio della Croce, il quale dà origine al nuovo popolo di Dio; presenza visibile di Gesù alla fine dei tempi, nello splendore della gloria, che segna l'inizio del regno-reame, perfetto, assoluto del Padre.

* * *

Secondo quanto abbiamo già esposto, ci sembra che nel periodo di tempo che precede il Venerdì santo, quando Gesù è visibilmente presente in mezzo ai suoi, non si possa parlare ancora di Chiesa, sebbene il regno di Dio sia già una realtà non solo nell'opera e nella persona di Gesù, ma anche nel « resto fedele », nel « piccolo gregge » che ha accettato l'offerta della salvezza: noi l'abbiamo chiamato periodo o fase di preparazione al regno di Dio-Chiesa, notando però che con l'istituzione dell'Eucaristia, abbiamo una prima, parziale realizzazione di questo regno. Questo aspetto di « preparazione » spiega anche perché Gesù non abbia « organizzato » il suo « piccolo gregge », « i suoi seguaci », argomento portato da Vögtle per negare che essi formino « il resto fedele » di Israele: con la sua presenza visibile, come buon Pastore, egli li « custodiva in nome del Padre »²²⁹ difendendoli da tutti i pericoli; inoltre l'apostolato è stato istituito da Cristo principalmente « in vista dell'avvenire »;²³⁰ ma anche gli altri seguaci, oltre i Dodici, nell'intenzione di Cristo erano destinati a far parte del nuovo popolo di Dio che sarebbe sorto con la sua morte, sebbene in posizione subordinata.

²²⁹ Giov. 17, 12.

²³⁰ A. FEUILLET, Op. c., p. 806.

nata al gruppo degli Apostoli ai quali soltanto promette e poi di fatto conferisce la pienezza dei poteri; in altre parole, il regno di Dio, presente nel « resto fedele » era destinato a perfezionarsi, ad avere una più perfetta attuazione nel regno di Dio-Chiesa, come questo avrebbe conseguito il suo totale « compimento » nella parusia del Signore.

La prova della passione si abatterà non solo sui Dodici ma anche su questi altri seguaci di Cristo e se Gesù dopo la resurrezione si preoccuperà di adunare innanzi tutto gli Apostoli, per conferire loro la pienezza dei poteri già promessi, non tralascierà di raccogliere anche gli altri dispersi: S. Paolo ²³¹ narra l'apparizione del Risorto « a cinquecento fratelli in una sola volta » e gli Atti parlano di circa centoventi fratelli ai quali Pietro rivolge la parola prima dell'elezione di Mattia: ²³² evidentemente queste persone avevano seguito Gesù prima del Venerdì santo. ²³³ E' in questo senso che la Chiesa adempie un ufficio di supplenza alla presenza visibile di Gesù: prima del Venerdì santo, è Gesù stesso che offre direttamente a tutto Israele il regno di Dio presente nella sua persona e nella sua attività; in questa fase del regno, non « può essere questione per gli Apostoli di azione personale e la missione di cui il loro Maestro li investe è solo provvisoria e passeggera »; ²³⁴ la missione permanente comincerà nella Pentecoste: investiti dal Risorto della pienezza di potestà, essi saranno suoi testimoni « in Gerusalemme, in tutta la Giudea, nella Samaria, e fino ai confini della terra ». ²³⁵ Gesù, glorioso alla destra del Padre e invisibilmente presente nella Chiesa col suo Spirito e nella realtà del mistero eucaristico, per mezzo di essa, offre ed attua quella salvezza che meritò per tutti col sacrificio della Croce.

Ma quest'attività di mediatrice di salvezza, da parte della Chiesa, cesserà nel ritorno visibile, glorioso di Cristo alla fine dei tempi, « allorché Egli rimetterà il regno a Dio, il Padre... affinché Dio sia tutto in tutti ». « Attuato l'intero piano della salvezza che Gesù deve condurre a termine assistendo la sua Chiesa, non ci sarà più bisogno di un intermediario per comunicare con Dio. Dio sarà oggetto di contemplazione diretta in tutte le creature e in tutti gli avvenimenti; tutte le creature redente lo vedranno nel loro essere come

²³¹ 1 Cor. 15, 9.

²³² Atti 1, 15.

²³³ Da questa notizia, data di passaggio da S. Paolo, (l'apparizione ai 500 fratelli) appare che non sembra troppo esatto quanto affermano comunemente gli autori, vale a dire, che dopo la crisi di Galilea i seguaci di Gesù si sarebbero ridotti, praticamente, al solo gruppo dei Dodici. Probabilmente questi 500 fratelli erano di coloro che, pur avendo perduta la fede nella messianità di Gesù (cfr. i discepoli di Emmaus) nella prova della passione e della morte, lo riconoscevano ancora come profeta. Cfr. nota 107.

²³⁴ A. FEUILLET, Op. c., p. 806.

²³⁵ Atti 1, 8.

loro totale luce e totale vita ». ²³⁶ E' la fase ultima, il « compimento » perfetto del regno di Dio, la Pasqua eterna del cielo prefigurata nella pasqua giudaica e anticipata nel banchetto eucaristico: in pienezza di luce e di amore, gli eletti comunicheranno direttamente con Dio perché lo vedranno « faccia a faccia », lo contempleranno « come è in se stesso », ²³⁷ vale a dire nel mistero svelato e beatificante della sua Unità e Trinità.

P. PIETRO BARBAGLI, O. C. D.

²³⁶ *La Sacra Bibbia* (A cura di Mons. S. GAROFALO), vol. III, Torino, 1960, p. 451, n. 28.

²³⁷ 1 Cor. 13, 12-13.