

PER UNA CORRETTA LETTURA DELLA SOTERIOLOGIA BIBLICA

Tematiche recenti e antiche

Allorché il discorso si porta sul mistero centrale della fede, cioè sulla redenzione, si sentono ancora spesso, talvolta anche tra teologi, alcuni luoghi comuni. Ad es. l'umanità, ogni uomo, offese Dio con i suoi peccati, su di essa discese l'ira divina e i conseguenti castighi; incapace di distogliere questi peccati, l'umanità percorse una penosa e travagliata strada lungo la quale, anche se consapevole del proprio destino, dell'ira divina incombente, non poteva fare altro che subire gli effetti dei suoi peccati; di qui l'attesa più o meno viva e cosciente di una persona straordinaria che assumesse su di sé il peccato dell'umanità, distogliesse l'ira divina che grava sugli uomini e ricongiungesse l'umanità a Dio: « Qual mai fra i nati a l'odio, / qual era mai persona, / che al Santo inaccessibile / potesse dir: perdona? / Far nuovo patto eterno? / Al vincitore inferno / la preda sua strappar? » (1).

È naturale, e anche necessario, interrogarci sull'origine di queste concezioni; non perché qui ci interessi direttamente l'origine, ma per vedere le motivazioni di un influsso che durò a lungo e tuttora traspare qua e là con sfumature e ragioni diverse. Le più frequenti motivazioni che si incontrano, sono le seguenti: l'idea del peccato come lesione diretta inferta a Dio (offensa est in offensum - peccatum est quodammodo infinitum); Dio adirato che esige giustizia; la legge del taglione trasferita dal suo naturale contesto civile a un contesto religioso, sacrale; l'idea che il diavolo fosse il reale padrone dell'umanità, ecc. Restando più strettamente nel contesto che qui ci interessa, si può ricordare: una certa concezione di Dio dedotta da qualche testo dell'Antico Testamento; la legge del sacrificio espiatorio anticotestamentario; certe espressioni del Nuovo Testamento; la persona di Gesù considerata avulsa dai fedeli, disancorata dalla vita cristiana.

Fin dall'epoca apostolica, come attesta la prima Lettera di Giovanni, sorsero pseudomaestri che si vantavano di non avere peccato, di conoscere Dio, di essere nella luce, che insegnavano a disancorare la fede dalla morale, a ritenere illusoria l'incarnazione del Verbo. « Se diciamo di non avere alcun peccato, inganniamo noi stessi... Se diciamo di non

(1) A. MANZONI, *Inni sacri*, Milano 1815. « Il Natale » (1813).

avere commesso peccato... Voi sapete che egli apparve per togliere i peccati... » 1,8.10; 3,5). « Ogni spirito che confessa Gesù Cristo venuto in carne, è da Dio; ogni spirito che non confessa Gesù, non è da Dio... Chiunque confessa che Gesù è il Figlio di Dio... Chi è mai colui che vince il mondo se non chi crede che Gesù è il Figlio di Dio? Questi è colui che venne con acqua e sangue: Gesù Cristo » (4,2-3; 4,15; 5,5-6). « Chi è il mentitore se non colui che nega che Gesù è il Cristo? » (2,22). In alcune comunità cristiane si sviluppò assai presto una dottrina che accoglieva una singolare forma di incarnazione, ma rifiutava, nel modo più assoluto, il mistero della passione-morte-risurrezione di Gesù Cristo. Testimonianze posteriori alla prima Lettera di Giovanni confermano l'accoglienza accordata a queste dottrine ⁽²⁾; i testi gnostici scoperti a Nag Hammadi ci offrono una autentica e abbondante documentazione su insegnamenti vanificanti il mistero cristiano della redenzione; non solo, ma in passi elaborati ed esoterici attestano quanto era facile mantenere e citare anche le espressioni più palesi del Nuovo Testamento, interpretandole poi in una maniera sottile e ingannevole.

Per conoscere meglio la problematica nella quale si mossero, agli albori del Cristianesimo, coloro che cercarono di spiegare questo grande mistero, è utile ascoltare qualche voce tra le più chiare e discordanti. Gesù risorto parla così in uno scritto gnostico: « Io non provai alcuna sofferenza. Quelli che erano là mi condannarono (a morte), ma in realtà io non sono morto, bensì (soltanto) in apparenza, altrimenti sarei stato svergognato... E (soltanto) secondo la loro vista e il loro pensiero che io ho sofferto... questa mia morte che essi pensavano fosse avvenuta, (avvenne) su di loro. Nel loro errore e nella loro cecità inchiodarono (sulla croce) il loro uomo; così lo consegnarono alla morte. I loro pensieri non mi vedevano: essi erano sordi e ciechi... Non io, ma il loro padre, fu colui che bevete il fiele e l'aceto. Non io fui percorso con la canna. Era un altro colui che portò la croce... Era un altro colui sul cui capo fu posta la corona di spine. Io, nelle altezze, mi divertivo... Ridevo della loro ignoranza » ⁽³⁾. Altri testi accentuano ancor più la semplice apparenza del mistero della Passione: « Il Salvatore mi disse: colui che hai visto sulla croce allegro e ridente, è il Gesù vivente; mentre quello che hai visto con le mani e i piedi trapassati da chiodi, è la sua parte carnale, il suo sostituto » ⁽⁴⁾. Non tutti i testi hanno questa semplice e cruda chiarezza. Nel *Vangelo della Verità*, dopo un testo pieno di sottile accortezza su di una filigrana di testi neotestamentari svuotandoli di ogni contenuto storico, leggiamo: « Ma gli illici gli (cioè a Gesù) erano estranei, non vedevano la sua somiglianza e non l'avevano riconosciuto. Venne, infatti, in una carne di somiglianza (apparente?), libero da ostacolo nel suo cammino, perché a lui appartengono l'incorruttibilità... » ⁽⁵⁾. E la redenzione? « Egli (cioè Gesù) con la sua bocca annunciò la luce e la

(2) Cfr. IRENEO, *Adv. Haer.*, I,7,2; I,24,2; I,26,1; IPPOLITO, *Refut.*, VII,27,10-12; EPIFANIO, *Panar.*, XL,8,2.

(3) *Secondo discorso* (logos) del grande Seth, NHC (Nag Hammadi Codex) VII, 55, 17-56,19.

(4) *Apocalisse di Pietro*, NHC VII,81,15-24; e ancora appresso 82-83.

(5) *Vangelo della Verità*, NHC I,20,4-34.

sua voce generò la vita. Diede loro il pensiero e la ragione e la misericordia e la salvezza... Divenne via per gli smarriti, gnosi per gli ignoranti, scoperta per quanti cercavano, stabilità per i barcollanti, biancore per i macchiati » (6).

È interessante osservare come i dati fondamentali della fede fossero comuni (amore del Padre e di Gesù, la sua passione-morte-risurrezione) — in apparenza —, ma essenzialmente divergenti le interpretazioni. « Il nostro illuminatore, Gesù, — avrebbe affermato san Pietro — discese e fu crocifisso; portò una corona di spine, indossò un abito di porpora, fu (crocifisso) a un albero e fu sepolto in una tomba. Ma risorse da morte. Fratelli miei, Gesù è estraneo a queste sofferenze. Siamo noi, invece, che abbiamo sofferto per la trasgressione della nostra madre (cioè di Sofia). Egli perciò compì tra noi ogni cosa conforme a una apparenza » (7).

Il pensiero gnostico ritornò spesso sulla dottrina che qui ci interessa, ma seguì la linea interpretativa che era consona alle sue idee fondamentali sul mondo e sull'uomo. Gesù risorto rassicura Giacomo, così: « Giacomo, non devi darti pena per me né per questo popolo. Io sono colui che era in me. Non ho mai sofferto alcuna passione, né fui mai maltrattato, e questo popolo non mi ha fatto nulla di male... » (8). In un celebre testo degli *Atti di Giovanni*, noto anche a sant'Agostino, leggiamo: « Io non ho sofferto alcuna di quelle cose che essi diranno a mio riguardo; e anche la passione che danzando ho indicato a te e agli altri, voglio che sia chiamata un mistero. Giacché ciò che tu sei, tu lo vedi: te l'ho indicato io; ma ciò che sono io, lo so soltanto io e nessun altro. Permettimi di conservare ciò che è mio, e vedi il tuo per mezzo mio. Ma, come ti dissi, in realtà non vedi ciò che sono, bensì ciò che tu puoi conoscere come congiunto. Tu senti (dire) ch'io patisco, ed io invece non sono stato sconfitto...; che da me è uscito sangue, ed invece non è uscito. In breve: ciò che quelli affermano di me, non ha avuto luogo; mentre ciò che essi non affermano, è proprio ciò che ho patito » (9).

Di fronte a simili vanificazioni dell'incarnazione e della redenzione, la chiesa non poteva fare altro che difendere la realtà del « vero Dio e vero uomo » nella persona storica di Gesù, la realtà del Gesù del Getsemani e della croce, la realtà del Gesù venuto per i « malati » (Lc. 5,31) contro l'immagine del Gesù che disprezza gli « illici », la realtà di Dio Padre e del Gesù che amano la creazione, contro la fantasia di una creazione opera del demiurgo maligno, ecc.; di fronte al massiccio attacco gnostico e doceta, la chiesa seguì la linea maestra del Nuovo Testamento,

(6) *Vangelo della Verità*, 31,28-35.

(7) *Lettera di Pietro a Filippo*, NHC VIII,139,15-25.

(8) *I° Apocalisse di Giacomo*, NHC V,31,15-20.

(9) *Atti di Giovanni*, 101,1-2 (cfr. L. MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Torino 1971, vol. II, p. 1186). Il testo citato prosegue: « Conoscimi dunque come tormento del logos, trafiggimento del logos, sangue del logos, ferita del logos, affissione del logos, dolore del logos, inchiodatura del logos, morte del logos. Parlo così prescindendo dall'uomo. Tu, dunque, in primo luogo conosci il logos, poi conoscerai il Signore e, in terzo luogo, l'uomo e ciò che egli ha patito » (101,3).

non rinnegando l'Antico, che era invece trascurato, bistrattato o totalmente rinnegato dal gnosticismo ⁽¹⁰⁾.

L'Antico Testamento

Per comprendere la redenzione neotestamentaria e il modo col quale si è realizzata e si realizza è importante partire da alcuni riti, pratiche, e fatti per opera dei quali aveva luogo quella che — con approssimazione — possiamo chiamare la « redenzione » nell'epoca anticotestamentaria. Si tratta, è vero, di ombre e figure dei beni futuri (cfr. Ebr. 9,23; 10,1), ma appunto per questo necessari per appianare la via alla comprensione delle realtà apportate e realizzate in Gesù, e per evitare deviazioni ed errori in un argomento così centrale per ogni credente; tanto più che gli scritti del Nuovo Testamento avevano presenti queste ombre e figure, e su di esse ricalcarono — almeno in parte — la realtà.

Le leggi sui sacrifici dell'Antico Testamento sono sintetizzate nei cc. 1-7 e 16 del Levitico; se ne parla pure in altri testi, ma sono secondari rispetto a questi. Per il nostro argomento ci interessano alcuni termini, riti, pratiche, ricorrenti — in un modo o in un altro — anche nel Nuovo Testamento ⁽¹¹⁾.

1 - Il verbo *espiare* (in ebr. *kippèr*) riassume lo scopo del sacrificio espiatorio; esso ha per oggetto i peccati oppure cose (tempio, altare, ecc.) e persone che si trovano in uno stato che non è il loro; il significato fondamentale è: « cancellare peccati e impurità per ristabilire le normali relazioni con il Dio dell'alleanza »; non comporta accento alcuno sulla pena, sul castigo, sull'ira o collera celeste; *kippèr* designa nettamente un'azione diretta su ciò che separa da Dio.

L'uso del nostro verbo « *espiare* » — nel linguaggio giuridico corrente — ha un significato assai diverso da quello di *kippèr*; inoltre, a eccezione di pochissimi casi, il verbo *kippèr* è sempre limitato all'ambito sacrificale. San Gerolamo, che nella Volgata si serve poche volte del verbo latino *expiare*, lo intende rettamente nel senso culturale della lingua latina, senso che corrisponde assai bene all'ebraico *kippèr*: *rem*

(10) Cfr. ad es. la *Lettera a Flora* di Tolomeo (ediz. a cura di G. Quispel, SC 24bis, Paris 1966).

(11) Nelle pagine seguenti seguo, in particolare: O. PROCKSCH, *Theologie des A.T.*, Gütersloh 1950, specie pp. 600-712; W. EICHRODT, *Theologie des A.T.* (6. Aufl.), Göttingen 1959, I, pp. 147-198; II, 156-345; G. VON RAD, *Theologie des A.T.*, München 1961, I, pp. 188-278; II, 139-313; più specificatamente sui sacrifici: G. B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament*, Oxford 1925; L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, Roma 1956; R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris 1964; R. RENDTORFF, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel*, Neukirchen 1967; J. MILGROM, *Studies in Levitical Terminology*, Los Angeles-London 1970; preziose e insostituibili sono tuttora le due seguenti opere: O. SCHMITZ, *Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des Neuen Testaments*, Tübingen 1910; E. SJÖBERG, *Gott und die Sünder im palästinische Judentum nach dem Zeugnis der Tannaiten und der Apokryphisch-pseudepigraphischen Literatur*, Berlin 1938.

pollutam scelere aut vitio aliquo purgare, lustrare, mundam ac puram diisque gratam reddere ⁽¹²⁾.

A indicare quanto san Gerolamo fosse lungi dall'accezione giuridica, vale la pena di osservare come egli frequentemente, nei rituali dei sacrifici ove ricorre il verbo *kippèr*, non lo traduce con *expiare* ma addirittura con *orare* - *rogare* - *fundere preces pro...* e non ne falsò affatto il significato. Purtroppo da noi fu spesso inteso in senso giuridico, coope-
rando così a falsare di molto il concetto di « espiazione ».

2 - Il *sacrificio espiatorio* (in ebr. *ḥattâ'at*) era prescritto per uno scopo ben preciso: purificare il tempio, l'altare, i sacerdoti, il popolo, la terra, ecc.; aveva dunque un valore catartico, lustrale, purificatorio, eliminava ciò che separava cose e persone dal Dio « santo » allo scopo di ricongiungerle a lui. È curioso che lo stesso termine ebraico *ḥattâ'at* designi sia il sacrificio espiatorio, sia il peccato, sia la vittima offerta in questo sacrificio: fatto ben noto a san Paolo, come si vedrà.

3 - Nel rituale ebraico vi era un altro sacrificio, apparentemente, assai vicino all'espiatorio: il *sacrificio di riparazione* (in ebr. *'aşam*, nella Volgata « pro delicto »); aveva luogo in occasione della restituzione di una cosa rubata o ingiustamente trattenuta, cioè allorché era stato leso il diritto di proprietà; questo sacrificio era caratterizzato da due tempi: restituzione al legittimo proprietario con l'aggiunta di un quinto del valore, a titolo di riparazione; l'offerta di un sacrificio; si osservi che non si parla mai di una restituzione a Dio, a meno che il defraudato fosse il tempio (o il creditore fosse irreperibile), nel qual caso la restituzione avveniva ai sacerdoti.

Quanto detto sul sacrificio di riparazione (*'aşam*) vale, in pratica, esclusivamente per i testi dei rituali levitici (Lev., Num., ed Ezechiele); fuori di questi, il significato del termine *'aşam* non è uniforme. Questo stato di cose non avrebbe interesse per il nostro argomento se tra i testi dal significato dubbio, e certamente diverso da quello che ha nei rituali, non leggessimo il sostantivo *'aşam* in un celebre testo di Isaia a proposito del « Servo di Jahveh »: « Allorché offrirà se stesso (la sua persona) in (come) espiazione... » (im *thašim 'aşam nafšô...* Is. 53,10). Per specificare meglio questo uso di *'aşam* si è pensato a testi come Es. 32, 30-32 (preghiera di Mosè) e Deut. 3,26, cfr. Num. 20,12 (peccato di Mosè); ma per il nostro termine il riscontro è vago e impreciso. È verosimile e più aderente al contesto intendere qui *'aşam* nel senso di « espiazione — sacrificio espiatorio »: si tratta di un caso che nel suo genere è unico in tutto l'A.T., e resta quindi un mar-

(12) G. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, t. II, Padova 1930, p. 239. Gli editori del *Thesaurus linguae latinae*, vol. V/2, Lipsia 1936, col. 1703 e ss., annotano come senso generale di *expiare*: « alqd (alqm) aliquo modo pollutum purgare, lustrare, purum ac pium diisque gratum reddere »; e nel senso tecnico delle purificazioni sacrali: « ea quae laesa pietate, scelere commisso polluta, contaminata sunt, culpa purgare, lustrare, pia reddere... Peccatis, vitiis malisque purgare, emundare ». Anche nella terminologia tecnica sacrificale dell'A.T. l'oggetto (indiretto) non è mai la Divinità, ma oggetti o persone che necessitano di purificazione, che sono cioè contaminate.

gine di insicurezza (la versione dei LXX non ci è di alcun aiuto). Interessante è la proposta di J. Jeremias di vedere nei termini greci ἱλαστήριον, ἱλασμός λύτρον (che vedremo più avanti) altrettanti corrispondenti di 'ašam in questo testo di Isaia (^{12 bis}).

4 - Un elemento molto importante nel sacrificio espiatorio (non così in quello di riparazione e negli altri sacrifici) era il *sangue*: il rito del sangue aveva un rituale dettagliato e solenne. Il sacerdote aspergeva il sangue della vittima sui corni dell'altare, attorno all'arca dell'alleanza, sulla kapporet (lamina d'oro sostenuta dai cherubini al di sopra dell'arca), cioè sulle parti essenziali del tempio. Non è facile, per noi, afferrare il valore di questo rituale. Occorre tenere presente alcuni dati importanti (¹³): in tutte le civiltà del Vicino Oriente antico il sangue ha proprietà energetiche, catartiche e unitive; nel rituale levitico questi poteri non sono attribuiti alla materialità del sangue, ma all'elemento vitale aeriforme (in ebr. nefeš = vita, vapore, anima) che emana dal sangue caldo (cfr. Lev. 17,11); per una singolare « simpatia », spesso rilevata nei nostri testi, il peccato profanava il tempio, l'altare, la terra, ecc., interrompendo il vincolo vitale tra il Dio dell'elezione e dell'alleanza, e il peccatore, il popolo; il sangue del sacrificio espiatorio aveva potere lustrale, catartico, in quanto detergeva ogni impurità che ostacolava la mutua relazione tra l'uomo e Dio, e ne corroborava i vincoli.

Il sangue non era mai un'offerta fatta a Dio: in tutto il rituale levitico e in Ezechiele solo tre volte il sangue è oggetto del verbo « offrire » (in ebr. qārab): una volta il verbo riassume tutto il rito sacrificale, e due volte il sangue è collegato col grasso della vittima; onde non è possibile trarre conclusioni contrarie a tutto il resto dell'Antico Testamento. È anzi molto importante — anche per quanto si vedrà appresso — il testo: « La vita della carne è nel sangue e io ve lo concedo sull'altare per compiere l'espiazione in vostro favore. È il sangue che espia, è in quanto vita che espia » (Lev. 17,11); era dunque un singolare dono di Dio all'uomo, non un'offerta dell'uomo a Dio (¹⁴).

(12 bis) Cfr. L. MORALDI, o.c., pp. 164-167 e 171 segg. per la varietà dell'uso di 'ašam; J. JEREMIAS, in *ThWb*, V (1954) 670-709 spec. 704 n. 399; 707 n. 431.

(13) Che questa concezione del sangue non fosse proprio esclusiva dell'antica civiltà semitica (sebbene qui abbia aspetti del tutto particolari) lo dimostra l'ampio e documentato studio di F. RÜSCHE, *Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten alexandrinischen Theologen*, Paderborn 1930. Appariranno presto due o tre voll. contenenti le relazioni e comunicazioni del Convegno su « Sangue e antropologia biblica » organizzato dalla Pia Unione del Preziosissimo Sangue con la consulenza scientifica di F. Vattioni e sotto l'alto patrocinio dell'Istituto Orientale di Napoli (Roma, via Narni 29: 10-15 marzo 1980): in questi voll. il lettore troverà ogni informazione sul sangue nella Bibbia, nella letteratura postbiblica, nelle civiltà dell'antico Oriente semitico, nella civiltà greca e romana, in una sintesi scientifica finora mai realizzata.

(14) Per una valutazione teologica di questa conclusione si veda anche J. LÉCUYER, *Note sur une définition thomiste de la satisfaction*, in *Doctor Communis*, 1955, 21-30; e — dello stesso Autore — *Réflexion sur la théologie du culte selon St. Thomas*, in *Revue Thomiste*, 1955, 339-362.

5 - Al termine di questo brevissimo sguardo sui sacrifici è interessante sostenere un istante sul più complesso rituale dell'Antico Testamento, quello del gran giorno dell'espiazione (o *jom ha-kippurim*) che aveva luogo « nel settimo mese, il giorno decimo del mese » (Lev. 16,1-34 e 23,26-32).

Il rito si svolgeva in vari tempi: a) è l'unico sacrificio espiatorio per il quale è istantemente prescritto il più assoluto digiuno e opere di penitenza; b) il sommo sacerdote si sciacqua con acqua, indossa semplici indumenti di lino e mette il turbante sul capo; c) gli sono presentate le vittime: la casta sacerdotale gli presenta un giovinco per il sacrificio espiatorio, e un montone per l'olocausto; d) immolazione della vittima espiatoria per se stesso e per il sacerdozio e raccolta del sangue; e) l'espiazione: il sommo sacerdote prende dall'altare degli olocausti alcuni tizzoni, li pone su di un braciere e vi mette sopra due « manate » del profumo di aromi, entra nel santo dei santi (cioè al di là del velo), « la nube di profumo delle erbe aromatiche coprirà così » l'arca, i cherubini e l'espiatorio (la *kapporet*) ed egli « non morirà »; e) lasciato il braciere nel santo dei santi, va a prendere del sangue della vittima e con il dito ne asperge l'espiatorio e sette volte la parte anteriore del popolo; f) ritorna fuori del tempio, gli sono condotti davanti i due capri del popolo, prende due tavolette (su di una è scritto « per Jahveh » sull'altra « per Azazel »); g) rientra nel tempio ed immola il capro della sorte « per Jahveh »: il sommo sacerdote compie gli stessi riti eseguiti per l'espiazione del sacerdozio; h) finito di espiare il santo dei santi e il santuario, il sommo sacerdote espia l'altare degli olocausti (che è davanti al santuario, nel cortile dei sacerdoti) sia col sangue del giovinco sia col sangue del capro aspergendone i corni e aspergendo sette volte attorno a esso; i) il sommo sacerdote in tal modo « espia il santuario dalle impurità dei figli di Israele... espia per sé, per la sua casa e per tutta l'assemblea di Israele... ». Finora tutto il popolo era escluso dai riti, non vedeva nulla, non aveva alcun segno esterno di quanto operava per tutti il sommo sacerdote: il rituale levitico ha perciò conservato qui un antichissimo rito popolare, dopo avere ripetutamente sottolineato che l'espiazione era ormai compiuta; ben compreso, questo rito ha un significato profondo; l) « finito di espiare il santuario, la tenda convegno e l'altare », il sommo sacerdote fa avvicinare il capro « per Azazel », gli pone le due mani sulla testa e confessa « le colpe, le trasgressioni, i peccati » dei figli di Israele, li pone sulla sua testa, ed esso li porterà nel deserto ove lo conduce « un uomo a ciò preparato »; m) il sommo sacerdote depone le vesti, si sciacqua, si riveste degli abiti di lino e offre i due olocausti per il sacerdozio e per il popolo; n) l'ultimo rito è l'abbruciamento delle carcasse dei due animali il cui sangue servì per i riti espiatori: le due vittime avevano infatti la sola funzione di dare il sangue per l'espiazione; le vittime dei sacrifici di espiazione non erano mai offerte a Dio in olocausto, né se ne potevano cibare i sacerdoti o i fedeli, ma venivano bruciate interamente fuori del tempio « in un luogo puro ».

Si osservi che la nostra espressione « capro espiatorio » per designare il capro condotto nel deserto « per Azazel » è una errata versione del latino « *caper emissarius* »: questo capro, infatti, non espiava nulla, aveva soltanto valore dimostrativo.

6 - Da quanto precede, si potrebbe — a prima vista — dedurre che in base al rituale levitico, col sacrificio espiatorio si cancellasse ogni peccato: ma non era così. Il rituale ripete continuamente che tale sacrificio è per i peccati commessi « per inavvertenza » (in ebr. *bišgâgâh*), cioè per

peccati involontari commessi senza la coscienza di violare la legge; non si trattava dei cosiddetti peccati commessi « a mano alzata », cioè volontari. Il Levitico conosce una sola eccezione: il rito del gran giorno dell'espiazione; qui è detto che si tratta di tutti i peccati (a eccezione, naturalmente, di quelli lesivi del prossimo e della società); ed è per tale motivo che, unico tra i rituali, prescrive rigoroso digiuno e penitenza.

Nella *Regola* degli esseni di Qumrân troviamo la stessa distinzione di mancanze (1 Q S VIII,20 - IX,3): le prime (per inavvertenza) erano punite con la sospensione temporanea dalla Comunità; le seconde con l'espulsione definitiva.

Nel Nuovo Testamento, la terminologia sacrificale anticotestamentaria ricorre, con una certa frequenza, negli scritti paolini e, seppure con prospettive proprie, giovannei; negli altri scritti, come si vedrà è assai scarsa o dubbia. Tuttavia alcuni esegeti e teologi per comprendere l'opera redentiva di Gesù ricorsero ai sacrifici dell'Antico Testamento, ma in modo acritico, senza por mente al loro significato. Di qui trassero origine tante questioni che si sarebbero potute evitare.

7 - Il sacrificio espiatorio non era l'unico né il principale mezzo di « redenzione » anticotestamentaria. È curioso come i profeti siano testimoni e araldi di una religiosità molto critica a proposito dei sacrifici, al punto da additare in essi un inciampo posto deliberatamente da Dio davanti al popolo (Ez. 20,25-26), da negare che nel periodo della peregrinazione desertica fossero mai stati offerti sacrifici (Am. 5,25; Ger. 7,22-23), da presentare Dio disgustato davanti a essi (Sal. 40,7-8; 50,7-23; Is. 1,11-18 ecc.): « Questo è il comando che diedi loro: "Ascoltate la mia voce!" » (Ger. 7,23). Le invettive dei profeti attestano, tra l'altro, che l'essenza della religione la vedevano altrove, e additano chiaramente dove: « ...le vostre mani sono piene di sangue. Lavatevi, purificatevi, togliete le vostre cattive azioni... smettetela di compiere il male, imparate a fare il bene, ricercate la giustizia, soccorrete l'oppresso, rendete giustizia all'orfano, difendete la causa della vedova... » (Is. 1,11-20). « Non gradisci né vittime né offerte... non richiedi né vittime né espiazione... Mangerò, forse, carne di tori? Berrò il sangue di capri?... Se vedi un ladro, lo approvi... siediti e parli contro tuo fratello... » (Sal. 50,7.13.18-20); si veda inoltre: Am. 5,21-24; Mich. 6,6-8; Sal. 40,7-8; 51,12-19).

8 - Altri mezzi « redentivi » o espiatori, oltre alla giustizia sociale, erano ancora: la preghiera, la sofferenza, il ritorno a Dio; per essi non v'era alcuna preclusione che ne limitasse l'efficacia.

Quando il fedele sperimenta un turbamento nella relazione con Dio, fa sempre ricorso alla preghiera: Dio a volte l'accoglie, altre volte no, soprattutto quando il peccato è inveterato o particolarmente odioso; la preghiera non ha mai valore magico, è sempre soggetta alla volontà divina. Molto spesso legata alla preghiera è la sofferenza: il peccato attira il castigo, cioè la sofferenza nelle sue diverse forme. Ma non si tratta mai di una espiazione spietata, giuridica, nel senso della legge del taglione, bensì di una vera e profonda espiazione redentiva: scontare la pena significa sperimentare personalmente il risultato del proprio allontanamento da Dio. Esempi classici si leggono nel Lev. c. 26; Deut. c. 28;

29,15-18; 1 Re 8,20-51; ma i testi sono innumerevoli specie nei libri profetici.

La forma di espiazione redentiva onnicomprensiva è sempre il « ritorno » (in ebr. *tesûbâh*) ⁽¹⁵⁾: il peccato è allontanamento e rivolta, la redenzione è cambiamento delle disposizioni interiori; la preghiera e la sofferenza tendono a questo (cfr. Is. 1,11-20; Os. 5,4-6,3; 8,10-16). Il profeta Geremia, che così profondamente sperimentò le contraddizioni dell'animo umano, esclama — rivolto a Dio: « fammi ritornare, e io ritornerò » (31,18) e: « facci ritornare a te, e noi ritorneremo » (Lam. 5,21).

Sine sanguinis effusione non fit remissio « senza versamento di sangue non v'è espiazione » è un'espressione comunissima, ma per afferrarne il significato non bisogna consultare l'opera di Strack-Billerbeck (vol. III, p. 742), che induce in errore. Si tratta di una formula rabbinica emessa in risposta al quesito: qual è — nel sacrificio — il rito costitutivo dell'espiazione? La mano sulla testa della vittima, l'uccisione, l'abbruciamento del grasso, la combustione della carcassa? La conclusione è che tra i vari riti del sacrificio espiatorio, opera l'espiazione sacrificale soltanto il rito del sangue ⁽¹⁶⁾. I rabbini erano ben lungi dal negare o limitare il valore della preghiera, delle sofferenze, del ritorno. La stessa frase si legge, come è noto, nella Epistola agli Ebrei (9,22) nel senso indicato.

A volte si sente asserire che il Dio dell'Antico Testamento è il Dio dell'ira, del castigo, dell'occhio perocchio, dente per dente; ma non è così. Occorre semplicemente distinguere nettamente la legislazione civile dalla religione: nella prima, l'antico Israele non differiva dai popoli vicini ove la Divinità era il legislatore e il giudice supremo; non così nella religione. Gli esempi della paternità di Dio sono innumerevoli. Si pensi alla preghiera di Abramo (Gen. 18,23-32), alla manifestazione di Dio a Elia sul monte Horeb: « Jahveh non era nel vento... non era nel terremoto... non era nel fuoco... ma era in un soffio leggero » (1 Re 19,9-13); confrontare il comportamento di Giona e quello di Dio, dopo la conversione di Ninive (Giona c. 4); rileggere i testi già citati di Lev. c. 26; Deut. c. 28; 29,15-18; 1 Re 8,20-51; proprio sotto la possibilità della scelta tra castighi inflitti dalla natura, dagli uomini e da Dio, David esclama: « ... è sempre meglio cadere sotto la mano di Dio, che sotto la mano degli uomini, poiché grande è la sua misericordia » (2 Sam. 24,14). L'autore della terza parte di Isaia, esclama: « Non rendere insensibile la tua misericordia, poiché tu sei il nostro padre! Abramo infatti non ci conosce, Israele non si ricorda di noi. Tu, Jahveh, sei il nostro padre, nostro redentore, è il tuo nome da sempre » (Is. 63,15-16).

Ai nostri giorni, Papa Giovanni Paolo I ha « scandalizzato » qualche

(15) Oltre alle solite opere di sintesi, è interessante la consultazione di opere specifiche, come ad es.: J. SCHARBERT, *Der Schmärz im Alten Testament*, Bonn 1955; W. L. HOLLADAY, *The Root shub in the Old Testament*, Leiden 1958 (a prevalente carattere filologico, ma completa); R. J. THOMPSON, *Penitence and Sacrifice in Early Israel outside the Levitical Law*, Leiden 1963; C. STUHLMUELLER, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, Roma 1970; J. MILGROM, *The Priestly Doctrine of Repentance*, in RB 1975, 186-205.

(16) *Talmud Babil.*, zebahim 6 a; Jomâ ' 5 a; ecc.

ascoltatore allorché parlò di Dio come « Madre »; in realtà non fece che sintetizzare certe espressioni del profeta Osea il quale afferma, in modo pittoresco che Dio insegnò a camminare a Efraim, lo prese tra le braccia, lo allevò come si alleva un bambino, si piegò su di lui per dargli il cibo (Os. 11,3-4).

Il Nuovo Testamento

Istanze filosofiche, apologetiche, giuridiche e scuole teologiche hanno contribuito, assai più che per l'Antico Testamento, a complicare il valore e il significato della redenzione compiuta da Gesù anche se non furono prive di meriti, non ultimo quello di obbligarci a ricorrere alle fonti con l'ausilio dei mezzi che ci offre la critica neotestamentaria dei nostri giorni.

Come è noto, il problema che ci si presenta non è la redenzione in sé e per sé, dogma ben chiaro e definito dalla Chiesa, neppure — propriamente — è il perché della redenzione, problema liberamente discusso dai teologi (amartiocentrici e cristocentrici); il problema è, invece, come fu operata la redenzione da Gesù, Verbo di Dio incarnato, e come si realizza nei singoli fedeli e nella comunità dei credenti: non v'è dubbio che una risposta a questo problema illuminerà anche i precedenti, sebbene non siano presi in esame direttamente.

Per chiarire ai nostri occhi come avvenne la redenzione neotestamentaria, potremmo partire dal concetto di « sostituzione vicaria » supponendo implicitamente che Gesù abbia pagato per noi, al nostro posto. Ma a chi avrebbe pagato? Che parte ha qui Dio Padre? Quella di un giudice spietato che esige la morte del Figlio? Che spazio resta ai fedeli? Come investe personalmente il credente? È dunque più saggio, sicuro e critico abbandonare ogni costruzione preconcepita ed esaminare i testi. Sarà un esame parzialmente noioso, ma da esso apparirà l'importanza delle premesse anticotestamentarie, la vera portata di certi termini e immagini, l'insostituibile apporto dei fedeli e, non ultimo, la non necessaria *formulazione* sacrificale, in sé e per sé, nella comprensione del mistero della redenzione, per quanto ci è dato comprenderlo.

Nelle pagine seguenti prenderò anzitutto in esame alcuni termini ed espressioni che, ricollegandosi all'Antico Testamento e a una formulazione giudaica, presentarono qualche difficoltà già ai primi scrittori cristiani di estrazione ellenistica e furono in seguito causa di prime deviazioni ⁽¹⁷⁾.

(17) Un breve sguardo a questo duplice aspetto è dato recentemente da F. ALTERMATH, *The Purpose of the incarnation according to Irenaeus*, in *Studia Patristica*, vol. XIII, Berlin 1975, pp. 63-68 (con bibliografia).

Per queste prime pagine si può vedere la bibliografia seg.: A. VAN HOVE, *De pretio soluto a Christo pro hominum liberatione*, in *Collectanea Mechliniensia* 31, 1946, 163-167; K. SCHUBERT, *Gesetz und Erlösung in der jüdischen Theologie*, in *Judaica* 7, 1951, 136-159; H. CROUZEL, *Le dogme de la Rédemption selon l'Apocalypse*, in *Bull. de Lit. Ecclés.* 58, 1957, 65-92; S. LYONNET, *De notione redemptionis*, in *VD* 36, 1958, 129-146; —, *De notione emptionis seu acquisitionis*, in *VD* 36, 1958, 257-269; —, *La conception paulinienne de la Rédemption*, in *Lumière et Vie*

1 - *Riscatto*. In due testi paralleli (episodio dei due figli di Zebedeo) leggiamo un'espressione che fa parte del kèrigma primitivo: « Il Figlio dell'uomo... non è venuto per farsi servire, ma per servire e dare la sua vita in riscatto (λύτρον) per molti » (Mc. 10,45; Mt. 20,28); sono i due soli testi che incontriamo nei Vangeli; ad essi non v'è alcuna corrispondenza nel vangelo di Luca (vedi p. 334). In 1 Tim. 2,5-6 incontriamo una eco a questo testo: « C'è... un solo Dio e un solo mediatore (μεσίτης) tra Dio e gli uomini, l'uomo Gesù Cristo, il quale diede se stesso in riscatto (ἀντίλυτρον) per tutti ». Sono i due unici testi neotestamentari nei quali leggiamo questi termini (μεσίτης e ἀντίλυτρον).

Nella letteratura profana i due termini designano il denaro dato per estinguere un debito, il prezzo pagato; così — purtroppo — fu spesso inteso anche nel N.T., ma erroneamente (¹⁸): qui, infatti, è da intendere in correlazione ad altri testi, ad es. Gal. 2,20 « La vita che vivo ora nella carne, la vivo nella fede al Figlio di Dio che mi amò e diede se stesso per me » (παράδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ); Ef. 5,2,25 « ...Cristo ha amato noi e ha dato se stesso per noi (παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν) offrendosi a Dio in sacrificio dal profumo soave »; Gv. 10,11.15.17 « ... e dò la mia vita per (ὑπὲρ) le pecore... io dò la mia vita per riprenderla di nuovo. Nessuno la toglie da me, sono io che la dò spontaneamente... »; Gv. 15,13 e 1 Gv. 3,16; ai quali si può aggiungere la figura del « Servo di Jahveh » (vedi appresso); cioè nel senso: « strumento di liberazione, ciò che libera e salva », senso che si trova anche negli scritti di Filone Alessandrino. Il sacrificio di Gesù è il mezzo di liberazione e salvezza per tutti gli uomini.

2 - *Liberazione - redenzione*. Il nostro termine « liberazione - redenzione » (ἀπολύτρωσις - λύτρωσις) non si legge mai nei Vangeli di Mc. Mt. e Gv.; il vangelo di Luca si serve indifferentemente dei due termini greci (1,68 e 2,38 = λύτρωσις; 21,28 = ἀπολύτρωσις) in contesti prettamente anticotestamentari che escludono qualsiasi riferimento al pagamento di un prezzo di riscatto in senso giuridico. « Benedetto il Si-

36, 1958, 35-66; —, *De peccato et redemptione*, II; *de vocabulario redemptionis*, Roma 1960; —, *L'emploi paulinien de ἑξαγοράζειν au sens de « redimere » est-il attesté dans la littérature grecque?*, in *Bibl.*, 1961, 85-89; — et L. SABOURIN, *Sin, Redemption and Sacrifice*, Roma 1970, pp. 104-119; L. DE LORENZI, *Γεσὺ λύτρωσις*, in *RivBiblit* 7, 1959, 294-321 e 8, 1960, 10-41; E. PAX, *Der Loskauf*, in *Antoni-num*, 1962, 239-278; E. LOHSE, *Martyrer und Gottesknecht*, Berlin 1963, pp. 18-20. 117-122. 149-150; K. KOCH, *Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit*, in *Ev.Th.* 26, 1966, 217-239; A. FEUILLET, *Le logion sur la rançon*, in *Rech.Sc.Ph.Th.* 51, 1967, 365-402; W. SCHRAGE, *Rom. 3, 21-26 und die Bedeutung des Todes Jesu Christi bei Paulus*, in *Forum* 12, 1969, 1969, 77-80; T. HOLTZ, *Die Christologie der Apokalyphtik des Johannes*, Berlin 1971; I. H. MARSHALL, *The Development of the Concept of Redemption in the New Testament*, in *Festschr. L. L. Morris*, London 1974, 153-169.

(18) L'imbarazzo del BÜCHSEL nel sostenere che il termine indica la sostituzione vicaria di Gesù Cristo che ha pagato per gli altri è palese nell'articolo del ThWb IV, 1942, 343 ss.; riconosce che non è mai detto a chi fu pagato, giustamente nega che sia satana (come invece — è noto — riteneva Origene), e non gli resta che proporre Dio Padre; ma perché lo esige? Il Büchsel riconosce ancora che tale domanda non si trova neppure nel N.T. e quindi resta senza risposta. Ma questo è soltanto un esempio tra i tanti.

gnore, Dio d'Israele, poiché ha visitato e redento (ἐποίησεν λύτρωσιν) il suo popolo, e ha suscitato per noi una potenza salvatrice » (κέρας σωτηρίας); la profetessa Anna « si mise a lodare Dio e a parlare del bambino a tutti coloro che aspettavano la liberazione (λύτρωσιν) di Gerusalemme »; « ... alzatevi e levate la testa, perché la vostra liberazione (ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν) è vicina ».

Allo stesso genere di testi appartiene pure l'espressione dei discepoli di Emmaus: « ... speravamo che egli fosse colui che deve liberare (ὁ μέλλων λυτροῦσθαι) Israele... » (Lc. 24,21) e, nella Lettera a Tito (2,14), la frase: « ... il Cristo Gesù, offrendosi per noi (ὑπὲρ ἡμῶν) al fine di liberarci (ἵνα λυτρώσῃται) da ogni iniquità e purificare (καθαρίσῃ) un popolo che sia tutto suo... », frase che riprende, palesemente, il Sal. 130,8 (LXX 129,8): « Egli libererà Israele (λυτρώσεται) da tutte le sue colpe » ⁽¹⁹⁾. San Pietro respinge l'idea di un riscatto profano, giuridico: « Sapete bene che foste liberati (ἐλυτρώθητε) dalla vana forma di vita ereditata dai padri, non a prezzo di beni corruttibili — con oro e argento —, ma a prezzo del sangue prezioso (τιμῷ αἵματι) dell'agnello illibato... » (1 Piet. 1,18); anche qui l'autore ha presente e ricalca quanto leggiamo in Isaia ed è rivolto alle « figlie di Sion in prigionia »: « Gratuitamente siete stati venduti, sarete liberati senza denari » (οὐ μετὰ ἀργυρίου λυτρωθήσεσθε, 52,3) ⁽²⁰⁾.

Sebbene i due termini strettamente legati a λύτρον, cioè λύτρωσις e ἀπολύτρωσις, non abbiano alcuna apprezzabile differenza, Paolo preferisce sempre il secondo e ne fa un uso relativamente ampio, servendosene ben sette volte e sempre in testi molto illuminanti. Il contesto nel quale si muove il pensiero paolino sulla redenzione è chiaro dal passo ove è detto che il Padre « ci ha sottratti dal potere delle tenebre e ci ha trasferiti nel Regno del Figlio del suo amore, nel quale abbiamo la redenzione, la remissione dei peccati » (ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν: Col. 1,14): prende dunque le mosse dalla notte dell'esodo degli Ebrei dall'Egitto, dalla notte della Pasqua (Es. 12,29 e segg.). Alla Pasqua va ancora il suo pensiero allorché vuole ancorare su solide basi le esigenze pratiche della vita cristiana: « ... non rattristate lo Spirito Santo di Dio col quale siete stati sigillati (ἐσφραγίσθητε) per il giorno della redenzione » (εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως: Ef. 4,30), cioè nel Battesimo (transito del Mar Rosso) i cristiani ricevettero il sigillo (σφραγίς) dello Spirito per il giorno della futura redenzione; ed è questa speranza di futura redenzione, appena abbozzata, ma reale tramite il sigillo dello Spirito, che regge l'esistenza cristiana lungo il iaggio desertico dalle tenebre alla luce. Come per l'antico Israele, la liberazione, l'esodo, fu l'inizio che contrassegnò un lungo cammino, così, per il cristiano, la redenzione non è un atto compiuto una volta per sempre, ma il sigillo che contrassegna la sua condotta, cioè il cammino verso la redenzione totale: « ... anche noi che già possediamo le primizie dello Spirito, noi pure gemiamo dentro di noi, anelando alla redenzione del nostro corpo » (τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος: Rom. 8,34). A questa tensione profonda si

(19) Il verbo λυτρώω ricorre, nel N.T., soltanto nella forma medio-passiva λυτροῦσθαι ed esclusivamente nei tre passi qui riferiti.

riferiscono ancora altri testi: « Poiché è nella speranza che siamo salvati (τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν); ma la speranza vista, non è speranza » (ἐλπίς δὲ βλεπομένη οὐκ ἐλπίς: Rom. 8,24) ^(20 bis); i credenti, dunque, sono redenti solo a patto che tendano di continuo, pieni di fiducia, al compimento della redenzione in loro iniziata; a questa redenzione si riferisce pure il testo lucano già citato (Lc. 21,28).

Se per la presentazione della redenzione San Paolo attinge al vocabolario, alla simbologia, ai paradigmi presenti e già sviluppati a tutte lettere nell'Antico Testamento e accentuati nella tradizione ebraica, a lui ben nota, il contenuto specifico della redenzione è profondamente singolare e diverso.

3 - *La redenzione è Gesù Cristo.* Se la redenzione è trasferimento dalle tenebre alla luce, dalla schiavitù alla libertà, se comporta il sigillo dello Spirito che proietta nel futuro e sostiene la speranza, tutto ciò potrebbe apparire una costruzione ideale. Di qui l'importanza di un altro aspetto. Non v'è redenzione fuori di Gesù Cristo: « ... siamo giustificati gratuitamente con la sua grazia in virtù della redenzione che è nel Cristo Gesù » (διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χ.Ι.: Rom. 3,24), il quale « per opera di Dio, divenne per noi sapienza e giustizia e santificazione e redenzione » (θε... σωφία... ἀγιασμός... ἀπολύτρωσις: 1 Cor. 1,30); e ancora: « in lui abbiamo la redenzione » (ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν: Ef. 1,7).

Certo, il Cristo che da Dio Padre è stato fatto nostra redenzione, è quello che fu crocifisso — che morì — che risorse, il punto centrale nella storia di Dio con l'umanità, il Figlio di Dio, l'ultimo Adamo, il secondo uomo, il nostro fratello che siede alla destra del Padre (cfr. Rom. 1,4; 1 Cor. 15,45.47; Rom. 8,29; Fil. 2,8-9); non si tratta semplicemente del Cristo « storico » in senso moderno o profano, ma di quello della fede che investe tutto il credente: « ... nel quale abbiamo la redenzione » (ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν: Col. 1,14).

La redenzione, dunque, non è una realtà che ogni credente può avere in se stesso, indipendentemente dalla persona di Gesù: lui soltanto fu fatto da Dio « redenzione »; ogni fedele può parteciparne, averla in sé, allorché può asserire: « ... se io vivo, non sono più io, ma è Cristo che vive in me » (ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός: Gal. 2,20). Tutto ciò, come si vedrà meglio in seguito, è gravido di conseguenze per ogni credente.

Finora non si è incontrato alcun testo che induca a pensare in Dio Padre un senso di giustizia esigiva o vendicativa, tutto invece sottolinea la sua iniziativa, il suo amore e il suo dono: « Colui che non risparmiò nemmeno il suo proprio Figlio, ma lo ha dato per tutti noi (ὕπερ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν), come non ci donerà con lui ogni altra cosa? » (Rom. 8, 32 e cfr. 1 Gv. 3,16); nel Cristo ci è additata l'obbedienza sofferta, la croce, la morte, la risurrezione, il ritorno al Padre, e con ciò stesso la sola, l'unica redenzione, la sua.

(20 bis) Un felice e chiaro approfondimento del presente testo paolino è offerto da G. GIUVINI nello studio « *La fede nella morte del Signore genera un uomo di speranza* » apparso su *La sapienza della croce oggi*, vol. I, Torino-Leumann (LDC) 1976, pp. 126-135 spec. 133 segg.

4 - *L'acquisto*. A prima vista è impressionante che sette testi del Nuovo Testamento parlino della redenzione come di « una compera - un acquisto ».

- a) « Siete stati comperati a prezzo (ἡγοράσθητε... τιμῆς)! Glorificate dunque Dio nel vostro corpo » (1 Cor. 6,20);
- b) Colui che è stato chiamato dal Signore mentre era schiavo (δοῦλος), « è un liberto del Signore »; colui che è stato chiamato mentre era libero (ἐλεύθερος), « è uno schiavo (δοῦλος) del Cristo. Siete stati comperati a un prezzo (τιμῆς ἡγοράσθητε)! Non riducetevi schiavi degli uomini » (1 Cor. 7,22-23 cfr. Gal. 3,26-28);
- c) « Cristo ci ha comprato (ἐξηγόρασεν) dalla maledizione della Legge, divenendo per noi maledizione... » (Gal. 3,13; cfr. Deut. 21,23; Rom. 8,3; 2 Cor. 5,21);
- d) « ... Dio mandò suo Figlio, nato da una donna, nato sotto la Legge, per comperare (ἵνα... ἐξαγοράσῃ) quelli che erano soggetti alla Legge, affinché ricevessimo l'adozione filiale » (Gal. 4,4-5);
- e) « Tu sei degno di ricevere il libro e di aprire i suoi sigilli, perché fosti sgozzato e col tuo sangue comprasti (ἡγόρασας) per Dio uomini da ogni tribù... e di essi hai fatto per il nostro Dio un regno di sacerdoti... » (Ap. 5,9-10);
- f) « Costoro sono i comprati (οἱ ἡγορασμένοι) dalla terra...; questi furono comprati (ἡγοράσθησαν) dalla massa degli uomini... » (Ap. 14, 3-4);
- g) « ... rinnegheranno il padrone che li ha comprati » (ἀγοράσαντα) (2 Piet. 2,1 e cfr. 1 Piet. 1,18-19).

Questa presentazione della redenzione come « compera - acquisto » è, per sé, suscettibile di due interpretazioni: la prima corrisponde all'affrancamento sacro o civile, cioè compravendita di schiavi; non pare tuttavia che per designare questo istituto giuridico della manumissio fosse usato il verbo ἀγοράζειν (« comprare »); non si tratta comunque di una concezione biblica nel modo più assoluto, essendo totalmente estranea a ogni rappresentazione della tradizione biblica ⁽²¹⁾; la seconda corrisponde alla nozione di liberazione — nella linea dell'Antico Testamento — allorché il popolo di Israele è presentato come un acquisto, un popolo scelto tra tutti i popoli, qualcosa di prezioso e proprietà acquisita da Dio (in ebr. segullâh). In questo senso, il cristiano è un « affrancato » del Cristo, come Israele era un « affrancato » di Jahveh a motivo della liberazione dall'Egitto.

In tale prospettiva, che pare l'unica possibile, i testi paralleli dell'Antico Testamento sono numerosi; ad es.: « Ormai se voi ascolterete... sarete per me una proprietà particolare fra tutti i popoli... Sarete per

(21) È significativo che — secondo il Lessico del LAMP (*A Patristic Greek Lexicon*, 4 ediz., Oxford 1976) — il verbo non fu accolto nella letteratura dei Padri i quali citano soltanto tre passi presi dal N.T.

me un regno di sacerdoti, una nazione santa » (Es. 19,5-6); « ... Jahveh tuo Dio ti ha scelto affinché, tra tutti i popoli... tu sia un popolo particolarmente suo » (Deut. 7,6); « Ricordati che tu fosti schiavo nella terra d'Egitto e che Jahveh tuo Dio ti ha liberato... » (Deut. 15,15); il salmista supplica: « Ricorda il tuo popolo che acquistasti in antico, che hai redento... » (Sal. 74,2); « ... perché sei mio servo. Io ti ho plasmato, tu sei mio servo, Israele non dimenticarmi! ... Ritorna a me perché ti ho redento! (Is. 44,21-22); « Nel giorno in cui agirò essi saranno per me una proprietà particolare... avrò compassione di loro come un uomo ha compassione del figlio che lo serve » (Mal. 3,17); « Poiché essi (i figli di Israele) sono miei servi; servi che io ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, e non devono essere venduti come si vende uno schiavo » (Lev. 25,42 e cfr. 25,38,55). Si tratta, in realtà, di un tema vasto e profondo che avvolge come una rete tutto l'Antico Testamento e tutta la storia dell'antico Israele ⁽²²⁾. In alcuni testi del Nuovo Testamento l'immagine di « acquisto » è ancora esplicitata espressamente col riferimento a passi dell'Antico Testamento; così, ad es.: At. 20,28 e Sal. 130,8; Es. 19,6; Deut. 7,6 e così Tito 2,14; 1 Piet. 2,9 e Is. 43,20; 61,6; 43,21 (λαὸς εἰς περιποίησιν).

Al di là di tutto ciò, per comprendere questi testi senza sminuire o trasformare il loro significato è necessario un brevissimo cenno terminologico. Tutto l'Antico Testamento converge nel presentare la liberazione dall'Egitto come l'azione divina attraverso la quale Israele divenne proprietà di Jahveh, il suo popolo, con tutte le implicazioni di diritti e di doveri derivanti; azione libera la cui iniziativa fu esclusivamente divina, per cui egli non abbandonerà mai il popolo che si è redento - liberato acquistato.

I testi in questo senso presentano un'unica difficoltà, quella della scelta. Jahveh, dunque, si è acquistato un popolo. I termini con i quali, di preferenza, è designato questo evento sono due: pādāh e gā'al e il sostantivo segullāh, già menzionato, che nella versione greca sono resi con περιποιέομαι - κτάομαι - λυτρόω (cfr. Deut. 4,20; 9,26; 21,8; 32,6; 2 Sam. 7,23-24; Es. 6,7; 15,16; Ez. 36,24-28; Sal. 74,1-2) così ancora con i verbi λαμβάνω - ἀγοράζω; onde si comprende il significato di λαὸν περιούσιον (in Tito 2,14) e di λαὸς εἰς περιποίησιν (in 1 Piet. 2,9). Sebbene tutti e tre i termini ebraici siano pieni di significato, una attenzione particolare va al verbo gā'al « liberare - acquistare - riprendere » designante il diritto-dovere incombente al parente prossimo di « liberare - acquistare » un congiunto in stato di bisogno o in schiavitù; il significato di questo termine (ricorrente anche nel diritto civile) ha un valore del tutto particolare allorché — come nei passi che qui ci interessano — viene usato per designare l'azione divina diretta verso il popolo in bisogno di aiuto: Jahveh è il gō'el del suo popolo; le versioni correnti con « redentore - salvatore » non ne esauriscono il significato, proprio perché trascurano l'aspetto o connotazione fondamentale, cioè la parentela tra i due, e il diritto-dovere incombente sul « redentore ». La sintesi dell'iniziativa divina per la redenzione - acquisto si può scorgere nei tre verbi « ... ho visto... ho ascoltato... sono disceso... per liberarlo... » (Es. 3,7-8), nella « notte di veglia » di Jahveh allorché liberò il popolo dall'Egitto (Es. 12,42), e nell'espressione: « Io sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo ». Ed è appunto questo rapporto che raggiunge la massima intensità nel Nuovo Testamento con l'incarnazione redentiva ⁽²³⁾.

(22) Si veda ad es.: Sal. 80; 105-106; Os. cc. 1-3 e 12-13; le due allegorie di Ez. cc. 16-17.

(23) Per maggiori sviluppi dei pensieri qui appena accennati si veda: D.

Anche con l'immagine dell'acquisto, il Nuovo Testamento presenta, dunque, la redenzione seguendo gli schemi letterari della liberazione dall'Egitto e dalla cattività babilonese, schemi che già nell'Antico Testamento e nella letteratura giudaica, costituivano il classico paradigma della redenzione ⁽²⁴⁾. Il Nuovo Testamento segue la linea dell'Antico, ma accentra tutto sulla persona e sull'opera di Gesù.

5 - *Sacrificio espiatorio*. Se si tiene presente questo vasto e complesso contesto, non desta meraviglia il fatto che nel Nuovo Testamento sia così scarsamente rappresentato il verbo caratteristico dell'espiazione sacrificale anticotestamentaria e così i suoi derivati ⁽²⁵⁾. L'autore della Epistola agli Ebrei (2,17) presentandoci Gesù come il sommo sacerdote che « espia » si serve di una frase che è un capolavoro di profonda accortezza per chi conosce il rituale levitico: « Perciò doveva rendersi in tutto simile ai fratelli per divenire pontefice misericordioso e fedele nelle cose riguardanti Dio, per espiare i peccati del popolo (εἰς τὸ ἱλάσκειν τὰς ἁμαρτίας). Siccome egli stesso ha sofferto ed è stato messo alla prova, è in grado di soccorrere coloro che sono provati ».

Importanti sono ugualmente i due testi nei quali Giovanni afferma che Gesù è ἱλασμός « vittima espiatrice, espiatore » per i peccati (ἱλασμός ἐστὶν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν: 1 Gv. 2,2 e 4,10). Dopo avere insistito sulla separazione dell'umanità da Dio a causa del peccato, proprio da tale separazione misura l'amore di Dio Padre verso gli uomini e l'obbedienza di Gesù che realizzò la redenzione eliminando il peccato (αἰρέω), abbattendo il regno di satana (ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου), concretizzando il perdono dei peccati e purificando i credenti (ἵνα ἀφῇ τὰς ἁμαρτίας καὶ καθάρσῃ); la redenzione è presentata con la terminologia del sacrificio: sangue - purificazione - remissione dei peccati, purificazione; il termine ἱλασμός sottolinea e riassume l'aspetto espiatorio. Ma per ovviare false interpretazioni è importante seguire lo sviluppo del pensiero giovanneo: « Ecco come si è manifestato l'amore di Dio verso di noi: Dio inviò il suo Figlio unico nel mondo affinché noi viviamo

DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956, pp. 268-284; R. LE DÉAUT, *La nuit pascal*, Roma 1963 (i primi cinque capitoli); E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977, specie le pp. 431-542; e — alle voci gā'al - g'ullāh — J. LEVY, *Chaldäisches Wörterbuch über Targumim*, Darmstadt 1966; —, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, Darmstadt 1963; H. RINGGREN nel *ThWbAT*, Bd. I, pp. 884-890.

(24) Per sottolineare il fatto di questo transito dalla schiavitù alla libertà la Mishna, nelle normative per la cena pasquale, prescrive: « ...anche il più povero in Israele non deve mangiare finché non si è messo a sedere appoggiato, e non deve avere meno di quattro bicchieri di vino... » (Pesahim 10,1), cioè si deve stendere sul divano e appoggiare comodamente il gomito come facevano le persone libere; i quattro bicchieri gli ricordavano i quattro verbi usati da Dio allorché gli promise la liberazione, cioè: « vi farò uscire... vi salverò... vi libererò... vi assumerò... » (Es. 6,6-7).

(25) Il grande tema dell'esodo, che entrava nella più antica professione di fede dell'israelita (cfr. 1 Sam. 12,6-8; Deut. 25,5-10), era un po' onnicomprensivo dal punto di vista della fede; di esso faceva parte: l'uscita dall'Egitto, il transito dalle tenebre alla luce, dalla schiavitù alla libertà, l'alleanza, le prove e le tentazioni nel deserto, uno stato ideale di amore e tensione verso la terra promessa, la notte di veglia, la Pasqua, la stessa creazione, ecc., ma non i sacrifici.

per mezzo di lui. È qui che sta l'amore: non siamo noi che abbiamo amato Dio, ma è lui che ha amato noi e ha inviato il suo Figlio vittima espiatrice per i nostri peccati » (ἱλασμόν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν: 4,9-10).

Con le espressioni plastiche, e a volte crude, che distinguono i suoi scritti, san Paolo si serve una sola volta di un termine derivato dal verbo ἱλάσκεσθαι e anch'egli per designare un aspetto della redenzione. Premesso che tutti gli uomini hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, l'Apostolo prosegue: « e sono giustificati gratuitamente con la sua grazia in virtù della redenzione (διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως) compiuta nel Cristo Gesù che Dio espose quale espiatorio nel suo proprio sangue, per mezzo della fede... » (... ἱλαστήριον... ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι: Rom. 3,24-25). Propriamente, il termine ἱλαστήριον è la traduzione greca dell'ebraico kapporet, designante una lastra d'oro posta sull'arca dell'alleanza, al di là del velo, sostenuta alle due estremità da due cherubini d'oro, nel santo dei santi; raffigurava idealmente il trono di Jahveh, perciò — come fu detto sopra — nel gran giorno dell'espiazione il sommo sacerdote l'avvolgeva di incenso e l'espergeva più volte col sangue dei sacrifici espiatori; san Paolo — al quale il rituale del tempio era familiare fin dalla sua giovinezza — addita qui in Gesù, coperto dal proprio sangue, il vero ilastèrion, l'espiatorio, della redenzione accordata da Dio Padre ai credenti. Ma fra il tipo (dell'Antico Testamento) e l'antitipo (del Nuovo Testamento) la differenza è considerevole: l'uno era asperso col sangue di animali, l'altro col proprio sangue; l'uno era — simbolicamente — il luogo della presenza misericordiosa di Dio (cfr. 1 Re 8,12-13; 2 Re 19,15-16), l'altro — in croce — realizza personalmente tale presenza; l'uno era nascosto nell'adito del tempio, l'altro fu esposto da Dio pubblicamente davanti a tutti perché destinato a tutto il mondo e per manifestare a ognuno colui che veramente espia, redime, vittima e sacerdote insieme. Sia l'antico sia il nuovo ilastèrion sono un dono di Dio all'umanità.

A prima vista può apparire strano che i riferimenti espliciti ai sacrifici anticotestamentari siano così scarsi e non ve ne sia alcuno che alluda in qualche modo al gran giorno dell'espiazione (per 2 Cor. 5,21 vedi appresso). D'altra parte, occorre osservare che sebbene all'epoca di Gesù i sacrifici, nel tempio, fossero regolari, la sua morte è datata proprio nella Pasqua che era un sacrificio sui generis, festa familiare e nazionale che — qualunque sia stata la sua origine — nell'Antico Testamento troviamo sempre storicizzata nell'esodo dall'Egitto (Es. 34,18; 23,15; 12,51 ecc.) come è tuttora; inoltre, quando a Gesù è dato il nome di una vittima, ma, è quello di « agnello » (nella letteratura giovannea), e san Paolo scrisse: « La nostra Pasqua (= vittima pasquale), Cristo, è stata immolata » (1 Cor. 5,7); si possono inoltre ricordare le osservazioni giovannee di carattere cronologico tra la morte di Gesù e la Pasqua ebraica (Gv. 18,28; 19,42) e di carattere teologico tra Gesù e l'agnello pasquale (Gv. 19,33-36). Tutto ciò non è certamente casuale: come si è già visto, e apparirà ancora in seguito, gran parte — se non tutto — il mistero della redenzione è deliberatamente ricalcato negli eventi e nella prospettiva dell'esodo dall'Egitto.

6 - *Il sangue di Gesù*. Nelle pagine precedenti si è parlato più volte del sangue nel sacrificio espiatorio e si sono incontrati vari testi neo-testamentari che sottolineano il valore redentivo del sangue di Gesù; tuttavia vi è ancora qualche passo dal quale ebbero origine interpretazioni distorte e certamente erranee a proposito della redenzione ⁽²⁶⁾.

Nell'epistola agli Ebrei (9,12-14) il sangue di Gesù è posto a confronto con quello dei sacrifici anticotestamentari: quei sacrifici purificavano dalle impurità legali, il sangue di Gesù purifica la coscienza dalle opere di morte, purifica e santifica tutto il popolo (cfr. Ebr. 12,24; 13,12); il sangue di Gesù è ancora additato come quello della nuova alleanza, della purificazione e santificazione dei credenti (Ebr. 10,19.29; 13,20). Incontriamo le stesse idee in altri testi: « ... per obbedire a Cristo ed essere aspersi dal suo sangue » (1 Piet. 1,2.19, cfr. Es. 24,3-8); « Se camminiamo nella luce... siamo in una reciproca comunione, e il sangue di Gesù... ci purifica da ogni peccato » (1 Gv. 1,7 e cfr. 5,6); « ... e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose... facendo pace per mezzo del sangue della sua croce » (διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, Col. 1,20); « A colui che ci ama, che ci ha prosciolti dai nostri peccati nel suo sangue »; i redenti « lavarono le loro vesti e le imbiancarono nel sangue dell'agnello... » (ἐπλυναν... ἐλεύκαναν... ἐν τῷ αἵματι..., Ap. 1,5 e 7,14); se nella lotta contro il male, i fedeli ne escono vincitori, è grazie al sangue di Gesù (Ap. 12,11) dal quale sono stati avvicinati a Dio (Ef. 2,13), giustificati (Rom. 5,9) e redenti (Ef. 1,7). In una maniera assai diversa da quella dell'apparato sacrificale anticotestamentario il sangue di Gesù è il sangue della nuova alleanza, della nuova pasqua, della purificazione, della riconciliazione e dell'universale ritorno dell'umanità credente a Dio Padre.

In tale contesto generale acquistano il loro vero significato due passi che leggiamo in lettere scritte da san Paolo in uno stato d'animo particolarmente angosciato. Gesù ci ha « comprato » dalla maledizione della Legge (ἐκ τῆς κατάρρας τοῦ νόμου) divenendo egli stesso maledizione per noi (ὕπερ ἡμῶν κατάρρα, Gal. 3,13), cioè divenendo solidale della maledizione che pesava sui trasgressori della Legge: abbiamo qui una espressione che richiama certe formule incisive di Mosè: « ... cancellami dal libro che hai scritto! » (Es. 32,32); « Uccidimi, piuttosto... » (Num. 11,15). Nel secondo testo è detto: « Colui che non conosce il peccato, egli (Dio) lo fece peccato per noi (ὕπερ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν), affinché in lui noi diventiamo giustizia di Dio » (2 Cor. 5,21); su questo « peccato » i commentatori discussero a lungo; ma se non si dimentica che nella legislazione levitica « peccato » (ḥaṭṭa'at - ἁμαρτία) designa ugualmente la vittima del sacrificio espiatorio e il sacrificio espiatorio, la difficoltà è soltanto apparente, specie sotto la penna di Paolo, che qui

(26) Oltre alla bibliogr. citata alla n. 13, si veda: J. H. WASZINK, *Blut*, in RAC II, 1954, 459-473; S. LYONNET, *De munere sacrificali sanguinis*, in VD 39, 1961, 18-38; E. F. SIEGMAN, *The Blood of Christ in St. Paul Soteriology*, in *Contemporary N.T. Studies* (ed. M. R. Ryan) 1965, 359-374; L. SABOURIN, *Nefesh, sang et expiation*, in *ScEcclès.* 18, 1966, 25-46; A. VANHOYE, *Mundatio per sanguinem* (Hebr. 9,22-23), in VD 44, 1966, 177-191; D. J. MCARTHY, *The Symbolism of Blood and Sacrifice*, in JBL 88, 1969, 166-176; 92, 1973, 205-210.

presenta Gesù come vittima espiatrice o sacrificio espiatorio del Nuovo Testamento.

Sono due espressioni molto forti e tipicamente paoline aventi la premessa nell'Antico Testamento e nella rilettura che di esso faceva l'Apostolo.

Trattando della redenzione si nota spesso l'equivoco di giudicare salvifico, redentivo, soprattutto il sacrificio della croce, cadendo così nello stesso errore — con le necessarie riserve — che i profeti rimproveravano al popolo. Se si confrontano ad es. i sacrifici dell'Antico Testamento con la idealizzazione dell'esodo e con le severissime requisitorie di profeti e salmisti contro i sacrifici, ci si accorge che al di sopra dei sacrifici c'è qualcosa senza del quale ogni sacrificio viene ridimensionato o addirittura annullato: al di sopra e al di là del rituale dei sacrifici c'era qualcosa di più. Nel Nuovo Testamento, questo qualcosa di più consisteva nell'amore del Padre verso l'umanità e nell'obbedienza del Figlio verso il Padre.

7 - *L'obbedienza*. È dunque opportuno terminare questo primo aspetto della redenzione — puntato sull'opera personale di Gesù — con un cenno, almeno, a tutta la sua missione. I testi sono innumerevoli, poiché « redentrice » è tutta la vita di Gesù; mi limiterò a qualcuno a più vasta portata tratto dagli scritti giovannei e paolini (27).

Gesù non venne di sua iniziativa, non agì da solo, aveva un'ora determinata nella quale porre termine alla sua missione, il suo agire era opera (τὸ ἔργον) del Padre, e al termine della vita poté asserire di avere portato a compimento l'opera (τὸ ἔργον) affidatagli dal Padre (cfr. 4,34; 7,30; 8,20.42; 13,1; 17,4 e 19,30). L'argomento della dipendenza di Gesù redentore dal Padre è sempre presente all'Autore del IV° Vangelo (cfr. i cc. 5 e 8). « È necessario che compiamo le opere di colui che mi ha mandato » (9,4); tutto, in Gesù, è regolato dal volere del Padre (5,17.19); non è venuto per compiere la sua volontà, ma quella del Padre (6,38), sicché il suo operare è la testimonianza della missione ricevuta dal Padre e le stesse sue opere sono dette « opere del Padre » (5,36; 10,25.37-38; 14,10-12 ecc.), attestano il suo amore verso il Padre e l'amore del Padre verso l'umanità (14,30-31). San Paolo scrive che con l'obbedienza di Gesù al Padre ebbe luogo la redenzione: « ... per l'obbedienza di uno solo, la moltitudine sarà costituita giusta » (δικὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνός, Rom. 5,19). Nella epistola agli Ebrei leggiamo una breve sintesi della redenzione sotto l'angolazione dell'obbedienza: nei giorni della sua vita mortale Gesù ha innalzato preghiere e suppliche con forti gemiti e lacrime a colui che poteva liberarlo da morte, fu esaudito per la sua pietà e, sebbene Figlio di Dio, imparò — per le cose

(27) Cfr. ad es.: W. LÜTGERT, *Die johanneische Christologie*, Gütersloh 1916; F. BÜCHEL, *Theologie des N.T.*, Gütersloh 1936, p. 66 e ss.; A. WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes*, Regensburg 1948, p. 237 e ss.; O. KUSS, *Der Begriff des Gehorsams im N.T.*, in *Theologie und Glaube* 27, 1935, 695-702; R. GYLLENBERGER, *Glaube und Gehorsam*, in *Zeit. für system. Theol.* 14, 1937, 547-566; R. CAI, *L'obbedienza di Gesù*, in *Vita Cristiana* 23, 1954, 313-329; K. ROMANIUK, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de saint Paul*, Roma 1974, pp. 96-150.

patite — l'obbedienza e, reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono (Ebr. 5,7-10). Sulla stessa linea troviamo il celebre testo di Fil. 2,6-11: « ... annientò se stesso... si umiliò ancor più facendosi obbediente fino alla morte, e alla morte in croce » (ἑαυτὸν ἐκένωσεν... ἑταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπὸ κρίσεως...).

Ciò che sovrasta tutto il mistero della redenzione è l'iniziativa e l'amore del Padre verso l'umanità e verso il Figlio: « Dio ha così tanto amato il mondo che diede il suo Figlio unigenito, affinché ognuno che crede in lui... abbia al vita eterna. Dio non mandò il Figlio nel mondo per condannare il mondo, ma per salvare il mondo » (οὐ ἵνα κρίνη... ἀλλ' ἵνα σωθῇ, Gv. 3,16-17). « Colui che non risparmiò nemmeno il suo proprio Figlio, ma lo ha dato per noi tutti (ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν), come non ci donerà con lui ogni altra cosa? » (τὰ πάντα ἡμῖν χαρίζεται; Rom. 8,31-32).

Perciò anche i cristiani sono detti « figli dell'obbedienza - figli obbedienti » (τέκνα ὑπακοῆς, 1 Piet. 1,14), la loro figliolanza ha radice nell'obbedienza (cfr. Rom. 1,5; 16,26), sono chiamati e santificati « per obbedire a Cristo » (εἰς ὑπακοήν, 1 Piet. 1,2). E qui si tocca un'altra componente essenziale per la redenzione, senza della quale è vana l'opera di Gesù.

8 - *Il credente con il Cristo.* È noto come san Paolo sia considerato l'araldo della così detta « teologia della croce »; ma di questa teologia si valuta, più spesso, un lato solo. È importante non sorvolare sul « come » la redenzione operata da Gesù abbia la sua realizzazione nei credenti: Gesù non si è redento, non è il « salvator salvandus » delle correnti gnostiche; la redenzione da lui operata è per i credenti, per l'umanità. Sempre attuale è l'espressione di sant'Agostino: « qui redemit te sine te, non salvabit te sine te ». L'uomo è servo di colui al quale presta obbedienza (Rom. 6,16); non tutti obbediscono al Vangelo (Rom. 10,16): tale obbedienza esige la « riproduzione dell'immagine del Figlio » (Rom. 8,29), « la prigionia dell'intelletto, affinché obbedisca al Cristo » (2 Cor. 10,5), deve essere cordiale e condurre « al servizio della giustizia » (Rom. 6,17-18).

In una maniera tutta sua, san Paolo ha sottolineato l'imprescindibilità della partecipazione profonda e totale del credente ai misteri redentivi di Gesù coniando ex novo dei verbi composti con la preposizione greca συν « con » vincolando il credente alla morte - alla risurrezione - alla gloria di Gesù; presenta così la vita cristiana sotto il segno della sofferenza e morte redentiva di Gesù come personale partecipazione alla redenzione da lui operata per tutti, ma non in loro vece: ogni credente è redento dal Cristo nella misura in cui egli rivive concretamente i singoli momenti redentivi, cioè la vita stessa di Gesù. Gli scritti paolini, come è noto, sono singolarmente ricchi a questo proposito; rilevo qui soltanto qualche testo più direttamente interessato al nostro tema.

Per godere della redenzione il cristiano deve essere concorporeo (σύσσωμα) di Gesù (Rom. 6,6), connaturato (σύνφυτος) alla morte di Gesù (Rom. 6,5), consoffrire (συνπάσχομεν) insieme a Gesù (Rom. 8,17), essere concrocifisso (συνεσταυρώθη) insieme a Gesù (Rom. 6,6; Gal.

2,19), morire con Gesù (ἀπεθάνομεν σὺν..., Rom. 6,7), essere sepolto (συνετάφημεν) insieme a Gesù (Rom. 6,6). Per non perdere il significato di simili espressioni giudicandole troppo irreali, occorre tenere presente che san Paolo considera il cristiano simultaneamente perfetto e alla conquista della perfezione (cfr. 1 Cor. 2,6; Fil. 3,15; 4,13; Col. 1,20 ecc.), stravincitore e ancora sempre in lotta verso la meta (cfr. Rom. 8,37; 1 Cor. 9,24-27; Ef. 4,12; Fil. 3,11), come già in possesso della gloria e tuttora in umile condizione.

9 - *Il viaggio del cristiano.* In una versione più familiare lo stesso aspetto imprescindibile della redenzione ci è dato dai Vangeli. Con una approssimazione non lungi dal vero, questi — com'è noto — si possono considerare quattro racconti della Passione preceduti da brevi narrazioni didattiche, alle quali Matteo e Luca anteposero qualche notizia sulla nascita e l'infanzia di Gesù. I racconti della Passione sono introdotti dal viaggio dalla Galilea a Gerusalemme. L'attenzione di un certo numero di esegeti si rivolse alla storia e alla geografia di tale viaggio; ben presto si comprese che non risiedeva qui l'interesse degli evangelisti, e che una tale ricerca — se condotta unilateralmente — poteva comprometterne il vero significato che oltrepassa l'evento biografico e strettamente personale di Gesù il quale lo compie in circostanze particolari con tutti gli apostoli e con i più stretti fedeli.

Ha somma importanza il fatto che, all'apogeo della sua vita pubblica, Gesù si ritiri dalla folla con le persone più fedeli (anche se ben poco capivano in quel periodo anteriore alla Pentecoste), riservi a loro i primi elementi del suo mistero più profondo, si metta in cammino verso Gerusalemme, e che il filo conduttore di questo cammino sia contrassegnato per ben tre volte (fatto unico nei Vangeli) da identiche parole che ne chiarificano il significato ⁽²⁸⁾: « Poi cominciò a insegnar loro che il Figlio dell'uomo doveva soffrire molto, essere respinto dagli anziani, dai sommi sacerdoti e dagli scribi, essere ucciso, e risorgere dopo tre giorni. E diceva queste cose apertamente » (Mc. 8,31; Mt. 16,21; Lc. 9,22 e luoghi paralleli). In questo contesto, sempre all'inizio del « viaggio », i tre Sinottici pongono le parole di Gesù: « Se qualcuno vuole seguirmi, rinneghi se stesso, prenda la sua croce (Lc. ha in più "ogni giorno" καθ' ἡμέραν) e mi segua » (Mc. 8,34 e luoghi paralleli); non solo, ma ancora nello stesso contesto, si inseriscono altri detti di Gesù: « Poiché chi vuole salvare la sua vita (ψυχὴν) la perderà, ma chi perderà la sua vita (ψυχὴν) per causa mia... la salverà ⁽²⁹⁾. Quando il Figlio dell'uomo

(28) Non ha qui alcun interesse il se — il come — il quando Gesù abbia pronunciato tali parole. Si veda ad es. A. GEORGE, *Comment Jésus a-t-il perçu sa propre mort?*, in *Lumière et Vie* 101, 1971, 35-52.

(29) Sul valore di ψυχή qui e nei testi paralleli (cfr. Gv. 12,25) si veda l'attento studio di P. Doncoeur, che conclude, giustamente; « Non è quindi altro che il proprio IO che forma l'oggetto di questo gioco di chi perde-vince » (RSR 35, 1948, 113-119). Si può qui ricordare un testo di S. AGOSTINO: « Corona victoriae non promittitur nisi certantibus. In divinis autem Scripturis assidue invenimus promitti nobis coronam, si vicerimus. Sed ne longum sit multa commemorare, apud apostolum Paulum manifestissime legitur: Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi. In reliquo reposita est mihi corona iustitiae... (2 Tim. 4,7-8).

verrà nella gloria si vergognerà di coloro che di lui si sono vergognati » (Mc. 8,34 e 11. pp.). Si tratta, in sostanza, del viaggio che ogni fedele ha da compiere con Gesù: la redenzione è vana se il fedele non l'accompagna percorrendone le stesse tappe di dolore e di morte.

Dei tre Sinottici, è Luca quello che evidenzia maggiormente il significato del viaggio sia con la finezza delle sue narrazioni e col materiale ampio qui inserito (Lc. 9,51-19,28), sia per la tensione verso Gerusalemme volutamente accentuata con cinque testi che gli sono propri (cfr. 9,51-53; 13,22-23; 17,11; 18,31; 19,11-28). « È necessario passare per molte tribolazioni (διὰ πολλῶν θλίψεων) per entrare nel Regno dei cieli » (At. 14,22). Questa personalizzazione della redenzione è illustrata praticamente da san Paolo: « Io mi rallegro delle sofferenze che sostengo... e completo (ἀναπληρῶ) nella mia carne ciò che manca (τὰ ὑστερήματα) alle tribolazioni del Cristo... » (Col. 1,24); « ...io porto nel mio corpo le impronte (τὰ στίγματα) di Gesù » (Gal. 6,17); « Sempre e dovunque portiamo nel nostro corpo la necrosi (τὴν νέκρωσιν) di Gesù » (2 Cor. 4,10); « Sono crocifisso con Cristo (συνεσταύρωμαι), e se io vivo non sono più io... la vita che vivo ora nella carne, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi amò e diede se stesso per me » (Gal. 2,20).

10 - *Il terzo Vangelo e la morte di Gesù.* Luca, persona colta, di formazione ellenistica, sapeva bene che riti e categorie sacrificali della sua cultura e dei suoi lettori erano diverse da quelle ebraiche le quali potevano suscitare reazioni negative e incomprensioni. Non è casuale che a lui si debba quell'attento e profondo capolavoro che è il « viaggio »; certo è che sull'argomento che qui ci interessa egli ha caratteristiche proprie ⁽³⁰⁾.

Luca non asserisce mai che Gesù è morto « per oni » o « per i nostri peccati »; non parla mai della morte di Gesù in termini sacrificali, non

Debemus ergo cognoscere quis sit ipse adversarius, quem si vicerimus coronabimur. Ipse est enim quem Dominus noster prior vicit, ut etiam nos in illo permanentes vincamus ». E poco appresso, commentando il testo di Giovanni sul « principe di questo mondo » (Gv. 12,31) — testo che aveva generato già in Origene tante confusioni —, Agostino procede con la solita acutezza che lo distingue: « ... nunc princeps huius mundi eicetur foras... non quia extra mundum missus est... sed quia foras ab animis eorum qui cohaerent verbo Dei, et non diligunt mundum cuius ille princeps est quia dominatur eis qui diligunt temporalia bona quae hoc mundo visibili continentur; non quia ipse dominus est huius mundi, sed princeps cupiditatem regnat in homine diabolus, et cor eius tenet » (*De agone christiano*, c. 1: PL 40, 290-291).

(30) Oltre agli articoli di J. JEREMIAS (παῖς θεοῦ) e di H. RIESENFELD (ὄνερ) sul ThWb V, 1952, 703-709 e VIII, 1968, 511-515, su tutto l'argomento si possono consultare: E. LOHSE, *Märtyrer und Gottesknecht*, Göttingen 1963, pp. 187-191; G. Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften*, Bruges 1965, 99-130; F. SCHÜTZ, *Der leidende Christus*, Stuttgart 1969, pp. 90-96; R. ZEHNLE, *The Salvific Character of Jesus Death in Lucan Soteriology*, in ThSt 30, 1969, 420-444; G. DEL-LING, *Der Kreuzestod Jesus in der urchristlichen Verkündigung*, Berlin 1971, pp. 76-97; A. GEORGE, *Le sens de la mort de Jésus pour Luc*, in RB 80, 1973, 186-217; U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, 3. Aufl., Neukirchen 1974, pp. 109-186; G. FRIZZI, *La soteriologia nell'opera lucana*, in Riv. Bibl. Ital. 23, 1975, 113-145; e, dello stesso studioso, *Mandare — inviare in Luca — Atti: una chiave importante per la comprensione dell'escatologia di Luca*, ivi 24, 1976, 359-401.

parla mai del valore espiatorio della sua morte: eppure è l'autore al quale risale la parte più estesa di tutto il Nuovo Testamento (Vangelo e Atti), e il suo Vangelo è quello che parla e allude più spesso alla morte di Gesù, anche con dati che gli sono esclusivi ⁽³¹⁾; né vi può essere dubbio che conoscesse la sintesi del kèrigma primitivo riferita da san Paolo: « ... Cristo morì per i nostri peccati... » (1 Cor. 15,3). È vero che anche gli altri due Sinottici hanno poco più di Luca, cioè: il loghion eucaristico (Mt. 26,28 e Mc. 14,24) con il riferimento al Servo di Jahveh, e il loghion sul Figlio dell'uomo (Mt. 20,28 e Mc. 10,14); tuttavia in Luca si riscontrano altri dati interessanti: 1) fa un uso singolare dei testi di Isaia sul Servo di Jahveh, in quanto evita di applicare all'azione di Gesù valore espiatorio e ne mette in luce piuttosto la sua sofferenza, la morte e l'esaltazione; 2) è significativa la narrazione dell'incontro di Filippo con l'eunuco che sta leggendo Isaia (At. 8,27-35): cita alla lettera Is. 53,7-8, tralasciando però l'ultimo stico « per l'iniquità del mio popolo fu percosso », e salta Is. 53,4-6 e 9-12 ove si parla dei peccati del popolo; 3) nel loghion eucaristico (Lc. 22,20) è assente l'allusione al Servo di Jahveh: Luca sottolinea il valore salvifico della morte di Gesù e, verosimilmente, addita in essa un sacrificio di allenaza; 4) nel discorso di Stefano (At. 7,2-53) tesse una attenta e sottile filigrana tipologica di Gesù sottolineando le persecuzioni di cui sono oggetto i giusti apportatori di salvezza e delinea il martirio di Stefano su quello di Gesù, ma si astiene da ogni accenno espiatorio ⁽³²⁾; 5) una volta — nel discorso d'addio di san Paolo a Efeso — parla in un modo per lui insolito della morte di Gesù, e lo fa con una espressione piena di difficoltà: « ... la Chiesa di Dio, che egli (Dio) si è acquistato col proprio sangue » (δὴ τὸ αἷμα τοῦ ἰδίου, At. 20,28) ⁽³³⁾; trattandosi della Chiesa, è verosimile che Luca avesse presente il sacrificio dell'alleanza, come nelle parole eucaristiche; 6) anche Matteo e Marco affermano che la morte di Gesù era voluta dal Padre, ma Luca vi insiste di più ⁽³⁴⁾ e fa appello

(31) Tra i passi concernenti esclusivamente la Passione si possono ricordare: l'intervento di satana (22,3 è l'ora delle tenebre 22,53 e cfr. 4,13), le sette allusioni scritturali (22,34.43-45; 23,30.35.46.48.49), le sette parole di Gesù in croce (22,15-18.37.48; 23,28-31; 23,34.43.46); di satana nella Passione parlano pure 1 Cor. 2,8 e Gv. 14,30 come arconte (ἄρχων).

(32) Cfr. ad es.: E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1959, 225-227; U. WILCKENS, *op. cit.*, pp. 208-224; e soprattutto J. BIHLER, *Der Stephanus bericht...*, in BZ 3, 1959, 252-270; —, *Die Stephanusgeschichte*, München 1963, 12-19; M. H. SCHARLEMANN, *Stephen. A singular Saint*, Roma 1968.

(33) Per i problemi testuali si può consultare *The Greek New Testament*, edit. by K. ALAND, M. BLACK, C. M. MARTINI, B. M. METZGER, A. WIKGREN, 2 edit. 1968 (ad loc.) e U. WILCKENS, *op. cit.*, p. 197 e s.; J. DUPO T, *Il testamento pastorale di san Paolo*, Milano 1967, pp. 218-237; BRUCE M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek N. T.*, London-N.Y. 1971, pp. 480-482. Si osservi che Luca non usa mai θεός per designare Gesù Cristo, ma soltanto per Dio Padre; una frase simile a quella di Luca — ma questa volta completa — si legge in Rom. 8,32: τοῦ ἰδίου υἱοῦ.

(34) Il θεῖ in riferimento alla Passione si legge sei volte in Luca (17,25; 22,37; 24,7.26.44; At. 17,3) senza parallelo negli altri Sinottici, che lo usano una sola volta (Mt. 16,11; Mc. 8,31) avente il parallelo in Lc. 9,22; in Mt. ricorre una volta, senza parallelo negli altri due Sinottici. Luca, certo, non intende sottolineare

più volte alle Scritture: la morte fu la realizzazione del volere divino (cfr. Lc. 9,22; 12,50; 17,25; 18,31; 23,46; 24,7.26.44 ecc.) ⁽³⁵⁾, ma gli apostoli non lo compresero che dopo la Pasqua: è la Pasqua di risurrezione che rivela il mistero della croce.

Più degli altri Vangeli, il Vangelo di Luca proclama ripetutamente che la salvezza dell'umanità è in Gesù: fin dal « vangelo dell'infanzia » addita in Gesù il « salvatore » (σωτήρ), « la salvezza » (σωτηρία, σωτήριον, cfr. 1,69.71.77; 2,11.30; 3,6); più degli altri si serve del verbo « salvare » (σώζειν) e del sostantivo « salvezza » (σωτηρία), e dalla Pentecoste in poi presenta l'inizio della proclamazione di Gesù « salvatore » e apportatore della « salvezza » (cioè del perdono dei peccati, dell'accesso alla vita e del dono dello Spirito), ma tutto ciò — come indica la stessa costruzione della sua opera (Vangelo - Atti) — è strettamente connesso alla risurrezione ed esaltazione di Gesù. È significativo che anche il perdono dei peccati sia collegato alla risurrezione: « Dio ha esaltato... questo principe (ἀρχηγόν) e salvatore (σωτήρα) per accordare, per mezzo suo, a Israele la penitenza e la remissione dei peccati » (At. 5,31). A eccezione del tratto sulla Passione, Luca non parla pressoché mai della morte di Gesù senza menzionare la sua risurrezione: vede, infatti, nella morte la necessaria premessa della glorificazione: « Ma prima è necessario che soffra... » (δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν, 17,24-25); « non doveva forse il Cristo patire tali cose ed entrare così nella sua gloria? » (24,26). D'onde l'accostamento al IV° Vangelo nell'uso di termini ambivalenti indicanti sia la morte sia la glorificazione. Anche san Paolo scrisse: « ... e se Cristo non è risorto... voi siete ancora nei vostri peccati » (1 Cor. 15,17); ma Luca appunta tutto sulla glorificazione attraverso la morte, e di qui la sua originalità nella presentazione della croce di Gesù.

Sarebbe eccessivo e scorretto prendere gli scritti paolini come unità di misura per giudicare il modo col quale Gesù compì la redenzione: anche san Paolo aveva i suoi punti di vista, le sue istanze personali sulle quali pesava sia la sua formazione intellettuale sia lo sconvolgimento prodotto in lui dalla nuova fede. I Sinottici, come si è accennato, non sono generosi in chiarificazioni; e Giovanni, soprattutto nella presentazione della Passione, è molto vicino a Luca.

Davanti a queste constatazioni è alquanto semplicistico asserire che l'affermazione di san Paolo: « ... Cristo morì per i nostri peccati » (1 Cor. 15,3) rappresenti la forma del kèrigma primitivo; sarà più equo ritenere che questa è una forma del kèrigma.

Tradisce una riflessione non completa la sentenza di qualche studioso che addita in Luca una vanificazione della « teologia della croce »:

« un fato, un destino », bensì la personale volontà del Padre nella redenzione: cfr. W. GRUNDMANN nel ThWb II, 1935, 21-25.

(35) È significativo in Luca l'uso del verbo πάσχειν senza complemento per designare la Passione di Gesù in quanto dalla risurrezione in poi usa sempre l'infinito aoristo con l'espressione παθεῖν τὸν Χριστὸν oppure αὐτὸν « il Cristo doveva soffrire - morire » (24,26.46; At. 3,18; 17,3). L'uso del verbo πάσχειν senza complemento per designare la Passione e morte di Gesù si legge anche altrove in altri scritti (Ebr. 2,18; 5,8; 9,26; 13,12; 1 Piet. 2,21.23; 3,18; 4,1), ma in Luca vi sono sfumature particolari e, tutto fa credere, antichissime (cfr. W. MICHAELIS, nel ThWb V, 1954, 911-918).

negli scritti lucani vi è piuttosto un ridimensionamento importante ed esemplare della redenzione nell'ottica della cultura ellenistica, sfrondata da una rappresentazione e da una simbologia non necessaria, dando la preferenza alla « immagine del martire » piuttosto che a quella « del sacrificio espiatorio »⁽³⁶⁾; ne deriva così un chiaro e prezioso esempio di pluralismo. Per il discepolo di Gesù la via della salvezza sta nel compiere il proprio viaggio a Gerusalemme con Gesù, nel portare la propria croce insieme a Gesù fino al momento della morte, che è salvezza e trionfo (cfr. 9,23; 14,27; 23,26 ecc.).

11 - Eucaristia e Battesimo. La redenzione cristiana è tutt'altra realtà dall'autoredenzione pelagiana e da quella oggi così cara a qualche scrittore: non può essere tale, infatti, se non con Gesù. Certo, la prima unione ha luogo con la fede in lui, ma qui preferisco accennare a due sacramenti di unione: Battesimo ed Eucaristia.

Come è noto, « convertirsi » non significa aderire a un sistema di verità, ma a una persona: a Gesù Cristo; perciò pentimento, fede, perdono sono doni di Dio affinché ci si metta in cammino verso il Cristo e con il Cristo (duplice aspetto del Cristo presente e del Cristo alla destra del Padre), affinché si compiano opere di penitenza (τῆς μετανόας ἔργα, At. 26, 20) e si resti fermamente uniti al Signore (προσμένειν τῷ κυρίῳ, At. 11,23); il Battesimo non è dunque, l'atto di un momento, ma l'inserimento in una « via » che è quella della comunità cristiana, quella di Gesù Cristo. Funzione primaria del Battesimo è, infatti, l'unione con la Chiesa corpo di Cristo⁽³⁷⁾. « ... quanti furono battezzati in Cristo Gesù, furono battezzati (= immersi) nella sua morte. Per mezzo del Battesimo fummo sepolti con lui nella morte... Se... siamo stati uniti a lui con una morte simile alla sua... e se siamo morti... » (Rom. 6,4-8 e cfr. Col. 2,12 ecc.). Nella linea di tale crudo realismo, proprio della redenzione cristiana, il Battesimo è presentato come bagno purificatorio, illuminazione, nuova nascita, e il cristiano una nuova creatura (cfr. Gal. 2,16-20; 3,26-27; 1 Cor. 6,11; Ef. 5,26; Ebr. 6,4; 10,32; 2 Cor. 5,17 ecc.).

Scrutando ulteriormente il mistero dell'Eucaristia⁽³⁸⁾ al di là della comune terminologia scolastica (che dipende da una certa filosofia e rappresenta un momento della vita della Chiesa), è lecito domandarsi che cosa vuol dire « sostanza » del corpo e del sangue di Gesù restando immutati gli « accidenti ». Ciò che si intende affermare è che il pane e il vino consacrati conservano, in una certa misura, l'essere dell'antico mondo (il nostro), ma ricevono un essere nuovo partecipe di un altro mondo e trascendente l'essere antico al punto da renderlo caduco: è l'essere nuovo appartenente all'area escatologica, è l'essere del corpo del Cristo morto e risorto. Il sacrificio redentivo di Cristo, realizzatosi una volta, è oggi il sacrificio dei fedeli a lui uniti: Gesù, ora, non può più

(36) A. GEORGE, *art. cit.* (in RB), p. 217.

(37) Cfr. P. A. SISTI, *Simbolismo e realtà nel Battesimo (Rom. 6,3-11)*, in *Bibbia e Oriente* 11, 1969, 77-86.

(38) Tre le opere citate nel mio articolo *L'Eucaristia nei Sinottici e in san Paolo*, nel *Liber Annuus* 10, 1959-60, 36-64 sono particolarmente pertinenti gli studi di P. Benoit, J. Dupont, e J. de Baciocchi.

soffrire, non può morire; ma soffre e muore con quanti a lui uniti soffrono e muoiono per risorgere con lui glorioso. Per esprimere la parte riservata alla Chiesa, Gesù fece circolare il calice: « Questo è il calice della nuova alleanza nel mio sangue. Fate questo tutte le volte che ne bevete in mia memoria (εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, 1 Cor. 11,25; cfr. Mt. 26,26-28; Mc. 14,22-24; Lc. 22,19-20); il calice simbolizza la comunione nella stessa sorte tra chi lo accetta e chi lo dà; i discepoli, la Chiesa, accettano di prologare, vivendola, la loro parte nella redenzione di Gesù: « Tutte le volte... che mangerete di questo pane e berrete di questo calice, voi annunciate la morte del Signore... » (1 Cor. 11,25-26) ⁽³⁹⁾.

L'anamnesi non è una semplice commemorazione, ma una evocazione liturgica avente lo scopo di realizzare, di rendere attuale quanto ricorda, creando sempre una situazione nuova: attualizza l'evento antico avendo davanti il passato, il presente e il futuro ⁽⁴⁰⁾; nell'Eucarestia, l'anamnesi rende operante la redenzione di Gesù nei fedeli che da lui accolgono il calice e mangiano il suo corpo dato... « fino a quando egli ritornerà » (se sono coscienti di quanto avviene! Non c'è nulla di magico!). Il fedele riceve il corpo di una vittima sacrificale (accentuato dalla simbolica separazione del « pane » dal « vino »), vittima ora risorta e gloriosa, vittima che non esiste più in quanto tale (essendo Gesù alla « destra del Padre »), ma esiste per il fedele nel quale è attualmente operante il sacrificio: « ... nei giorni della sua vita mortale... gemiti e lacrime... » (Ebr. 5,7), e per questo è anticipo sicuro di gloria; il Cristo, infatti, è risorto e glorioso: « ... così anche Cristo, dopo essersi offerto una sola volta per togliere i peccati di molti, una seconda volta apparirà... a salvezza di coloro che l'aspettano » (Ebr. 9,28).

L'Eucaristia è così il sacramento che più di ogni altro unisce il fedele al sacrificio redentivo di Gesù, proprio in quanto diventa il suo personale sacrificio, perciò potenza nel cristiano l'anelito al compimento della redenzione (cfr. Fil. 3,21; Col. 3,1-4): è l'anelito dei primi cristiani, è la tensione al « quando egli ritornerà » (1 Cor. 11,26); « Marana tha! » (Signore vieni!, 1 Cor. 16,22); « Lo Spirito e la Sposa dicono: Vieni! Chi ascolta dica: Vieni! » (Ap. 22,17).

Il problema più assillante dell'Eucaristia non è più (come fu una volta, per cause contingenti e devianti, cioè a motivo delle eresie) se c'è la presenza reale e in qual modo tale presenza si realizza, bensì —

(39) La sottolineatura personale di Luca è, in questo contesto, di particolare interesse: il corpo dato per voi (ὡπὲρ ὑμῶν δοδόμενον), il sangue versato per voi (ὡπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον) sigilla la nuova alleanza, come in Cor. 11,24-25, e si riferisce a Ger. 31,31-34. Luca negli Atti rileva l'importanza dell'Eucarestia, e nella narrazione sui discepoli di Emmaus ne fa un capolavoro di cesello: cfr. J. DUPONT, *Les pèlerins d'Emmaüs*, in *Miscel. B. Ubach*, Montserrat 1953, 362-364; —, *Le repas d'Emmaüs*, in *Lumière et Vie* 31, 1957, 85-92.

(40) Si veda ad es.: il ThWb I, 351-352 (di J. BEHM) e specie IV, 685-687 (di O. MICHELI; N. A. DAHL, *Anamnesis. Mémoire et Commémoration dans le Christianisme primitive*, in *Stud.Theol.* 1, 1947, 69-95; M. THURIAN, *L'Eucharestie, mémorial du Seigneur*, Neuchâtel 1959, 21-136; H. GROSS, *Zur Wurzel zkr*, in *BZ* 4, 1960, 227-237; e J. SCHILDENBERGER, *Der Gedächtnischarakter des alt- und neutestamentlichen Pascha*, in *Opfer Christi und Opfer der Kirche* (ed. B. Neunheuser), Düsseldorf 1960, pp. 75-97.

una volta chiarito questo problema — perché Gesù ha dato alla Chiesa questo sacramento di morte, di redenzione, di sacrificio e, allo stesso tempo, di vita, di tensione escatologica, di immedesimazione in una morte che è vita.

12 - *Spirito Santo e preghiera*. « In nessun altro c'è salvezza! Giaché, sotto il cielo, non fu dato agli uomini alcun altro nome per mezzo del quale sia necessario essere salvati » (At. 4,12). Ma per « bere » il calice di Gesù occorre possedere il suo Spirito, lo « Spirito creatore »: la redenzione, infatti, è di tutt'altro genere da quella inizialmente attesa dagli apostoli e dai discepoli di Emmaus. Con la venuta dello Spirito ha inizio « il tempo della Chiesa »: per i Sinottici come per Giovanni e, implicitamente, anche per san Paolo, il dono dello Spirito ha luogo soltanto dopo la morte-risurrezione di Gesù; durante la sua vita terrena lo Spirito era esclusivo di Gesù ("). Nei battesimi menzionati nel Nuovo Testamento interviene sempre lo Spirito sui battezzati (At. 8,7,39; 10,44; 11,15; 19,6 ecc.) come su Gesù all'inizio della sua missione (Mc. 4,16 e 11,pp.) e, dopo di lui, sugli apostoli nel giorno della Pentecoste: « sarete battezzati con lo Spirito Santo » (At. 1,5). Se per Gesù si trattò della consacrazione messianica, sui fedeli è l'inizio di una nuova creatura, di una nuova vita, onde si può paragonare a quello che aleggiava sulle acque primordiali (Gen. 1,2). Oggetto della grande promessa redentiva di Gesù è lo Spirito, rinnovatore degli apostoli e dei fedeli, indispensabile per la rinascita e per seguire Gesù nel viaggio di redenzione (cfr. At. 1,2; 2,1-11; e Gv. 16,7-15). Comprensibile è lo stupore di Paolo di fronte a certi discepoli di Giovanni Battista passati alla fede cristiana: « Quando abbracciaste la fede, riceveste lo Spirito?... Non abbiamo mai sentito che esista uno Spirito Santo... » (At. 19,2). Infatti, « se uno non ha lo Spirito di Cristo, costui non è suo... Se con lo Spirito farete morire le opere del corpo, vivrete... quanti sono mossi dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio » (Rom. 8,9-14). L'azione dello Spirito nella missione redentiva di Gesù, e la necessità dello stesso Spirito affinché i cristiani possano vivere questa redenzione, fu posta in evidenza soprattutto da Luca, da Giovanni e da Paolo.

Altro insostituibile elemento di redenzione è la preghiera, che unisce al Cristo Redentore, come egli — durante la sua missione — era unito al Padre. È utile, per il nostro tema, rilevare a titolo d'esempio almeno un caso particolare piuttosto eloquente. Luca parla della preghiera di Gesù in otto circostanze non menzionate dagli altri due Sinottici: Gesù prega prima del Battesimo (3,21), dopo il primo entusiasmo della folla (5,6), prima dell'elezione degli apostoli (6,12), prima della confessione di Pietro (9,18), alla trasfigurazione (9,29), prima di insegnare il « Padre nostro » (11,1), in previsione della debolezza di Pietro (22,33), sulla croce per i crocefissori (23,34); tutti i momenti solenni della sua vita sono

(41) Sullo Spirito si veda ad es.: l'ampia trattazione di E. SCHWEIZER nel ThWb VI, 1959, specie le pp. 401 e segg.; G. HAYA-PRATS, *L'Esprit, force de l'Eglise*, Paris 1975; e, per san Luca, A. GEORGE, *L'Esprit Saint dans l'oeuvre de Luc*, in RB 85, 1978, 500-542; R. PRENTER, *Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Eglise*, Neuchâtel-Paris 1949.

contrassegnati dalla preghiera. Più volte Luca ne sottolinea la necessità per i fedeli (11,2-4; 18,1-8; 18,10-14; 22,40-46); preghiera che deve essere insistente come quella dell'amico importuno (11,5-13) e della vedova davanti al giudice negligente (18,1-8), non deve scaturire da un senso di sufficienza rispetto al prossimo — come quella del fariseo —, ma essere un grido di aiuto e un pentimento come quella del pubblicano (18,11-13); tutta la vita ha da essere alimentata da umile preghiera (21,36).

Anche nella preghiera interviene lo Spirito: « ...attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio... interviene in aiuto alla nostra debolezza, poiché noi non sappiamo né che cosa né come si deve chiedere nella preghiera ma lo Spirito stesso intercede per noi con gemiti inarticolati... egli intercede a favore dei santi secondo i disegni di Dio » (Rom. 8,16-27).

13 - *Impegno sociale.* Se ne ho ben compreso il pensiero, non è giusta l'affermazione di G. Scholem secondo la quale per il Cristianesimo la redenzione è di ordine spirituale, riflessa nella coscienza di ogni singolo fedele, ed è rivolta a una trasformazione interiore alla quale non è necessario che corrisponda qualcosa di esterno (⁴²): la redenzione cristiana non è così. Se, come afferma ancora Scholem, il giudaismo considerò sempre la redenzione come un evento pubblico, a livello storico, nell'ambito della comunità, non è in questo che si differenzia dalla redenzione cristiana; la differenza sta nella persona di Gesù Cristo. Per il Cristianesimo, la redenzione fu ed è un evento pubblico, coinvolge la storia (ne fa testimonianza lo stesso sistema di datazione), non solo, ma l'ambito della comunità o impegno sociale le è essenziale, perché essa coinvolge tutto l'uomo.

Commensale della Cena eucaristica di Gesù che attualizza in lui il mistero redentivo della passione-morte-risurrezione, il cristiano ne segue le tappe realizzandole in se stesso con lui; unito al Cristo nel Battesimo, sacramento di morte e di nuova vita, il cristiano vive la redenzione morendo e risuscitando quaggiù, conscio di essere « l'uomo in Cristo » (2 Cor. 12,2); il cristiano non ha vinto la morte: è l'uomo che lotta e soffre per vincerla, è proteso verso la meta per arrivare a raggiungere colui dal quale fu raggiunto (cfr. Fil. 3,12-14); è l'uomo che prende con risolutezza il « suo » cammino verso Gerusalemme, conscio dell'oggi sul quale insiste l'autore dell'epistola agli Ebrei: « Oggi, se udite la sua voce, non incallite i vostri cuori come nell'Esasperazione, nel giorno della tentazione nel deserto... piuttosto, fino a quando risuona questo "oggi" esortatevi gli uni gli altri affinché qualcuno di voi non incallisca... Siamo divenuti partecipi di Cristo (μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν), purché manteniamo salda fino alla fine l'iniziale fiducia. Quando si dice: "Oggi" se udite la sua voce... Chi furono, dunque, quelli che dopo avere udito hanno esasperato?... Nel riposo entriamo noi che abbiamo creduto... Dio fissa di nuovo un giorno, "oggi", dicendo... tanto tempo dopo: "Oggi" se udite la sua voce... » (Ebr. 3,7-4,11). Meno sviluppato è lo stesso pensiero in 1 Cor. 10,1-12: « I nostri padri furono tutti sotto

(42) G. SCHOLEM, *The Messianic Idea in Judaism. And other Essays on Jewish Spirituality*, N.Y. (3 edit.) 1974, pp. 1-3.

la nube e tutti attraversarono il mare, tutti nella nube e nel mare furono battezzati in Mosè, tutti mangiarono lo stesso cibo spirituale, e tutti bevvero la medesima bevanda spirituale... tuttavia nella maggior parte di essi Dio non si compiacque... ». Il cristiano è conscio che « Cristo soffrì per voi, lasciandovi un esempio affinché ne seguiate la traccia » (1 Piet. 2,21), che è in comunione col sangue e col corpo di Cristo, e che — essendo il pane uno solo — « noi molti siamo un solo Corpo: noi infatti partecipiamo tutti di un unico pane » (1 Cor. 10,16-17).

Se tutto è così, la redenzione implica necessariamente una tensione sociale profonda più di qualsiasi filosofia materialista o meno; impegno sociale che più di ogni altra cosa rivela se un fedele partecipa o no alla redenzione, cioè se è cristiano (« uomo in Cristo ») oppure no. Tra i tanti testi neotestamentari che insistono su questo aspetto, ne riferisco qualcuno allo scopo di porre in evidenza come anche ai primordi del Cristianesimo questo imprescindibile impegno non era spontaneo e naturale (come non lo fu mai) e perciò è incessantemente ripetuto. « Se uno dice: "Io amo Dio" e ha in odio il fratello, è un bugiardo... Da lui abbiamo questo comandamento: chi ama Dio, ami anche il suo fratello » (1 Gv. 4,20-21). « Noi sappiamo di essere passati dalla morte alla vita perché amiamo i fratelli... Se uno... vede il suo fratello nel bisogno e gli chiude il proprio cuore, in che modo l'amore di Dio potrà dimorare in lui? » (1 Gv. 3,14-17). « Colui che pretende d'essere nella luce e ha in odio il suo fratello, è tuttora nella tenebra... » (1 Gv. 2,9-10). La lettera di Giacomo ha un'analisi attenta sulla fede e sulle opere: la fede non ammette preferenze, ma se ne comporta una è in favore del bisognoso: « Dio non scelse, forse, quelli che per il mondo sono poveri per farli ricchi nella fede ed eredi del Regno promesso a quanti lo amano? Ma voi disonorate il povero! Non sono forse i ricchi che vi opprimono? Non sono essi che vi trascinano nei tribunali? Non sono essi che bestemmiano il Nome che fu invocato su di voi? » (Giac. 2,5-7). « Davanti a Dio nostro Padre, la religione pure e senza macchia è questa: visitare gli orfani e le vedove nelle loro tribolazioni, custodirsi immacolati dal mondo » (Giac. 1,27).

Con l'incisività che distingue i suoi scritti, san Paolo traccia un quadro di quella che deve essere la realtà e la tensione della condotta sociale del cristiano: « camminare nell'amore come anche Cristo ha amato noi e ha dato se stesso per noi... Comportatevi da figli della luce: frutto della luce è tutto ciò che è buono, giusto e vero » (Ef. 5,10-6,9); ma conscio delle difficoltà psicologiche ed esterne, invita i fedeli a indossare « l'armatura di Dio »: cintura sia la verità, corazza la giustizia, scudo la fede, sul capo vi sia l'elmo, ai piedi i calzari dell'annunzio, in mano la spada dello Spirito, cioè la parola di Dio, sempre vigilanza continua e preghiera (Ef. 6,10-18). Ma a base, o a monte, di tutto vi è l'unico e universale mistero della redenzione: « ... Uno solo è il Corpo e uno solo lo Spirito, come una sola è la speranza... Uno solo è il Signore, una sola è la fede, uno solo è il Battesimo, uno solo è il Dio Padre di tutti, sopra tutti, per tutti e in tutti » (Ef. 4,4-5); e lo stesso mistero della redenzione veniva spontaneo anche in casi apparentemente semplici e quotidiani: se si rattrista il fratello — anche per una motivazione a prima

vista banale — « tu non agisci più con amore... non volere causare la perdita di qualcuno per il quale Cristo è morto » (Rom. 14,14-15). Il cristiano, infatti, si è unito « al mediatore della nuova alleanza, Gesù, e al sangue purificatore più eloquente di quello di Abele » (Ebr. 12,24).

Non è possibile, pur in questi brevi cenni, tralasciare il quadro dell'assise del giudizio finale presentata da Mt. 25,31-46: il metro unico del giudizio divino è l'attività sociale in favore dei bisognosi. È Gesù che ha fame e sete, che è forestiero e nudo, che è malato e in carcere: « ... quando l'avete fatto al più piccolo di questi miei fratelli, lo avete fatto a me... quando non lo avete fatto a uno di questi, i più piccoli, non l'avete fatto neppure a me ^(42 bis) ».

Conclusione

Per comprendere in una maniera meno inadeguata il mistero della redenzione è opportuno partire dal rituale levitico, e in particolare dal sacrificio espiatorio, non perché da esso si possa giungere a un abbozzo della redenzione, ma semplicemente per tre motivi che permettono di evitare alcuni errori: per il contesto religioso e non giuridico dei sacrifici; per il significato di alcuni termini che si rivelano importanti nel Nuovo Testamento; per il significato del sangue nei sacrifici. Come si è notato, si tratta di dati che incontriamo in modo pressoché esclusivo negli scritti paolini; ma anche qui non sono affatto unici o prevalenti, per cui sarebbe profondamente errato attribuire a essi più spazio e importanza di quanto meritano. Nel complesso, il loro valore è più negativo che positivo, in quanto il confronto col Nuovo Testamento pone in evidenza più l'enorme differenza che le affinità. Come si constata già dalle prime pagine del Nuovo Testamento, ogni riferimento all'Antico è filtrato attraverso la Persona di Gesù Cristo, perciò l'apporto del N.T. è complesso e raramente trasferibile, così com'è, nel contesto dell'Antico Testamento.

La falsariga e il contesto naturale della redenzione non ci è offerto da riti e leggi levitiche o sacrificali, ma dai libri storici, dai Salmi e dai profeti. Il tema anticotestamentario più immediato, il confronto più frequente, sia negli scritti paolini sia nel resto del Nuovo Testamento, è la liberazione dall'Egitto e dalla cattività babilonese: tema che già nell'Antico Testamento — e poi nella letteratura essena e giudaica — era tramandato e sviluppato come unico paradigma della redenzione. Il fatto

(42 bis) Questo impegno sociale dalle radici così profonde, legate anzitutto alla redenzione — Gesù, « ricco, per voi si fece povero per arricchirvi con la sua povertà » (2 Cor. 8,9) — non è certo una scoperta moderna: fu sentito in modo pratico fin dai primordi del Cristianesimo (cfr. ad es. i primi capitoli degli Atti degli apostoli, e 2 Cor. cc. 8-9). Era così diffuso che certi scrittori cristiani additano nel digiuno un mezzo per aiutare il prossimo (cfr. ad es. Aristide, Apol., 15,7; Erma, Sim. V, 3,6-8). L'autore della Didachè scrive: « Non respingerai il bisognoso, ma farai parte di ogni cosa al tuo fratello, e non dirai che è roba tua. Infatti, se parteciperete in comune ai beni dell'immortalità, quanto più dovete farlo per quelli caduchi » (Did. IV,8). Per qualificare coloro che approfittavano di tale impegno sociale dei cristiani, l'autore della Didachè creò un termine nuovo *χριστέμπορος* (« colui che fa commercio di Cristo », XII, 5), del quale poi si servirono ad es. Ippolito Rom., Atanasio, Basilio, ecc.

è molto significativo in quanto si tratta di eventi che coinvolgono direttamente tutto il popolo, operano una « nuova creazione - un nuovo popolo », vincolano tutti i membri tra di loro in un modo nuovo e profondo, e sono suscettibili di essere fatti rivivere, attualizzati, in ogni momento.

Nei due eventi paradigmatici della redenzione — liberazione dall'Egitto e dalla cattività babilonese — abbiamo due personalità eminenti (Mosè e il Servo di Jahveh) ognuna delle quali è presentata con tratti individuali e collettivi — tratti che non sono così contrastanti come può apparire a prima vista — e ognuna è immersa in modo sofferto e profondo nella vita del popolo. Tra loro e il sacrificio di Gesù, pur nello stesso contesto, il divario è enorme e come tale non ha precedenti; si può ben comprendere la difficoltà di una parte non trascurabile di cristiani nell'accogliere questa morte, come erano protesi alla ricerca della redenzione ⁽⁴³⁾.

Un dato significativo, che spesso e ingiustamente si trascura, è il fatto — pur così evidenziato dal Nuovo Testamento — che il sacrificio di Gesù non è mai inquadrato in un sacrificio, espiatorio o meno, dell'Antico Testamento, ma soltanto in quello singolare della Pasqua.

Rileggendo i testi gnostici sulla « morte » di Gesù viene il sospetto che la loro eresia — almeno in parte — abbia avuto origine da una insufficienza riflessiva sulla redenzione, dalla mancanza di una terminologia appropriata, e dall'avere totalmente disancorato la redenzione dall'Antico Testamento; o si accettava la fede così come era trasmessa o ci si imbatteva nella difficoltà di combinare la morte e la divinità di Gesù. Nel complesso, i gnostici preferirono la divinità; ma i loro testi non sono sempre chiari. A quelli su riferiti ne possiamo aggiungere altri, a testimonianza di una loro avvertenza del problema. Nello scritto intitolato *Melchisedec* ⁽⁴⁴⁾ si legge: diranno che Gesù è ingenerato, mentre egli fu generato; che non mangiò, mentre egli mangiò, « che non venne nella carne, mentre egli è venuto nella carne, che non soffrì, sebbene egli abbia sofferto; che non risorse da morte, sebbene egli sia risorto da morte ». La *Lettera* (apocrif) di *Giacomo* ⁽⁴⁵⁾, in un contesto ove Gesù risorto insiste sulla necessità, per i fedeli, di soffrire, di venire imprigionati, di essere sepolti, ecc., termina: « Pensate alla mia croce e alla mia morte, e vivrete... Nessuno si salverà, se non ha fede nella mia croce. Il Regno di Dio è di coloro che hanno creduto alla mia croce. Cercate, dunque, la morte come i morti cercano la vita... Vi assicuro, infatti, che non si salverà alcuno di coloro che temono la morte ».

LUIGI MORALDI

Via dei Benedettini, 14 - Milano

(43) La fede ortodossa sarà illuminata allorché dal concilio di Nicea (325) in poi si chiarificheranno in Gesù, Verbo incarnato, le due nature e l'unica persona.

(44) *Melchisedec*, NHC IX 5,1-10.

(45) *Lettera di Giacomo*, NHC I 5,33-6,15.