

PASSIONE DI GESÙ CRISTO:
APPUNTI DI STORIA E DI TEOLOGIA

Il professor Segalla⁽¹⁾, chiudendo la sua rassegna bibliografica al 1979, sulla storia e l'interpretazione della morte di Gesù, sottolineava come certe sfocature hanno compromesso la lettura della passione di Cristo. La prima sfocatura è il dubbio metodico di R. Bultmann sulla coscienza di Cristo di fronte alla sua morte:

Sapere come Gesù ha compreso la sua fine, la sua morte... Vi ha trovato un senso? E se, quale? Non lo sappiamo... Non sappiamo in che misura Gesù, affrontando la sua morte vi ha trovato un senso o se non vi ha trovato nessun senso. È possibile anche che sia crollato e ne sia stato schiacciato. Non possiamo nascondervi questa eventualità (citato in Segalla p. 145).

Altra sfocatura, per il prof. Segalla, si trova nello studio di Xavier Leôn Dufour per cui la cristologia, o vita di Cristo, viene soffocata nel mistero di Dio, nella sua volontà paterna: Gesù liberamente si rassegna alla volontà del Padre, proclamando la di Lui volontà salvifica verso tutti, in particolare i peccatori, gli emarginati ecc. Linciato dalla classe dirigente, Gesù si abbandona al Padre, alla sua misteriosa ineffabile volontà (p. 151s. di Segalla). Vi è qualcosa dell'obbedienza *perinde ac cadaver* di S. Ignazio?

L. Oberlinner, nella sua eruditissima tesi sulla coscienza di Cristo di fronte alla sua morte⁽²⁾ non accetta che la morte sia cascata su Gesù come «catastrofe e fallimento» imprevisti; ma quando passa al significato che Gesù ha dato alla sua morte, afferma che solo Dio può conoscerlo:

In genere chi potrebbe «dare un significato» alla morte di Gesù all'infuori di Dio? (p. 167).

Questo interrogativo indica come anche il discepolo di A. Voegtle sia ben lontano dal pensare che Gesù, pur cosciente che andava verso la fine

(1) G. SEGALLA, *Gesù e la sua morte*, in «Rivista Biblica» 1982, 145-156. Il nostro articolo non vuol essere tanto la continuazione di questa rassegna biblica (ormai il dubbio radicale di Bultmann è sepolto; e anche la spinta troppo teologica esula un po' dalla realtà dei Vangeli, eminentemente cristologici) quanto penetrare nella cruda storicità del Gesù nei vangeli (Marco e Luca), per poi sottolineare, come anche i Teologi del N.T., Paolo e Giovanni, partono sempre dal dato storico della Croce per salire al Figlio dell'Uomo che siede alla destra di Dio.

(2) L. OBERLINNER, *Todeserwartung und Todesgewissheit Jesu*, Stuttgart 1980, edito da «Katholisches Bibelwerk».

e la morte, abbia dato alla sua passione un valore redentivo ben chiaro. Chi allora glielo avrebbe dato?

Un passo avanti fa Merklein⁽³⁾, quando afferma che è certamente la *luce della risurrezione* che permette agli apostoli di scoprire il significato della Croce, per se stessa «maledizione» (Gal 3,13); ma questo non esclude che Gesù stesso non le abbia dato un «significato positivo» (note nn. 14, 43), in particolare nell'imminenza della sua morte e durante l'ultima Cena.

Comunque si deve alla vigorosa penna dello svizzero H. Weber⁽⁴⁾ la difesa della storicità del Crocifisso, senza la quale tutto il cristianesimo evapora nel mito. Parlando del problema di una esegesi cristiana, sottolinea come l'uomo nel dolore non è solo passivo ma attivo e agente. Agisce sotto l'azione del Risorto ma pure del Crocifisso. Questa forza, che lui chiama forza d'immaginazione (*Einbildungskraft*), erompe soprattutto da S. Paolo:

Con la sua costante sottolineatura della morte di *Croce* di Gesù (...) Paolo porta l'identità dell'essere storico di Gesù (che per Paolo si esprime chiarissimamente nella morte di Croce) con il discorso di Cristo del Kerygma (p. 73).

La parola della croce, vista nella sua storicità, diviene così *il linguaggio dell'amore*; e il figlio di Dio nella sua storica identità non viene destoricizzato, *ma piuttosto esprime come storia il suo infinito significato* (p. 76 e 77).

Tutto questo porta il credente «alla brama della relazione sperimentale» con il Gesù storico; e la sua debolezza non l'opprime ma lo riempie di amore:

L'esperienza del niente e della debolezza diviene perciò l'esperienza dell'amore di Dio, che ha scelto nel mondo il niente e il debole come strumento della forza della sua risurrezione (2 Cor 13,5) (p. 78).

Questo vivo linguaggio scioglie non solo il dubbio bultmanniano, e il minimismo cristologico di Dufour, ma spinge anche all'adesione del Crocifisso ormai Risorto, come è sperimentato dai Santi.

Però, a noi, pur piacendo che l'ermeneutica si ricollegli al *Crocifisso nel suo passato* (p. 81), tuttavia ci sembra che debba essere completata con la presenza del Risorto ora in cielo alla destra di Dio, che ormai permea il mondo e gli dà davvero una speranza. In questa scia riferisco alcuni articoli, usciti attorno al 1980, sulla passione in Marco e Luca, poi su Paolo e Giovanni, dove appare che la storia di Gesù crocifisso non contraddice alla cristologia, ecclesiologia, teologia posteriori; anzi queste vengono valorizzate, e ben fondate, solo se si sta tenacemente aderenti alle tradizioni storiche su Gesù e la chiesa apostolica.

(3) H. MERKLEIN, *Die Auferweckung Jesu und die Anfänge der Christologie (Messias bzw. Sohn Gottes und Menschensohn)*, ZNW 1981, 1-26. Parentesi importante in quanto anche nel nostro studio non sottolineeremo tanto la risurrezione di Cristo, quanto la presenza del *Figlio dell'Uomo che siede alla destra di Dio* (Mc 14; Atti 7; Rom 8; Gv 2,12).

(4) H. WEBER, *Zum Problem Einer Christlichen Exegese*, NTS 1980, 64-82. L'articolo è un'entusiastica presentazione della teologia della Croce in Paolo. Il limite della conferenza, tenuta al Meeting della SNTS nel 1979, è quello inerente ad ogni sintesi, che abbracci filosofia, storia, esegesi e teologia, e sorvoli i testi.

I. - GESÙ SCARTATO, CONDANNATO, CROCIFISSO (Mc 12;14;15;16)⁽⁵⁾

Tutto il vangelo di Marco può essere letto alla luce che emana dalla Croce (in particolare dopo la promessa fatta a Pietro a Cesarea di Filippo); tuttavia ci limitiamo ai tre punti salienti: Gesù la pietra scartata dai capi ebrei, poi condannato dal Sinedrio, infine sulla Croce «abbandonato» dal o al Padre.

Nel c. 12 non si tratta più solo delle tre predizioni sulla Croce-risurrezione, che fanno capo a Daniele 7,12, storicizzate dalla reale morte-risurrezione di Gesù; ma piuttosto di drammatici fatti degli ultimi giorni della vita di Gesù. Egli aveva contestato il mercanteggiamento della religione promossa dai Sommi Sacerdoti con cui si facevano lauti guadagni: così, con la liturgia sacrificale, la classe sacerdotale aveva anche il suo rendiconto economico. Gesù contesta vigorosamente, con il «flagellum» in mano, tale liturgia che rendeva più povero il popolo e più ricco il clero (c. 11). In questo contesto Gesù racconta la *parabola dei vignaiuoli* che termina con Cristo, la *pietra scartata* divenuta la *pietra angolare*, basilare, del nuovo tempio. Che significa tutto questo?

Craig A. Evans risponde: già la letteratura ebraica, a commento di Is 5 (critica della casa di Giuda, fonte di ingiustizie e di sangue), aggiunge come la vigna e la torre ricordavano tempio e altare che sarebbero stati distrutti a causa dei peccati della casa regnante. E ricorreva al Sal 118,27, in cui si parla della pietra scartata divenuta pietra angolare: è il popolo ebreo, ripudiato e poi liberato. Il Targum al salmo citato nota:

Legate il bimbo per il sacrificio... finché voi l'abbiate sacrificato, e versate il suo sangue sui corni dell'altare.

Gesù, parlando dei Sommi Sacerdoti che tra poco lo linceranno, perché li ha provocati nella loro avarizia e liturgia, adopera appunto il linguaggio «del figlio» ucciso dai vignaiuoli, che però diverrà la base del nuovo tempio e religione.

Infatti nei cc. 13-14 di Marco si parla appunto della distruzione del tempio, capo d'accusa contro Gesù davanti al sinedrio. D. Luehrmann intitola il suo articolo «Mc 14,55-64: Cristologia e distruzione del Tempio». Nota come il testo è la chiave d'interpretazione di tutto il vangelo di Marco. Infatti in 14,61 appaiono i titoli fondamentali della Cristologia: Gesù messia, il figlio del Benedetto, il figlio dell'uomo che viene sulle nubi:

Prima come dopo, la scena «Gesù davanti al sinedrio» possiede la funzione di chiave per la storia della Passione e per l'intero vangelo (p. 461).

(5) Per la letteratura su Mc. 11-14, cf. L. Oberlinner, o.c., 123-134. Per le tre predizioni della Passione-risurrezione, J. SCHARBERG, *Daniel 7,12 and the New Testament Passion-Resurrection Predictions*, NTS 1985, 208-222. Per i capitoli singoli, C.A. EVANS, *On the Vineyard Parables (Jes 5; Mk 12)*, BZ 1984, 82-86.

D. LUEHRMANN, *Markus 14,55-64: Christologie und Zerstörung des Tempels im Markusevangelium*, NTS 1981, 457-475.

C. BURCHARD, *Markus 15,34*, ZNW 1983, 1-11. Quantunque l'articolo sia troppo ottimista (non tiene conto che il Gesù di Marco nel Getsemani è immerso nel «timore e dolore»), è bene sottolineare che Gesù, gridando, prega il Padre.

A. LINDEMANN, *Die Osterbotschaft des Markus. Zur Theologischen Interpretation von Mark 16,1-8*, NTS 1980, 298-317.

La falsa testimonianza su Gesù che disse di distruggere il tempio, va ridimensionata — come calunnia — non totalmente negata: come predizione (Mc 13,1s: Non sarà lasciata pietra su pietra!); tuttavia a Gesù non interessa tanto il tempio e la sua ricostruzione, quanto il «dover» patire del Messia e del Giusto (Is 52s; Sap 2). Così Gesù apparirà condannato come rivoluzionario politico; in pratica fu perché volle purificare il messianismo contemporaneo. Conclusione:

Mc 14,55-64 non informa tanto su ciò che allora avvenne a Gerusalemme, ma *sulla vicinanza del regno di Dio che scende dalle nubi con il figlio dell'uomo*. Tutto è sulla parola di Gesù espressa davanti al Sommo Sacerdote (p. 469).

Anche la Crocifissione di Gesù va letta sotto questo aspetto, di rivelazione di Dio che strappa il velo del tempio e porta il centurione pagano a credere alla nuova meravigliosa liturgia, incentrata in Cristo. Ma come interpretare le parole d'angoscia di Gesù: *Dio mio, Dio mio, perché tu mi hai abbandonato?* C. Burchard si domanda appunto se fu un grido d'angoscia o una preghiera. Questo grido echeggia già nel Getsemani (Mc 14,32-42), diventa profetica potenza davanti al Sinedrio (14,62), perciò non può essere letto (con grande parte di esegeti) come dubbio, abbandono, ma come invocazione di fiducia (p. 8). Tanto più che la scena del Golgota va letta ed è *effettivamente la continuazione di 14,53-64*. Gesù, messo nella tentazione di discendere dalla Croce, invece si abbandona al Padre. L'oscuramento del cielo è un'ammonizione ai motteggiatori; l'invocazione a Elia non è un crudele sarcasmo, ma l'ultima predizione che il Messia «deve» patire. *Infine la morte non schiantò Gesù, che invece la prende con piena libertà*. Vedendo questa morte «meravigliosa», il soldato romano si convertì (p. 10).

Anche l'annunzio pasquale, secondo A. Lindemann, non aggiunge molto alla scena del Golgota. Infatti per l'autore la grande rivelazione è nel Venerdì Santo (teologia della Croce) non nella pasqua (theologia gloriae); per cui la donne tacciono sull'avvenuta apparizione. In Mc 14,61s, davanti al sinedrio, si prospetta di già il ritorno del figlio dell'uomo; in 15,39 è veduto dal soldato pagano; perciò in 16,6, quando le donne hanno udito che «Gesù è stato risuscitato», è già detto tutto, non rimane che il silenzio della fede:

La fede per Marco non è la conseguenza di una visione del Risorto... è conseguenza dell'ascolto dell'annunzio che il Crocifisso è risorto (16,6) (p. 312).

II. - GESÙ CACCIATO DA NAZARETH, AGONIZZANTE NEL GETSEMANI.
 RELAZIONE TRA IL CROCFISSO E STEFANO LAPIDATO
 (STORIA E TEOLOGIA DELLA CROCE IN LUCA) ⁽⁶⁾

Come ben annota Schuermann nel suo commentario a Lc 4,22-28, Gesù è stato «cacciato fuori dalla vigna» già a Nazareth, dai suoi paesani. Perciò questi versetti costituiscono già «una storia della Passione» (Schlatter). Ma com'è possibile controllare se Gesù storicamente fu già rifiutato come Messia a Nazareth, all'inizio della sua predicazione?

Fearghail nota, nel commento a Lc 4,22, come questo sia avvenuto lentamente, ma certamente fin dall'inizio. I Nazareni ascoltano con meraviglia la sua predicazione, ma non accettano che la profezia di Isaia si sia realizzata oggi nel «figlio di Giuseppe», il falegname. Il v. 22, che sembra contraddire la meraviglia suscitata da Gesù nei suoi compaesani che poi lo rigettano, invece è la chiave che spiega i due problemi in contraddizione (cf. p. 60): l'ascolto della parola del nuovo profeta, e la constatazione che nessun profeta è accolto nella sua patria:

La scena di Nazareth non dipinge l'accettazione di Gesù nel v. 22 e la sua elezione poi ai vv. 28s. Non è una combinazione di storie di successi e insuccessi. È piuttosto il rigetto del messaggio del predicatore, e così del predicatore stesso, anche se vi è il riconoscimento della sua natura straordinaria. Non vi è nessun allarmante cambiamento di modo da parte degli uditori tra i vv. 22 e 28; nessuna immotivata reazione da parte di Gesù al v. 23. *Vi è piuttosto un lineare movimento di rigetto che comincia nel v. 22, come risultato del messaggio iniziale di Gesù (vv. 18-19.21), e raggiunge il climax nel v. 29, sotto la sferzata pronunciata da Gesù (vv. 23-27).* Il climax è rappresentato da un atto espresso di totale rigetto (Fearghail, p. 72).

Questo rigetto viene poi capeggiato dai Sommi Sacerdoti di Gerusalemme, i quali comprendono che la parabola dei vignaiuoli è contro loro (come del resto la contestazione nel tempio), ma aspettano per paura del popolo (cf. Lc 20,19; 19,17s: nei due casi il popolo sembra con Gesù, mentre i capi decidono di linciare!).

Ma, secondo Luca, Gesù nel Getsemani non ha né il popolo e nemmeno la compagnia dei tre apostoli prediletti. È solo, di fronte al Padre che gli manda un angelo. Ciò non toglie che egli agonizzi, sudi sangue. Dal momento che il Gesù lucano nella sua passione è sempre nel pieno controllo della sua emozionalità, vari autori trovano che la scena dell'agonia

(6) Per Lc 4,22-29 l'ottimo e esauriente commento di H. SCHUERMANN, *Das Lukasevangelium*, Herder 1969, 243-244; da aggiornare, però, con F. O. FEARGHAIL, *Rejection in Nazareth: Lk 4,22*, ZNW 1984, 60-72; H. BAARLINK, *Ein gnäediges Jahr des Herrn und Tage der Vergeltung*, ZNW 1982, 204-220. Per Gesù nel Getsemani G. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Lukas*, Echter Verlag 1977 vol. II, 457 ss.; da aggiornare con B.D. EHRLICH-M.A. PLUNKETT, *The Angel and the Agony: The Textual Problem of Luke 22,43-44*, CBQ 1983, 401-416. Quantunque l'autore neghi l'autenticità Lucana del testo, tuttavia l'articolo è una miniera inesauribile di dati letterari ed esegetici, unita ad una limpidezza da imitare. Per Atti, P. DOBLE, *The Son of Man Saying in Stephen's Witnessing: Acts 6,8—8,2*, NTS 1985, 68-84; L. SCHENKE, *Die Kontrastformel Apg 4,10b*, BZ 1982, 1-21. Importante lo schema a p. 10 dove per sette volte la morte di Cristo è attribuita alle potenze umane, religiose e politiche. M. RESE, *Die Aussagen ueber Jesu Tod und Auferstehung in der Apostelgeschichte — aeltestes Kerygma oder lukanische Theologumena?*, NTS 1984, 335-354, 347. Risposta: è un Teologumenon di Luca, ma basato su tradizioni storiche.

del Getsemani andrebbe bene in Marco dove Gesù è sotto il «timore e dolore»; ma in Luca... Così per un'ennesima volta obietta Ehrmann:

La questione teologica critica riguarda il dubbio se Luca volesse rappresentare Gesù di fronte alla sua morte con timore e dolore o con tranquilla serenità. ... Luca ora presenta Gesù emozionalmente equilibrato, senza «dolore e timore». Nella scena del monte degli Ulivi, Luca omette la menzione del timore e dolore di Gesù (Mc 14,35), dipinge Gesù che si inginocchia, più che cadente al suolo (Lc 22,41; Mc 14,35), omette la preghiera di Gesù perché l'ora passi (Mc 14,35) e aggiunge un'importante condizione, *ei boulei*, alla preghiera a Dio per allontanare da lui la coppa (Lc 22,42; Mc 14,36). Altrove nella sua narrazione della Passione, Luca presenta Gesù nel controllo di se stesso e della situazione... egli conversa con i due ladroni sulla croce (23,29-43); e invece del grido lancinante di abbandono (Mc 15,34-35) egli raccomanda la sua anima a Dio, apparendo in controllo anche del tempo della sua morte (23,46) (p. 411).

Tutto vero, ma per salvare l'armonia del testo (e la pretesa tranquilla emotività del Cristo), si toglie all'agonia lucana quello che ha di più bello e profondo: la preghiera di Gesù al Padre, e il *passaggio di Gesù attraverso la morte*, che appare evidente, per tre volte, nei racconti della risurrezione (Lc 24). Con stile lapidario, G. Schneider commenta Lc 22,39-46:

Il pezzo è disposto in modo che fra le due scene dei discepoli (vv. 39s. 45s.), le quali terminano con l'identica ammonizione alla preghiera, sta la preghiera di Gesù (vv. 41s. 43s). *Così l'ammonizione ai discepoli è motivata dalla preghiera di Gesù, e la preghiera di Gesù è il modello per i discepoli...* La comparazione del sudore come gocce di sangue che cadono per terra (v. 44b) illustra la tensione della preghiera come «agonia». *L'angelo non toglie dunque a Gesù l'angoscia davanti alla sua morte, ma la preghiera gli permette di sopportarla* (pp. 458s.).

Dal testo appare chiaramente l'umanità storica di Gesù, e la sua attiva relazione fiduciosa verso il Padre. Solo insistendo sulla storicità di Gesù, Luca presenta il divino Orante come modello di preghiera. Se togliamo il testo del sudor di sangue che avvolge la preghiera di Gesù, la preghiera si riduce a una platonica supplica.

Più difficile è parlare della preghiera del Crocifisso per i Crocifissori che forma il titolo della narrazione della Crocifissione del Golgota. Mentre nei primi due vangeli si parla di abbandono del Padre, qui abbiamo due preghiere al Padre; mentre nei vangeli di Mc e Mt, i due ladroni insultano Gesù, in Luca uno tesse il primo elogio dell'innocenza del «re dei Giudei».

Se poi si passa alla narrazione della lapidazione di Stefano, si nota che anche qui la preghiera al Cristo che siede alla destra di Dio, sta al centro del racconto di Atti 7, con il perdono dei nemici. La conversione di Paolo è il primo frutto della preghiera di Stefano, come quella del Buon Ladrone (meglio malfattore, uno zelota) è il primo frutto della preghiera di perdono, uscita dalla bocca del Crocifisso.

Come salvare la relazione tra cristologia ed ecclesiologia, ed entrambe nella teologia? Dal Vangelo di Luca è evidente che Gesù è tutto rivolto al Padre, come dal martirio di Stefano è evidente che il discepolo è tutto diretto al Cristo, figlio dell'uomo che sta alla destra di Dio. Gesù, però, non si dona solo al Padre, ma parla e accetta anche la preghiera del Buon Ladrone. La Cristologia non scompare, dunque, in un vago deismo, in

una volontà di Dio misteriosa e inafferrabile. Né Stefano è un puro oggetto, manipolato dalla cristologia: anch'egli parla, agisce, muore in circostanze ben concrete.

Le tradizioni storiche che Luca adopera in abbondanza, non impediscono al terzo evangelista di costruire la sua cristologia, che parte dal Cristo storico, che prega e perdona. In questo gli articoli di P. Doble, L. Schenke, M. Rese sono molto chiarificatori. Il primo articolista nota come Stefano imita Gesù che prega e invita i discepoli a seguirlo con la Croce (Lc 9,18ss.):

L'autore trova di grande interesse l'accostamento di Lc 9 a Atti 7, capitoli dominati dalla figura del Figlio dell'Uomo. Nei due capitoli la passione di Gesù e del suo discepolo è vista unitariamente. Stefano, come Gesù, partecipa alla persecuzione del «giusto», e perciò anche alla glorificazione del Maestro (pp. 82s).

Si noterà comunque come i due capitoli non si confondono: nel vangelo abbiamo il Figlio dell'uomo che andrà a patire; negli Atti, il Figlio dell'uomo è già nella gloria del Padre, mentre il discepolo è ancora nella persecuzione. Le due scene sono invece accomunate nella preghiera e nella sofferenza. Il perdono dei nemici, invece, rimanda immediatamente a Gesù in Croce. Ma anche qui la crocifissione di Cristo non è confusa con la lapidazione di Stefano. K.H. Rengstorf, con acutezza, commenta Lc 23,34a:

La preghiera (del Crocifisso) è divenuta secondo Atti 7,60 anche quella di Stefano morente, solo però secondo il senso, non secondo il tono. *Questo dice che essa non è penetrata solo in modo secondario nel nostro testo, come potrebbe apparire da alcuni manoscritti dove manca* (in ATD, 1958, p. 271).

Non meno interessante è l'articolo di L. Schenke. L'autore rileva come in ben sette testi degli Atti Luca afferma che la crocifissione di Gesù è opera delle autorità religiose ebraiche (una volta sola Pilato); Dio invece è il «liberatore» della morte del Figlio, mediante la risurrezione.

Questa «formula di contrasto» indica bene come le responsabilità storiche vengono ben rimarcate, come pure la salvifica opera di Dio che non permette che Gesù rimanga sepolto nella morte.

La formula del contrasto è così insistente che fa dubitare sia una trovata di Luca, che non tiene conto della storia. Nulla di più falso. Rese sottolinea che, l'espressione, pur essendo una teologizzazione lucana, tuttavia è fondata su tradizioni storiche circolanti nella chiesa primitiva.

Così appare chiaramente che storia e teologia in Luca non si confondono. Anzi vanno accuratamente puntualizzate, anche se rimarrà sempre un mistero, come Dio agisca dentro la «scandalosa» storia di Gesù e della sua chiesa. Paolo e Giovanni chiariranno meglio questo «scandalo» della Croce?

III. - PAOLO APOSTOLO: INNI ALL'AMORE E SERIETÀ DELLA CROCE ⁽⁷⁾

Paolo canta inni all'amore della Croce, indimenticabili: basta leggere Rom 8,31-39; 2 Cor 5,15; soprattutto la sua personale professione di fede al *Figlio di Dio che mi amò e diede se stesso per me* (Gal. 2,20).

Tuttavia Paolo accetta la Croce, anche nella sua storica crudezza, per cui Cristo è «il maledetto» (Gal 3,13), è fatto «peccato» (2 Cor 5,19s.) Il linguaggio dell'amore, come vorrebbe H. Weber, dunque, non basta: perderebbe qualche aspetto della sua cruda storicità, la croce.

Oggi è difficile dire qualcosa di nuovo sulla teologia della Croce in Paolo. Sia l'articolo di L.T. Johnson su «Romani 3,21-26 e la fede di Gesù», come quello di B. Byrne sull'etica paolina incentrata nella vita dalla giustizia secondo Rom 6,1-8,13, indicano come l'amore della Croce non sia l'unico tema della teologia di Paolo: vi è anche la fede-obbedienza di Cristo verso il Padre, come pure la giustizia, dono di Dio, pieno di amore e di «grazia» (Rom 5,1-12; Byrne p. 562). Anche lo studio di K. Grayston su *hilaskesthai* in Rom 3,25 lascia con la bocca amara: mentre nei LXX il termine si riferisce sempre alla sede della misericordia, Paolo non vi fa nessun accenno; per l'apostolo la Croce non è tanto espiazione quanto maledizione (Gal 3,13) (p. 653).

Tuttavia la Croce non è solo scandalo urtante e scioccante, ma anche espressione dell'amore di Dio, e di Gesù definito come *l'amante*. È merito di Fiedler aver esaminato per un'ennesima (ma utile) volta Rom 8,31-39. Il testo può essere preso come sintesi dei cc. 5-8 di Rom (o addirittura dei primi otto capitoli). Con Paulsen, l'autore afferma che tutti i versetti sono di stile prettamente paolino. Più interessanti sono le affermazioni teologiche: Gesù non è tanto colui che morì (perché ci amò), ma piuttosto *colui che è risorto e siede alla destra del Padre. Più importante ancora: nel testo Dio è colui che giustifica e ama* in Cristo i suoi eletti:

Già in 5,1-11 l'evento della giustificazione era stato interpretato come amore di Dio nella morte di Gesù per noi. In 8,35 la morte di Gesù e le risultanti conseguenze (v. 34b) sono interpretate come amore di Cristo (cf. v. 37 e Gal 2,20) (p. 29).

Né va dimenticato che il c. 8 di Rom è tutto *immerso nella gloria di Dio* che sarà comunicata al credente (vv. 17,27). Di fronte ad essa, come

(7) Per l'amore di Cristo che poi diviene il fondamento dell'etica paolina in Gal 6,2, K. KERTELGE, *Gesetz und Freiheit im Galaterbrief*, NTS 1984, 382-395, 389s.: «All'ammonizione sul pervertimento della libertà segue l'ammonizione sull'amore... la libertà assicurata da Cristo è libertà all'amore e si realizza nell'amore servizievole». Questo riempie la lacuna sull'etica paolina in Rom 6,1-8,13 dove manca l'amore, anche se vi domina la «grazia» (cf. B. BYRNE, *Living out the Righteousness of God; The contribution of Rom 6,1-8,13 to an Understanding of Paul's Ethical Presuppositions*, CBQ 1981, 562. Comunque, punto di partenza per Paolo è la fede in Dio che manda Cristo come «propiziazione»; cf. L.T. JOHNSON, *Romans 3,21-26 and the Faith of Jesus*, CBQ 1982, 77-90. Gesù stesso avrebbe praticato l'obbedienza che è anche fede. K. GRAYSTON, *hilaskesthai and related words in LXX*, NTS 640-655. Tocca Rom 3,25 ma afferma che il significato di «propiziazione» è vago e negativo (è secondo Gal 3,13: il maledetto!). A questa concezione contraddice P. FIEDLER, *Roem 8,31-39 als Brennpunkt paulinischer Frohbotschaft*, ZNW 1977, 23-33.

O. HOFIUS, *'Gott hat unter uns aufrichtet das Wort von der Versöhnung*, (2 Cor 5,19), ZNW 1980, 3-20.

M.L. BARRÉ, *Qumran and Weakness of Paul*, CBQ 1980, 216-227. Che Paolo sia stato perseguitato in continuità dai Giudei, basta leggere *Atti*, che finiscono con la testimonianza di Paolo, narrata da Luca sulla falsariga del giudizio di Cristo davanti al Sinedrio e Pilato (G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, Herder 1982/II,413s.).

nell'amore di Cristo Crocifisso, tutte le difficoltà, tutti i dolori, sono ben poca cosa, e sopportabili: la fame, la sete, la spada, le tribolazioni...

In conclusione: *il cristiano non è, di fronte alla sofferenza, invitato alla stoica autarkia, o ad un fanatico «entusiasmo», ma all'incrollabile fermezza* «mediante colui che ci ha amato», Gesù Cristo. Questo è il centro focale del messaggio paolino (p. 34).

Né meno vivace è il c. 5 della seconda lettera ai Corinti. Partendo dall'amore di Cristo che ci «spinge» (costringe, sprona ecc.), lo scrivente passa poi alla Croce su cui Dio ha reso il proprio figlio «peccato», per divenire noi «giustizia di Dio». Tra i due versetti, Paolo ricorda la riconciliazione a Dio, mediante Gesù in Croce.

Si noterà come la riconciliazione parte da Dio e ritorna a lui mediante il servizio dell'apostolo; la croce di Cristo, però, rimane al centro sia dell'azione divina, sia di quella dell'apostolo:

L'azione salvifica di Dio in Gesù Cristo, descritta come «riconciliazione», per Paolo racchiude in sé *due* momenti costitutivi: la morte espiatrice vicaria di Gesù in Croce come *fatto* di Dio (che si compie nella *katallagê*), e la proclamazione (legata indissolubilmente con la risurrezione del Crocifisso) di questo fatto come *parola* di Dio aderente alla *katallagê*. I due momenti — il fatto della riconciliazione e la parola della riconciliazione — sono in diverso modo un unico evento salvifico, con cui Dio salvatore si rivolge all'uomo, nemico di Dio e caduto nel peccato» (O. Hofius, p. 19).

Anche questa volta, *la cristologia non scompare nella teologia, né nel kerygma, ma è e diviene il loro fondamento e sostegno*. Solo nel Crocifisso appare la vera riconciliazione, che parte da Dio; solo dal Risorto può partire l'annuncio dell'avvenuto perdono di Dio.

Ma l'annunziatore non è un semplice araldo che solo proclama ad alta voce; è uno che è tutto immerso nel destino del Crocifisso. Come Gesù, così anche l'apostolo, è nell'*astheneia* della Croce (2 Cor 13,4: fu crocifisso *ex astheneias*). Si discute molto sul termine: debolezza, inconsistenza ecc. M.L. Barré, mediante accostamenti agli *Inni* di Qumran ricorda come il termine indica le persecuzioni che il predicatore riceve a causa del suo vangelo, da parte dei suoi nemici e avversari:

Ma come noi abbiamo indicato sopra, la più importante chiave interpretativa è il termine *astheneia* stesso in 12,9a. Dal contesto non vi è alcun dubbio che questo termine descrive la condizione di Paolo causata dalla «spina nella carne». L'uso di *asthen-* nei versetti e il contrasto di *astheneia* con *dynamis* non lascia nessun dubbio, come nel caso di 1QH 2:23-25, il contesto è quello della *persecuzione degli avversari*. Perciò la «spina nella carne» e il «messaggero di satana» deve alludere agli avversari di Paolo, non alla debolezza, alla malattia, alla debilità, o a una delle innumerevoli interpretazioni suggerite delle presenti espressioni (p. 225).

In Num 33,55; Gios 23,13; Ez. 28,24 *la spina negli occhi* (škkym b'y-nykm) sono i nemici d'Israele, in Paolo «spina nella carne» sono i nemici del suo Vangelo che lo perseguitano senza pietà.

Ancora una volta vien dimostrato come la vera Croce non è solo entusiastico annunzio (sia pure nell'amore), ma anche sofferenza acuta, persino nella parte più delicata dell'apostolica corporeità: la carne, la faccia (*kolaphizein!*), con spine e pugni!

IV. - PRECISAZIONI DI GIOVANNI SULLA CROCE ⁽⁸⁾

Giovanni non si riallaccia solo a Paolo (basti ricordare la Croce intesa come un donare-amare di Dio: Gv 3,13), ma anche agli stessi sinottici (le tre predizioni della passione-risurrezione). Egli però non è schiavo né della tradizione sinottica, né della teologia della Croce dell'apostolo delle Genti.

Zeller ha ben dimostrato come nell'analisi dell'*agapân*, Giovanni si discosti da Paolo:

Presso Paolo l'*agapân* è limitato alla morte di Croce, invece in Gv 13,1.14; 15,9s.12 esso si estende all'intera opera rivelatrice di Gesù, e raggiunge il suo apice nella morte (19,30)... Per Paolo (Gesù Cristo) percorre nell'umiliazione la via verso la croce, nel quarto vangelo Egli dall'inizio rivela la sua gloria, e concepisce anche la sua morte come glorificazione e innalzamento... Ma questa *doxa* in Paolo non s'irradia dalla realtà della Passione, ma piuttosto nella parola della Croce e nel destino dell'apostolo (p. 74).

In questo contesto, anche l'espiazione (1Gv 2,2; 4,10) non si ferma alla Croce come in Rom 3,25, ma è opera del «paracrito», cioè di Cristo che sta presso il Padre come nostro avvocato e intercessore (K. Grayston, con accostamenti a Filone, dove i «paracleti» sono quelli capaci di propiziare o rendere propizie le autorità!).

Tuttavia le precisazioni o chiarificazioni più importanti stanno sulla relazione tra Gloria e Amore, e sulla glorificazione immanente nel Verbo in Croce.

Al primo quesito ha cercato di rispondere Margaret Pamment. La gloria per Giovanni non è potenza, ma «altruistica generosità e amore»; meglio:

doxa nel quarto vangelo è usata per indicare la teofania dell'amore di Dio (p. 15).

Giovanni ha sempre innanzi la glorificazione del Servo (Is 52,13). I termini usati da Isaia (secondo i LXX) sono innalzare (*hypsoō*) e glorificare (*doxazō*). Sono appunto i termini usati da Giovanni; vi è però una distinzione fondamentale: la gloria di Dio nel Servo si manifesta liberandolo dalla sofferenza, in Gesù *nella sofferenza e nella morte del figlio dell'uomo in Croce* (p. 12).

Non basta. Nei tre posti, dove si parla dell'innalzamento di Gesù (Gv 3,13s.; 8,28; 12,31-34) appare la figura del figlio dell'uomo, assente in Is 52. J. Scharberger ha buon gioco, quando li accosta alle tre predizioni della morte-risurrezione, riferite dai sinottici (cf. il *dei*, il figlio dell'uomo,

(8) Oltre agli articoli di J. Scharberger, K. Grayston, cf. D. ZELLER, *Paulus und Johannes*, BZ 1983, 167-183: l'autore fa ravvicinamenti tra la teologia di Paolo e quella di Giovanni, con le dovute distinzioni, di cui si parla nel nostro studio. M. PAMMENT, *The meaning of Doxa in the Fourth Gospel*, ZNW 1983, 12-16.

P. PRIGENT, *L'apocalypse: Exégèse Historique et Analyse Structurale*, NTS 1979, 127-137, 130. O. BOECHER, *Johanneisches in der Apokalypse des Johannes*, NTS 1981, 310-321, 312: «Dei titoli cristologici del vangelo di Giovanni, i più importanti sono *Logos* e *Agnello*... ma per lui (lo scrittore dell'Apocalisse) l'agnello è al tempo stesso l'ariete, come simbolo della stella del Nuovo Anno del mondo (Apoc. 5,6b)....».

comuni ai quattro evangelisti). In Giovanni, però, appare il clima di Regno (c. 3), di giudizio e glorificazione (8;12), che appaiono in Dal. 7,12. Ne risulta che il termine innalzare in Giovanni indica al tempo stesso sofferenza e gloria, sullo sfondo della profezia di Daniele. Il passaggio dalla risurrezione sinottica all'innalzamento, doloroso-glorioso, di Cristo, non è tanto uno sviluppo teologico giovanneo, ma un ritorno agli strati più antichi della cristologia:

M. Black pensa che lo strato più antico della tradizione delle predizioni sinottiche parlava non di risurrezione ma di trionfo e vendicazione. Egli affianca Gv 3,14; 8,28; 12,32.34 con l'esaltazione di *uno nato nella somiglianza di uomini* in Fil 2,6-11 e considera Gv 3,14 la giovannea versione di questo *più antico strato della tradizione del figlio dell'uomo*. La predizione della risurrezione sarebbe dunque secondaria, tuttavia al medesimo tempo una legittima derivazione dall'esaltazione del figlio dell'uomo (p. 218s.).

Nell'Apocalisse apparirà ancora il Figlio dell'uomo come l'Agnello che *fu sgozzato* e ora in cielo è come *la stella* illuminatrice dell'anno nuovo (Ap 5,6 commentato da Boecher p. 312). Prigent fa l'analisi strutturale dell'apocalisse; ma il risultato è sempre lo stesso: l'Agnello sta al centro, e, con la sua glorificazione, cambia addirittura le prospettive storiche, per cui le vittime regnano con Cristo (p. 130).

Siamo sempre alla cristologia del Figlio dell'uomo innalzato, in Croce e in cielo; nella contemplazione della Sua vita (e glorificazione), il cristiano sa che questo è il suo destino finale. La donna vestita di sole, dopo la grande persecuzione (Ap 12), non è che una applicazione dell'apoteosi del Crocifisso, ormai nella gloria!

V. - RIFLESSIONI SULLA STORIA E LA TEOLOGIA DELLA CROCE

Abbiamo costatatato come la storia dolorosa di Gesù resiste al dubbio metodologico filosofico di Bultmann, ma anche contro la tentazione di far svanire la cristologia ed ecclesiologia in una vaga fatalistica oscura volontà di Dio. Sia Cristo che Stefano sono persone ben individuate, pur essendo trasfigurate nella luce della bontà del Padre.

Questa bontà divina ha inviato il figlio, che però ben presto fu cacciato «fuori dalla vigna» dal rifiuto energico dei Nazaretani e dagli Scribi e Farisei (con a capo i Sommi Sacerdoti).

Gesù si rivolge sempre al Padre, sia nell'abbandono del Golgota come nell'agonia del Getsemani. Dio non paralizza Cristo ma lo spinge, «confortans», verso il Golgota. Lassù Gesù sperimentò la malizia umana in tutta la sua crudeltà; tuttavia egli né diffida del Padre né dell'umanità (persino dei crocifissori e malfattori) per i quali prega.

Ma la storia non finisce sul Golgota. Luca dimostrerà che essa continua nei discepoli di Cristo che pure vivono del martirio, preghiera e perdono, sperimentati dal divin Maestro.

Ma dov'è questo «figlio dell'uomo», o semplice «uomo»⁽⁹⁾ per antonomasia? Marco ci presenta Gesù davanti al Sinedrio; Luca ci dipinge Stefano prima di morire: per entrambi Cristo è ormai il Figlio dell'uomo glorificato che sta alla destra di Dio e rincuora, con il suo esempio e la sua grazia, i suoi discepoli.

Per noi, i testi esaminati sono un intreccio inestricabile, di teologia, cristologia ed ecclesiologia. Non v'è dubbio che il grande regista è sempre Dio. Questo non toglie che il principale attore nella nostra storia umana sia Cristo; né che i suoi discepoli agiscano con la loro libertà sulla via tracciata da Gesù.

I teologi più eminenti del Nuovo Testamento, Paolo e Giovanni, non negano la cruda realtà storica della vita di Cristo: egli è il «maledetto», che è linciato dai detentori della Legge, fissisticamente interpretata (Gv 19,11). Tuttavia questi vedono ben più alto, alla luce dell'amore di Dio che trasfigura la tragedia storica in dramma d'amore divino.

Anche l'Apocalisse, presentando Gesù come l'Agnello «sgozzato», presenta il Figlio dell'uomo come la lampada illuminatrice dell'oscura storia umana⁽¹⁰⁾. Tutto questo, però, va letto e vissuto nella luce che scende dallo Spirito Santo. Più che rileggere Rom 8 o il vangelo di Giovanni (c. 14), testi inebriati dalla presenza del divino Spirito, ci piace terminare con una citazione di U. Vanni che sottolinea bene come Cristo e il suo Spirito sono presenti nella dolorosa storia della chiesa:

Di Cristo Agnello (*echon* maschile) sottolinea che egli, nella concretezza della nostra storia e proprio in essa, possiede la pienezza della sua efficienza messianica. Anche la pienezza distribuibile dello Spirito simbolizzata negli occhi, diventa una pienezza operante e distribuita di fatto nella molteplicità delle modalità concrete che lo Spirito assume nella sua azione svolta storicamente (p. 323).

È questa fede nel Dio-trino che, senza negare la crudeltà della storia attuale, permette ancora di pregare affinché non il Maligno ma il *Pater*

(9) Tale infatti è il significato di «figlio dell'uomo» già in Ugarit. M.S. SMITH, *The «Son of Man» in Ugaritic*, CBQ 1983, 59-60. Questa semplice nota è importantissima, perché spiega come Paolo possieda la teologia del Figlio dell'uomo senza usarne il termine (Rom 8,34; I Cor 15,28): per Paolo Cristo è semplicemente l'uomo, figlio di Dio.

(10) Così O. Boecher (cf. sopra n. 8); tuttavia in Apocalisse sembra più presente la tradizione ebraica che quella mitica stellare pagana, che domina nel mito di Iside e Horus (cf. R. BERGMEIER, *Altes und Neues zur «Sonnenfrau am Himmel (Apk. 12)»*, *Religionsgeschichtliche und quellenkritische Beobachtungen zu Apk. 12,1-17*, ZNW 1982, 97-109, 106. U. VANNI, *Gli apporti specifici dell'analisi letteraria per l'esegesi e l'attualizzazione ermeneutica dell'Apocalisse*, «Rivista Biblica» 1980, 319-336, 324: l'Apocalisse ripensa Daniele in funzione di Cristo «simile al figlio dell'uomo» (Dan. 7,13; Apoc. 1,7.13).

P.S. L'articolo era già stato completato quando ci giunge lo studio di J. Galot su «le recenti «teologie» della salvezza cristiana», Atti del II congresso internazionale «La Sapienza della Croce oggi» (6-9 febbraio 1984), Ed. Elle Di Ci 1985. Per un'ennesima volta Galot espone la tensione tra la soteriologia romana che sottolinea l'*espiiazione* nella teologia della Croce, e la teologia olandese che presenta di preferenza la Croce come totale *liberazione* dell'uomo. Dal nostro studio ci sembra che la tensione viene allentata se si distingue, come fa il N.T., tra malizia umana e amore di Dio in Cristo: non si escludono ma nemmeno si identificano. Il Male è nel mondo e dal mondo; dalla bontà del Padre non può scendere che l'amore veramente liberatore, cominciando dalle potenze malefiche superumane, dentro e intorno a noi.

noster abbia il sopravvento, come lo ebbe nella vita storica di Gesù! Ma la fede è un dono che viene dall'alto e può essere sperimentata nella nostra storia di sangue, solo nell'esperienza vissuta con il Cristo crocifisso.

12 ottobre 1985

BONAVENTURA RINALDI
Missione Cattolica Italiana
Turmmattweg 7/6460 Altdorf - UR (Svizzera)