

Roberto Repole

CHIESA, POPOLO DI DIO
NELLA FORMA DEL CORPO DI CRISTO
Passaggi neotestamentari

SOMMARIO: I. RIVINCITA E AMBIGUITÀ DEL CORPO – II. IL POPOLO DI DIO. UNILATERALITÀ DI UNA PROPOSTA? – III. GESÙ E LA RACCOLTA DEL POPOLO DI DIO NEL SUO CORPO – IV. DISTRUZIONE E RIEDIFICAZIONE DEL «TEMPIO» – V. ABBANDONO DI CRISTO, SPAZIO DELLA CHIESA – VI. CORPO DI CRISTO, «METAFORA VIVA» – VII. CONCLUSIONE

I. RIVINCITA E AMBIGUITÀ DEL CORPO

«Se indaghiamo l'universo simbolico delle società primitive – afferma Galimberti – non tardiamo a renderci conto che per loro il corpo non era quell'entità anatomica che noi conosciamo come qualcosa di isolabile dalle altre entità che compongono il mondo oggettivo e che identifichiamo come sede della singolarità di ogni individuo; per loro il corpo era al centro di quell'irradiazione simbolica per cui il mondo naturale e sociale si modellava sulle possibilità del corpo e il corpo si orientava nel mondo tramite quella rete di simboli con cui aveva distribuito lo spazio, il tempo e l'ordine del senso. Mai quindi il corpo nella sua *isolata singolarità*, ma sempre un corpo *comunitario*»¹.

Sarebbe questa originaria ambivalenza simbolica – secondo Galimberti – ciò che la logica metafisica avrebbe spezzato, disgiungendo il cielo dalla terra, lo spirito dalla materia e l'anima dal corpo; ponendo da un lato il valore e dall'altro il disvalore, da una parte la realtà e dall'altra l'irrealità². E sarebbe dunque cominciata così, secondo la ricostruzione offerta dal noto filosofo di Venezia, la vicenda che avrebbe portato ad una inevitabile svalutazione del corpo. La paternità di una tale operazione me-

¹ U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1987, 18-19.

² U. GALIMBERTI, *Il corpo*, cit., 23.

tafisica andrebbe rintracciata in Platone³; ma il cristianesimo avrebbe, di fatto, proseguito nella medesima direzione⁴; e, da ultimo, la stessa psicologia, con la sua pretesa di ordinare secondo ragione quanto chiederebbe di essere mantenuto nella sua originaria ambivalenza, continuerebbe a perpetuare la stessa logica disgiuntiva.

Quel che è certo è che la cultura contemporanea ha indubbiamente reagito rispetto a tale logica. Il superamento della metafisica sembra infatti aver implicato anche il ricupero delle «ragioni del corpo». Non è un caso che uno dei padri della cultura attuale, Nietzsche, che ha dichiarato «la morte di Dio» quale fine di ogni «pensiero del fondamento» e di ogni valore supremo⁵, abbia anche smascherato la denigrazione subita dal corpo ad opera dell'io, quale centro di coscienza⁶. Ciò ha indotto ad un recupero

³ Dice Galimberti: «Il principio di realtà, che in Occidente Platone ha inaugurato con l'iperuranio, è solo l'effetto di una disgiunzione, dove un termine diventa positivo per il solo fatto di escludere l'altro che diventa il suo immaginario negativo. E non è un caso che la mortificazione del corpo incominci proprio con Platone e con la sua fondazione metafisica dei valori». U. Galimberti, *Il corpo*, 23.

⁴ Secondo Galimberti, con Platone è inaugurato il concetto di anima, che ha un correlato nel sapere e nell'ordine morale, ovvero nella verità, la quale è però raggiungibile solo nel distacco dal corpo. Esso, non essendo riducibile a ciò che è comune, è spazio di cui non si dà sapere ed essendo disertato dal sapere è lasciato alla follia. In tal modo, secondo Galimberti, «nasce l'uomo occidentale come noi lo conosciamo. Le sue radici greche sono evidenti nel raccoglimento e nell'unificazione delle sue manifestazioni espressive attorno a quell'unità razionale, o anima, a cui tutto è gerarchicamente subordinato. La concentrazione dell'anima in se stessa e il suo svolgersi come pura interiorità producono due risultati: la fondazione del soggetto individuale [...] e la relazione esclusiva dell'anima con la verità [...]. Questi due motivi ricompaiono identici nella tradizione cristiana, luogo eminente della cultura dell'anima e dell'elaborazione dell'antropologia occidentale. Con essa, infatti, si ribadisce che la verità abita l'interiorità e disabita il mondo». U. GALIMBERTI, *Paesaggi dell'anima*, Mondadori, Milano 1996, 100. Pur riconoscendo l'influsso che il cristianesimo ha subito dal platonismo, Bizzotto offre una interpretazione più equilibrata ed informata sulla grande ricchezza della teologia cristiana che, a suo avviso, sarebbe invece sconosciuta a Galimberti. Cf M. BIZZOTTO, *Il corpo e il volto. Linguaggio/Pudore/Malattia*, Edizioni Studium, Roma 2005, 67-72.

⁵ Cf l'interpretazione offerta da Vattimo ad es. in G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1998², 27-38; G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002, 15-28.

⁶ Dice sempre Bizzotto che «Nietzsche nota non senza risentimento che a partire da Platone la nostra cultura è imposta dall'io, è repressiva di tutta la realtà terrena e in particolare della vita. Il corpo fa da capro espiatorio, è su di esso che si riversa mag-

del corpo che, più che dalla sua originaria ambivalenza simbolica, pare essere contraddistinto, però, da una certa ambiguità. Ad una esaltazione, infatti, del corpo bello, aitante e in salute sembra oggi corrispondere una dimenticanza o un vero e proprio occultamento del corpo malato, invecchiato o morto⁷. È come se il corpo non potesse essere disancorato da quella intersoggettività originaria inscritta in esso e da esso espressa; ma non sapesse esprimerla se non nella forma di un certo individualismo, che riduce gli altri a spettatori indispensabili, ma pur sempre solo spettatori, con cui non si può intrattenere un rapporto di reale reciprocità. È come se si stentasse a riconoscere ciò che il ritrovamento del corpo dovrebbe invece palesare: il fatto cioè che, quale essere incarnato, l'uomo è strutturalmente bisognoso dell'altro e di lui responsabile, che egli è a misura del suo essere «da», «con» e «per» l'altro. Ed è come se, per questo, si stentasse a decifrare il richiamo ad una possibile trascendenza cui potrebbe sporgere il corpo, proprio nella sua dimensione di precarietà e caducità.

Potrebbe rappresentare, allora, una occasione per ripensare a fondo la realtà antropologica del corpo il fatto che, in seno al cristianesimo, a partire da Paolo, la «metafora» del corpo sia stata usata per designare un soggetto collettivo quale è la Chiesa. Tanto più se si segue l'interpretazione offerta da Jean-Louis Chrétien il quale, a dispetto di quel che comune-

giormente il peso della denigrazione. Il primato dell'io ha sortito come risultato l'esproprio del corpo e conseguentemente la «coscienza infelice», ossia la scissione tra spirito e materia, tra teoria e prassi, facoltà conoscitiva e interessi pratici. Al suo seguito hanno subito trovato posto gli «ideali ascetici» e da questi sono sorti i sacrifici inutili». M. BIZZOTTO, *Il corpo e il volto*, 73.

⁷ Afferma giustamente Giannino Piana: «Nonostante l'acquisizione di nuovi (e importanti) significati che lo hanno grandemente rivalutato, il corpo continua ad essere connotato da una consistente ambiguità che ne rende difficoltoso l'approccio e che dà luogo ad opposte tentazioni di esaltazione e di rimozione. Se infatti si assiste oggi, per un verso, a una rivincita del corpo come reazione giustificata a una cultura repressiva del passato, che lo aveva fortemente mortificato espropriandolo della sua dignità; non manca, per altro verso, l'accentuarsi di un atteggiamento di paura destabilizzante nei suoi confronti originata dalla consapevolezza della sua precarietà e vacuità. Il corpo che viene infatti esaltato, nell'odierno contesto culturale, è il corpo "bello", "sano", "prestante"; mentre ad essere occultato (o rimosso) è il corpo "deforme", "malato", "privo di energie", cioè quel corpo che manifesta la caducità dell'umano». G. PIANA, *L'ambivalenza del corpo. Per un approccio simbolico*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Il corpo alla prova dell'antropologia cristiana*, Glossa, Milano 2007, 3-23, 3.

mente si afferma e si dà per scontato, ha il coraggio di asserire che «l'intera questione consiste nel sapere, nell'analogia tra un concetto naturale del corpo e la costituzione del corpo collettivo di Cristo, quale dei due termini è *interpretante* e quale *interpretato*, quale è determinante e quale determinato. San Paolo parte da un concetto naturale di corpo per pensare la Chiesa, o parte dal corpo di Cristo per trasformare e ridefinire lo stesso corpo naturale?»⁸. Il filosofo francese, riferendosi in particolare al dialogo «inscenato» da Paolo nel capitolo dodicesimo della prima epistola ai Corinti, in cui si ipotizza che un membro del corpo parli ad un altro membro, invita a ribaltare l'idea, molto diffusa anche in ambito ecclesio-logico, secondo la quale si potrebbe parlare della Chiesa quale corpo di Cristo solo in senso «figurato», in analogia con quel che è rappresentato dal corpo biologico. Dice invece Chrétien: «Il senso «proprio», cioè quello dal quale è partito Paolo, riguarda la Chiesa: solamente là infatti le membra si parlano reciprocamente e condividono le une con le altre gioia e sofferenza. E il senso «figurato» è quello che riguarda il corpo biologico, che san Paolo dipinge come se si trattasse di una chiesa. Non è «metaforico» parlare della Chiesa come di un corpo, lo è invece parlare del mio corpo come di una *comunità* di membra o di una *collettività* di funzioni [...]»⁹.

Nella misura in cui ciò è vero, appare chiaro come la realtà ecclesiale possa rappresentare, anche nell'ambito della cultura contemporanea, un «monito» ad un recupero del corpo umano in tutto ciò che rappresenta, in quanto è in esso implicata l'identità dell'uomo: in termini di strutturale reciprocità dell'umano, di differenziazione dell'autonomia dell'uomo da una sua ipotetica indipendenza, di una libertà stigmatizzata dalla passività, di una caducità da riconoscere ed interpretare. Nella misura, cioè, in cui l'identità della Chiesa è custodita dal suo essere corpo del Cristo, allora una più profonda riflessione su tale realtà può illuminare la corporeità dell'uomo.

II. IL POPOLO DI DIO. UNILATERALITÀ DI UNA PROPOSTA?

Occorre registrare, tuttavia, una sorta di smarrimento, nei decenni post-conciliari, della «categoria» del corpo di Cristo per designare la

⁸ J.-L. CHRÉTIEN, *Simbolica del corpo. La tradizione cristiana del Cantico dei cantici*, Cittadella, Assisi 2009, 85.

⁹ J.-L. CHRÉTIEN, *Simbolica del corpo*, 90.

Chiesa. Se il rinnovamento ecclesiologicalo precedente il Vaticano I e a cavallo tra esso ed il Vaticano II era avvenuto in gran parte attorno al ritrovamento di tale prospettiva paolina e patristica, la scelta operata dai testi conciliari e, perciò, da una parte della riflessione ecclesiologicala susseguente ha finito per privilegiare la categoria del popolo di Dio. Al limite, in seguito al noto sinodo dei vescovi del 1985, che aveva rintracciato l'idea guida del Vaticano II nella prospettiva dell'ecclesiologicala di comunione, la teologia si è dibattuta tra coloro che hanno messo al centro tale prospettiva e quanti sono tornati a mostrare, giustamente, la centralità del concetto di popolo di Dio all'interno dei testi conciliari¹⁰. I guadagni di questa ultima opzione sono evidenti, da quello di meglio connettere la Chiesa ad Israele a quello di rimarcare la sua strutturale storicità, tanto per fare due esempi. E non possono andare perduti, se si vuole tenere la Chiesa ancorata alla storia e alla cultura in cui si trova a vivere. Ma è altrettanto evidente che si tratta di una categoria che pare meno capace di esprimere tutta la novità cristologica della Chiesa testimoniata dal Nuovo Testamento e, pertanto, le conseguenze che si possono e si debbono raccogliere dal fatto che la Chiesa ha in Cristo il suo perenne fondamento ed è a Lui conformata.

È una considerazione che deve aver animato la riflessione di alcuni illustri teologi all'indomani del Concilio, i quali invitavano, in modi diversi, a connettere, nel parlare della Chiesa quale soggetto storico, le due

¹⁰ Antón richiama, ad esempio, nella sua storia della ecclesiologicala come «el entusiasmo por esta idea del *cuero místico de Cristo* fue por los años treinta incontenible, habiendo ya invadido no sólo la eclesiología en sus aspectos bíblicos, patristicos, históricos y especulativos [...], sino también la cristología, la moral y la pastoral». A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolucion historica de las ideas eclesiologicas. II*, BAC, Madrid - Toledo 1987, 564. Sull'importanza ricoperta dalla *Mystici corporis*, cf 612-653. Può essere, invece, significativo di una certa «insignificanza» di tale prospettiva nel Concilio e nella teologia successiva, il fatto che essa non compaia nel corso di aggiornamento che l'A.T.I. ha dedicato ai problemi di ermeneutica e recezione proprio del Vaticano II; mentre ci si diffonde a parlare del rapporto tra Chiesa «comunione» e «popolo di Dio» o della Chiesa «sacramento». Cf ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*, Glossa, Milano 2006. Per quanto concerne il passaggio segnato dalla centralità della categoria storica di «popolo di Dio» del concilio a quella di «comunione» del sinodo del 1985, con tutto quanto può aver comportato di distacco della Chiesa dalla storia e dalla cultura si veda la lucida analisi di G. COLOMBO, *Riprendere il cammino: il Vaticano II e il postconcilio*, *Il Regno* 50 (2005) 418-425.

categorie: quella del popolo di Dio e quella del corpo di Cristo. Congar, in una trattazione sulla sacramentalità della Chiesa, in cui si domandava che cosa si intendesse per «Chiesa» nel momento in cui si diceva che essa è sacramento di salvezza, affermava che il Concilio intendeva proprio il popolo di Dio. Ma, nell'occasione, non mancava di domandarsi se il Vaticano II, mettendo in primo piano l'idea del popolo di Dio, non avesse oscurato l'idea del corpo di Cristo. E rispondeva: «Se ci si mette sul piano *della realtà*, il problema si rivela fittizio. Infatti la chiesa è il popolo di Dio che, nell'economia dell'incarnazione e dell'effusione dello Spirito avvenuta, vive nella condizione del corpo di Cristo. [...] I membri di questo popolo o di questa società, sono "nel Cristo Gesù"»¹¹. Con ciò, egli affermava che non si poteva assumere l'idea del popolo di Dio in modo unilaterale. Qualche anno prima, un altro noto teologo, Joseph Ratzinger, connettendo strettamente l'origine della Chiesa con l'ultima cena di Gesù, poneva in evidenza come il popolo di Dio veniva ora ad avere nel dono del corpo di Cristo il suo centro vitale e permanente. Per questo l'attuale papa concludeva, con una affermazione che pur richiedendo certamente delle sfumature esprime, nondimeno, qualcosa di molto importante in ordine alla connessione delle due idee di «popolo di Dio» e «corpo di Cristo»: «Gesù ha creato una 'chiesa', cioè una nuova, visibile comunità di salvezza. Egli la intende come un nuovo Israele, come un nuovo popolo di Dio, che ha il suo centro nella celebrazione della cena, da cui è sorto e in cui ha il suo permanente centro vitale. O, detto diversamente: il nuovo popolo di Dio è *popolo in forza del corpo di Cristo*»¹². In ragione di ciò, poco oltre, paventando «un abuso del concetto di popolo di Dio» nell'immediato

¹¹ J.-M. CONGAR, *Un popolo messianico*, Queriniana, Brescia 1976, 75 [l'opera in lingua originale è dell'anno precedente]. È da notare che in questo contesto Congar pone in particolare evidenza l'importanza dei sacramenti, massimamente l'eucaristia, nella realizzazione di questo popolo nella condizione del corpo di Cristo. E rimanda, in nota, all'opera di de Lubac, *Corpus mysticum*, a nostro avviso assai chiarificatrice su questo tema. Cf H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*, Jaca Book, Milano 1996.

¹² J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1992¹, 88 [l'originale, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos Verlag, Düsseldorf, è del 1969. Il corsivo è nostro]. La sfumatura che, alla luce degli stessi studi sull'intenzione di Gesù di fondare la Chiesa (come si accennerà in seguito) sarebbe richiesta concerne, com'è ovvio, la possibilità di parlare di «un nuovo Israele» e di «un nuovo popolo di Dio».

post-concilio, asseriva: «E se si vuole sostituire l'*immagine* del corpo di Cristo, come troppo nebulosa, con il più sobrio *concetto materiale* di popolo di Dio, quale vero ed autentico concetto di chiesa, si deve obiettare che "popolo di Dio" *soltanto* non è in grado di esprimere l'essenza della chiesa neotestamentaria. [...] La particolare proprietà di questo popolo preciso [...], questo inconfondibile nuovo si esprime nel concetto di corpo di Cristo»¹³.

I due teologi menzionati intendevano, in tal modo, mostrare come la Chiesa, quale appare da una lettura del Nuovo Testamento, non può essere espressa per mezzo del solo uso dell'idea del popolo di Dio: essa è popolo di Dio in forza del corpo di Cristo e, in quanto tale, si trova nella condizione del corpo di Cristo. Si potrebbe, attingendo da loro ed andando oltre, asserire che la Chiesa è *popolo di Dio nella forma del corpo di Cristo*; che essa è un popolo, cioè, che si configura a partire dal dono che Cristo ha fatto del suo corpo, al punto da prendere la forma stessa del suo corpo.

Il nesso tra le due categorie è evidenziato dai teologi summenzionati nel riferimento, in particolare, all'ultima cena e al mistero eucaristico, così come è riletto dalla tradizione paolina. Quel che ci si vuole chiedere nel presente saggio è se ciò non possa essere messo in luce anche attraverso una indagine più ampia degli scritti neotestamentari. Tale disamina non ha alcuna pretesa di esaustività, ovviamente: essa si esaurisce semplicemente nel richiamo di alcuni «passaggi» neotestamentari che, con sottolineature diverse, paiono orientare ad una lettura della Chiesa in termini di *popolo di Dio nella forma del corpo di Cristo*.

III. GESÙ E LA RACCOLTA DEL POPOLO DI DIO NEL SUO CORPO

Il riferimento ai testi matteani di 16,18 e 18,16-20 è servito spesso, nella manualistica e in contesto apologetico, quale «prova» dell'intenzione di Gesù, sin dalla sua vicenda terrena, di fondare la Chiesa¹⁴. Studi recenti

¹³ J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 92-93. Ratzinger richiamava, allora, come la critica di un certo spiritualismo e di una incapacità, perciò, di designare la Chiesa nella sua concretezza storica, fatta al concetto di corpo mistico di Cristo in uso nella teologia tra le due guerre, non può toccare l'accezione paolina e patristica del concetto di corpo di Cristo.

¹⁴ Cf ad esempio B. BARTMANN, *Manuale di Teologia Dogmatica*, vol. II, Paoline,

sono, per diversi motivi, piuttosto scettici rispetto ad una tale interpretazione di questi passi evangelici. L'idea stessa di un Gesù fondatore della Chiesa non sembra dare ragione della ricchezza del legame tra l'uno e l'altra rintracciabile negli scritti neotestamentari. Come annota Maggioni, «non è senza importanza il fatto che gli stessi testi neotestamentari mostrino la convinzione che all'origine della Chiesa ci sia soprattutto il *Cristo risorto* [...]. Naturalmente fra il Gesù prepasquale e il Cristo risorto c'è una profonda continuità. [...] Tuttavia si tratta pur sempre di una *continuità nella discontinuità*»¹⁵.

Indagini come quelle compiute da Lohfink sono volte addirittura a mettere in evidenza come l'intenzione di Gesù sarebbe stata quella di radunare il popolo di Israele in maniera escatologica. Ciò avrebbe comportato il fatto che Egli si sarebbe concentrato solo sulla popolazione ebraica della Palestina, anche se «la *particolarità* di questa concentrazione su Israele – afferma Lohfink – non esclude in alcun modo l'*universalità*, perché Gesù pensa secondo lo schema dell'afflusso dei popoli: la salvezza d'Israele renderà possibile la salvezza dei popoli»¹⁶. Secondo il noto esegeta tedesco, una tale prospettiva non sarebbe che il risultato di una lettura attenta di diversi passi neotestamentari. Si può, anzitutto, richiamare il fatto che i vangeli canonici presentano Giovanni il Battista come il precursore di Gesù (Mc 1,1-8 par.), al punto da indurre a ritenere che quest'ultimo possa essere stato per qualche tempo suo discepolo. Ma Giovanni si rivolge esclusivamente ad Israele, come attesta, ad esempio, Mt 3,9: «Non crediate di poter dire fra voi: Abbiamo Abramo per padre. Vi dico che Dio può far sorgere figli d'Abramo da queste pietre». «Notiamo bene la formulazione – dice Lohfink a commento –: essa non dice: Dio si crea un nuovo popolo, bensì: egli crea figli *ad Abramo*. Il Battista parte quindi dal presupposto che devono sempre esserci veri figli di Abramo, che deve sempre esserci il vero popolo di Dio»¹⁷. Si tratta di un atteggiamento che si ritroverebbe

Alba 1949, 386-387 [originale *Lehrbuch der Dogmatik*, Herder, Freiburg im Breisgau 1932⁸].

¹⁵ B. MAGGIONI, *Un tesoro in vasi di coccio. Rivelazione di Dio e umanità della Chiesa*, Vita e Pensiero, Milano 2005, 15-16.

¹⁶ G. LOHFINK, *Gesù e la Chiesa*, in W. KERN - H.J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale. 3 Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 1990, 49-105, 96-97.

¹⁷ G. LOHFINK, *Gesù e la Chiesa*, 77-78.

nello stesso Gesù, il quale avrebbe compiuto la sua attività nel solo territorio ebraico. «Non esiste neppure un motivo che induca a pensare che Gesù abbia mai abbandonato il territorio ebraico per *dedicarsi a insegnare tra i pagani*»¹⁸, dice ancora Lohfink. Ciò non toglie, evidentemente, che Gesù si sia imbattuto ed abbia addirittura guarito dei pagani, come è il caso del centurione di Cafarnao (Lc 7,1-10) o della donna siro-fenicia (Mc 7,24-30): nell'uno e nell'altro caso, tuttavia, andrebbe rilevato il fatto che Gesù fa sempre riferimento ad Israele.

Ancora più caratteristica sarebbe, in tal senso, la scelta dei Dodici e la loro missione (Mc 3,14; 6,7-13; Mt 10,1-15). Per il loro numero, chiaramente connesso alle dodici tribù di Israele, e per il fatto di essere inviati a tutto Israele, essi simboleggerebbero la volontà di Gesù di radunare l'Israele escatologico e direbbero del nesso esistente tra Israele e il Regno da Lui annunciato: infatti, «nella creazione dei Dodici – afferma sempre Lohfink – si manifesta quella correlazione tra regno di Dio e popolo di Dio, senza la quale non si comprende Gesù. La *basiléia* ha bisogno di un popolo in cui potersi imporre e da cui potersi irradiare. Altrimenti non sarebbe localizzabile»¹⁹.

Nella medesima direzione di un Gesù che, durante la sua esistenza terrena avrebbe inteso operare la raccolta escatologica del già esistente popolo di Dio e non avrebbe, perciò, voluto fondare la Chiesa, orienterebbero anche alcune parabole che, solo all'apparenza, vanno in direzione opposta: si tratta, ad esempio, della parabola del seminatore (Mc 4,3-9) e di quella del

¹⁸ G. LOHFINK, *Gesù e la Chiesa*, 79.

¹⁹ G. LOHFINK, *Gesù e la Chiesa*, 81. Altrove, lo stesso Lohfink, mette in evidenza come è chiaro il fatto che il concetto che Gesù ha del Regno è connotato dall'universalità. Ma «ciò non attenua – afferma – il fatto che la predicazione del Regno di Dio svolta da Gesù ha il suo "Sitz im Leben" – la sua ambientazione – nella sollecitudine di Gesù verso Israele. Si tratta della piena affermazione della signoria di Dio, della sua manifestazione *visibile*. E dove può questa visibilità, questa percettibilità della signoria di Dio, realizzarsi in maniera più appropriata che nel popolo di Dio? [...] "La signoria escatologica di Dio non doveva affermarsi genericamente e semplicemente nel mondo; essa doveva riguardare un popolo concreto, scelto fin dai tempi antichi e ben definito nei suoi contorni"». G. LOHFINK, *Gesù come voleva la sua comunità? La chiesa quale dovrebbe essere*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987, 44-45. Sulla valenza simbolica dei Dodici cf anche C. BERNABÉ, *Le relazioni di Gesù*, in R. AGUIRRE - C. BERNABÉ - C. GIL, *Cosa sappiamo di Gesù di Nazaret? Il punto sulla ricerca attuale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 120-138, 127-129.

banchetto (Lc 14,16-24). Nel primo caso, infatti, alla luce dell'uso che l'Antico Testamento fa della metafora della semina, se ne dovrebbe concludere che «la parabola dice [...] che con l'opera della semina in Israele fu avviato il rinnovamento escatologico del popolo di Dio»²⁰; nel secondo caso, «gli uditori ebrei contemporanei dovettero intendere il banchetto come la grande cena escatologica preparata da Dio (cf v. 15). Se esistono degli invitati designati a questo banchetto (v. 17), non può trattarsi che del popolo di Dio nel suo insieme e non di una parte limitata di esso»²¹. Lo stesso si dovrebbe dire dell'intenzionalità connessa alla morte di Gesù, nel momento in cui si è consumata la crisi del rifiuto di Israele. Le parole della tradizione marcianna che interpretano la benedizione sul calice, nell'ultima cena, dicono di un sangue versato per «molti» (Mc 14,24). E questi molti, per Lohfink, sono da rintracciare anzitutto nei figli di Israele: «L'uso linguistico – asserisce – e soprattutto le interpretazioni giudaiche dell'epoca permettono senza alcun dubbio di riferire i «molti» anzitutto a Israele stesso, così come pare la (nuova) alleanza deve riferirsi anzitutto a Israele. Gesù avrebbe allora dato, in piena coscienza, la propria vita per quell'Israele che non aveva accolto il messaggio e che si apprestava a eliminarlo»²².

È evidente come tutte queste sottolineature, che tentano di risalire alle parole, alla prassi e all'intenzione di Gesù siano decisive per comprendere quanto poco realistica sia l'attribuzione al Gesù terreno di una volontà di fondazione della Chiesa, come di una realtà totalmente altra dal popolo di Dio già esistente; e quanto poco consona sia l'idea di una nascita della Chiesa in un momento puntuale e chiaramente rintracciabile dell'esistenza storica di Gesù.

Si deve, ciò non di meno, prestare attenzione anche ad altri elementi che, mentre richiamano tutta la novità costituita da Cristo, evidenziano la novità di quel popolo di Dio che sarà la Chiesa. Tra essi, il richiamo alla conversione che Gesù fa in connessione al suo annuncio del Regno (Mc 1,15 e par. Mt 4,11; Lc 10,9 e par. Mt 10,7), in quanto ogni israelita è chiamato a convertirsi, non solo a motivo del suo peccato, ma anche in ragione del

²⁰ G. LOHFINK, *Gesù e la Chiesa*, 86.

²¹ G. LOHFINK, *Gesù e la Chiesa*, 87.

²² G. LOHFINK, *Gesù come voleva la sua comunità?*, 42. Cf anche G. LOHFINK, *Dio ha bisogno della Chiesa? Sulla teologia del popolo di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999, 216-234.

fatto che Dio viene ora agli uomini in modo nuovo²³. Gesù vuole raccogliere le pecore disperse della casa di Israele (Mt 10,6; 15,24; cf Lc 15,3-7); ma, come afferma Söding, «[...] perché questa concentrazione dei dispersi nella comunità del regno di Dio si realizzi davvero è indispensabile che il punto d'aggregazione sia la stessa persona di Gesù (Mt 18,20; Lc 17,20 s.). La comunione della *basiléia* su di lui fondata ha senso appunto nel fatto che tutti quelli che rispondono positivamente all'appello della conversione e della fede entrano in un rapporto di comunione con Gesù e ricevono il dono del Regno che viene»²⁴. Dunque, il popolo di Dio viene ormai raccolto «nella» e «per mezzo» della sua persona, «nel» e «per mezzo» del suo corpo. Altrettanto significativa è la segnalazione di un'altra lettura offerta dagli esegeti in ordine all'atteggiamento del Gesù terreno nei confronti delle genti²⁵. Se infatti il rivolgersi di Gesù, nella sua missione, a Israele, significasse che i 'pagani' non rientravano nella sua ottica, ne deriverebbe una questione storica di non facile soluzione ed ecclesiologicamente rilevante, nel momento in cui la Chiesa voglia essere ancorata al Risorto che è, però, nell'assoluta novità, il medesimo Gesù che hanno conosciuto e testimoniato i suoi discepoli. La questione, richiamata da Söding, è la seguente: «Come spiegare, senza agganci con l'età prepasquale, il processo così intenso e persistente dopo Pasqua, di universalizzazione del messaggio cristiano?»²⁶. In realtà, si possono raccogliere dai vangeli alcuni elementi che fanno da testa di ponte verso una missione ai pagani nel tempo post-pasquale; e che invitano, pertanto, a sfumare la tesi (sopra enunciata) secondo cui Gesù si sarebbe rivolto, pur con intenzioni universali, ai soli israeliti. Si tratta del fatto che non traspare, in Gesù, alcun timore di entrare in contatto con

²³ Cf T. SÖDING, *Gesù e la Chiesa. Che cosa dice il Nuovo Testamento?*, Queriniana, Brescia 2008, 102.

²⁴ T. SÖDING, *Gesù e la Chiesa*, 104.

²⁵ Il già citato Söding rileva come la risposta che gli esegeti danno alla domanda se il vangelo andasse annunciato solo entro i confini del popolo di Israele non è univoca. «Molto spesso si dice che questa apertura alle genti sarebbe un fenomeno che inizia in seguito agli eventi pasquali». Ma, con lucidità, egli vede come in forza di una posizione così netta «le ripercussioni in campo ecclesiologico sarebbero davvero rilevanti». T. SÖDING, *Gesù e la Chiesa*, 145. Prende ugualmente le distanze dalla interpretazione molto netta di una esegesi come quella di Lohfink sopra richiamata anche B. MAGGIONI, *Un tesoro in vasi di coccio*, 17, nota 1.

²⁶ T. SÖDING, *Gesù e la Chiesa*, 145.

non giudei, come testimoniato, ad esempio, dall'ambiente pagano in cui si svolge il racconto di Gerasa (Mc 5,1-20); e si tratta del ruolo dei samaritani nella vicenda di Gesù, testimoniato ad esempio da Gv 4 e più in generale dal quarto evangelista, oltre che dall'episodio narrato da Luca dei dieci lebbrosi, dei quali solo un samaritano torna a ringraziare (Lc 17,11-19). «Le tradizioni dei samaritani, riproposte da Luca e da Giovanni – secondo Söding –, danno a capire che Gesù non viveva chiuso in una sua passione zelotica, convinto di essere stato inviato esclusivamente per la salvezza dei giudei. Egli intendeva la propria missione come un servizio in ordine alla salvezza anche degli altri popoli. E i samaritani stavano ad indicare appunto queste genti»²⁷. La stessa apertura del popolo di Dio su orizzonti universali la si può rintracciare, ad esempio, nel racconto del centurione di Cafarnao (Mt 8,5-13 e par. Lc 7,1-10) e in quello già citato della donna siro-fenicia (Mc 7,24-30; e Mt 15,21-28), attraverso i quali gli evangelisti offrono un esempio paradigmatico del modo in cui avveniva l'incontro tra Gesù e i pagani; e dai quali si poteva evincere, a partire dall'immagine conservata di Gesù stesso, uno spazio per l'annuncio ai pagani quale si realizzerà nel tempo postpasquale²⁸.

Tutto ciò è determinante per comprendere come, se è vero che Gesù ha raccolto il già esistente popolo di Dio in modo escatologico, questo ha rappresentato una novità per l'identità di questo stesso popolo: esso è raccolto in Gesù e per suo mezzo, dunque «nel» e «per mezzo» del suo corpo; ed è, proprio per questo, universalizzato, in un inizio di quel processo che si compirà dopo la Pasqua, quando Gesù stesso si manifesterà in modo pieno, nel dono totale del suo corpo. Nell'opera di Gesù, durante la sua esistenza terrena, ci sono pertanto le premesse del fatto che il popolo di Dio potrà apparire, nella Pasqua, quale corpo di Cristo; e ci sono, per ciò stesso, le premesse del fatto che l'identità della Chiesa non possa essere espressa semplicemente con la categoria del popolo di Dio, ma del popolo di Dio nella forma del corpo di Cristo²⁹.

²⁷ T. SÖDING, *Gesù e la Chiesa*, 153.

²⁸ Cf T. SÖDING, *Gesù e la Chiesa*, 158-170.

²⁹ In tal senso, il fatto che il popolo di Dio venga definito nel Nuovo Testamento corpo di Cristo, come nota giustamente Lohfink (G. LOHFINK, *Dio ha bisogno della Chiesa?*, 299), affinché non sia illogico rispetto alla vicenda di Gesù, pare supporre una sfumatura delle sue tesi, di cui già si è detto.

IV. DISTRUZIONE E RIEDIFICAZIONE DEL «TEMPIO»

Un episodio significativo della vicenda di Gesù, anche in ordine alla decisione da parte delle autorità religiose di prendere provvedimenti nei suoi confronti, è rappresentato dal gesto simbolico compiuto nel tempio, con cui Egli rovesciò i banchi dei cambiavalute e le bancarelle delle colombe, che costituivano elementi fondamentali per il culto³⁰. La sua attendibilità storica pare doversi evincere dalla molteplice attestazione. I quattro evangelisti, infatti, raccontano tutti l'episodio (Mc 11,15-17; Mt 21-12-13; Lc 19,45-46; Gv 2,11-22). La collocazione, all'interno dei vangeli, è però differente, poiché mentre Giovanni colloca tale episodio all'inizio del ministero di Gesù, gli altri lo raccontano nel contesto della fine della sua vicenda. E di fatto «la conclusione del ministero di Gesù, nella quale [...] lo collocano i sinottici, sembra essere il momento più probabile e quello che meglio rende conto della catena di avvenimenti che sfoceranno nella sua messa a morte»³¹.

I sinottici, insieme al racconto del gesto, riportano anche delle parole di Gesù; essi le trasmettono, tuttavia, in maniera separata rispetto al gesto. Marco pone tali parole profetiche in forma di accusa nei confronti di Gesù, nel contesto del giudizio dinanzi al sinedrio (Mc 14,58: «Noi lo abbiamo udito mentre diceva: Io distruggerò questo tempio fatto da mani d'uomo e in tre giorni ne edificherò un altro non fatto da mani d'uomo»). «La ragione per cui Marco avrebbe separato gesto e parole profetiche – commenta Bernabé – potrebbe probabilmente essere quella di evitare che appaia come vera quella che egli chiama invece «falsa» testimonianza contro Gesù nel racconto della passione»³². Tali parole ricompaiono anche al momento della crocifissione, in forma di scherno da parte dei passanti (Mc 15,29). Qualcosa di analogo lo si ritrova nel primo vangelo (Mt 26,61; e 27,40). Luca omette invece le parole, sia nel contesto del giudizio sia in

³⁰ Dice Bernabé: «Il gesto simbolico nel tempio e le parole profetiche di distruzione che Gesù pronunciò contro di esso, in un ambiente carico di aspettative escatologiche come era quello della festa di Pasqua a Gerusalemme, sembrano essere stati ciò che convinse i capi religiosi del tempio a prendere provvedimenti immediati». C. BERNABÉ, *Il conflitto finale di Gesù*, in R. AGUIRRE - C. BERNABÉ - C. GIL, *Cosa sappiamo di Gesù di Nazaret?*, 154-182: 161.

³¹ C. BERNABÉ, *Il conflitto finale di Gesù*, 159.

³² C. BERNABÉ, *Il conflitto finale di Gesù*, 160.

quello della crocifissione; ma non le tralascia del tutto, perché ritornano in At 6,4, sia pure in forma differente.

Giovanni è l'unico evangelista che connette immediatamente il gesto di Gesù al tempio con le parole profetiche. Ma è anche quell'evangelista che fornisce, dell'episodio, una interpretazione teologica chiaramente segnata dalla Pasqua. Alle parole profetiche di Gesù, «distruggete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere» (Gv 2,19), seguite dalla reazione dei giudei, fa seguito, infatti, il commento dell'evangelista: «Ma egli parlava del tempio del suo corpo. Quando poi fu risuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla Scrittura e alla parola detta da Gesù» (Gv 2,21-22).

Si tratta di una prospettiva alquanto interessante proprio nell'ottica di una ricerca dell'identità della Chiesa. Per cogliere la portata della interpretazione teologica giovannea e, dunque, della sua significatività anche in ordine alla possibilità di pensare alla Chiesa quale popolo di Dio nella forma del corpo di Cristo, può tornare utile, anzitutto, rammentare gli altri passi in cui il termine *sôma* si ritrova nel quarto vangelo. Si tratta del capitolo 19, in cui si parla del corpo di Gesù appeso alla croce (19,31), di Giuseppe di Arimatea che domanda a Pilato di poter prendere il corpo di Gesù e riceve la concessione di prenderlo (19,38) e del corpo avvolto in teli insieme ad oli aromatici (19,40); e si tratta di Gv 20,12, in cui si dice di Maria Maddalena che «vide due angeli in bianche vesti seduti l'uno dalla parte del capo e l'altro dei piedi, dove era stato posto il corpo (*sôma*) di Gesù». Attraverso questa posizione dei passi citati, il tema del corpo ha come un effetto di inclusione nel vangelo di Giovanni. Pertanto, «la risposta che Gesù dà ai Giudei circa il segno che doveva giustificare l'intervento purificatore del tempio (2,18-22) – afferma Ghiberti – ha evidente funzione di lancio di una predizione che si adempie a partire dal momento in cui è estinta la vita di Gesù per concludersi quando viene scoperto il sepolcro vuoto (da 19,31.38 a 20,12): il corpo morto del crocifisso è scomparso dalla tomba, perché è risuscitato, al giungere del terzo giorno»³³.

Anche a partire da questa posizione del tema del corpo all'interno del quarto vangelo, risulta evidente il carattere cristologico che, in prima

³³ G. Ghiberti, «Egli parlava del tempio del suo corpo (Gv 2,21). Uno schizzo», in G. Tuninetti (ed.), *Et Verbum caro factum est (Gv 1,14). Tra Sacra Scrittura e storia della Chiesa. Miscellanea in onore dei professori Mons. Giuseppe Ghiberti e Mons. Renzo Savarino nel LXXV compleanno*, Effatà, Cantalupa (TO) 2009, 199-207: 200.

battuta, è implicato in questo rimando. Il luogo del culto, con la Pasqua, diviene ormai ed in modo definitivo il corpo di Cristo in quanto, donato nella morte, è risuscitato il terzo giorno: «esso diventa pertanto il nuovo luogo d'incontro tra l'uomo e Dio»³⁴. L'accento del dialogo con i Giudei non pare andare tanto in direzione di una eventuale intenzione di Gesù di distruggere il Tempio, quanto orientare alla constatazione che esso viene distrutto dalla condotta peccatrice del suo popolo e al riconoscimento che Egli vuole ricostruire il Tempio escatologico³⁵. Ma esso ha ormai a che fare con il corpo risuscitato di Gesù³⁶.

Con ciò è evidente che non si può rintracciare in questo brano un esplicito rimando ecclesiologico: è chiaro infatti che sarà Paolo a parlare della comunità cristiana in termini di *sôma Christou*³⁷. Ciò non significa, però, che la visione della Chiesa non sia, almeno secondariamente, implicata in questo passo di Giovanni³⁸. Un tale riferimento è, in ogni caso, implicato nel chiaro rimando alla Pasqua che lo stesso evangelista fa: perché il corpo risorto di Cristo, lo stesso che è passato per il dono della vita nella morte, è inizio di un tempio nuovo; e perché un tale rimando implica che il luogo in cui cercare ormai la presenza di Dio per i cristiani è il Signore risuscitato che si rende presente in mezzo a loro, quando si trovano radunati per celebrare la sua memoria³⁹.

Il fatto, poi, che tutto il gioco simbolico di questo passo giovanneo sia fatto attorno al Tempio e al corpo, pare davvero orientare alla necessità di tenere insieme le due categorie ecclesiologiche di popolo di Dio e corpo di Cristo. Poiché il Tempio è precisamente uno dei luoghi di identità del

³⁴ G. GHIBERTI, «Egli parlava del tempio del suo corpo (Gv 2,21)», 201.

³⁵ Cf X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni. I*, San Paolo, Ciniello Balsamo (MI) 1989, 353-357.

³⁶ Il fatto che la prima spiegazione sia quella cristologica è evidenziato anche da Schnackenburg: cf R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni. Parte prima*, Paideia, Brescia 1973, 513.

³⁷ Cf R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, 513.

³⁸ È lo stesso Schnackenburg a notarlo. Cf R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, 513-514. Ciò è tanto più evidente se, come annota Brown, si mette in conto la possibilità che «la stessa comunità efesina, che si pensa sia stata il pubblico di Giovanni, aveva sentito dire che la chiesa è il corpo di Cristo (Ef 1,23; Col 1,18)». R.E. BROWN, *Giovanni*, Cittadella, Assisi 1979², 163.

³⁹ Cf X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni. I*, 361-362.

popolo di Dio. Esso è con la Pasqua del Signore trasformato nel corpo di Cristo; ma il ritrovamento dell'identità in Lui non è più qualcosa che avviene ad un livello esteriore: quel corpo Risorto congiunge a sé il popolo di Dio⁴⁰.

V. ABBANDONO DI CRISTO, SPAZIO DELLA CHIESA

L'evangelista Marco, che colloca le parole riguardanti il tempio nel contesto del racconto della passione di Gesù, è lo stesso che riporta il particolare del grido del Crocifisso morente. «Venuto mezzogiorno, si fece buio su tutta la terra, fino alle tre del pomeriggio. Alle tre Gesù gridò con voce forte: *Eloì, Eloì, lemà sabactàni?*, che significa: *Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*» (Mc 15,33-34)⁴¹.

La comprensione di un tale grido e della sua portata anzitutto teologica domanda che si presti attenzione al significato che la morte in croce aveva all'epoca di Gesù, specie nel contesto del giudaismo. Si trattava, come si sa, di una *mors turpissima* comminata dai Romani, implicante non soltanto torture atroci, ma anche una «scomunica» dalla società, con tutto quanto ciò rappresentava⁴². Ma la morte in croce di Gesù deve essere vista nella sua assoluta singolarità. Sebbene Pilato ne sia responsabile, è altrettanto storico che Gesù fu consegnato al governatore da membri del Sinedrio, ovvero da persone che rappresentavano l'autorità religiosa. In tal modo, «Egli cadeva con molta probabilità sotto la sanzione della Legge espressa in Dt 21,22-23»⁴³, secondo cui l'appeso al legno è un «maledetto da Dio». Risulta, dunque, molto probabile che la condanna di Gesù alla

⁴⁰ Pare alludere a ciò Ghiberti, quando dice a proposito di Cristo: «ne risulta che questo corpo diventa tempio nuovo nel momento in cui si dona alla morte; rinunciando alla vita, diventa vita. Il corpo che accoglie (come tempio) è carne che nutre. Nella resurrezione non si parla più del corpo e ciononostante gli elementi della corporeità sono presenti nei particolari a cui richiama Gesù stesso nella sua autopresentazione (doppia, per la ripetizione dopo l'intervallo degli otto giorni: 20,20.25.27). Da quella realtà partono gli incarichi e il nuovo culto». G. Ghiberti, «Egli parlava del tempio del suo corpo (Gv 2,21)», 205.

⁴¹ Rossé fa notare come «soltanto il racconto di Marco (e di Matteo che lo segue) contiene il grido d'abbandono». G. Rossé, *Maledetto l'appeso al legno. Lo scandalo della croce in Paolo e Marco*, Città Nuova, Roma 2006, 31.

⁴² Cf G. Rossé, *Maledetto l'appeso al legno*, 7.

⁴³ G. Rossé, *Maledetto l'appeso al legno*, 8.

croce possa essere stata interpretata dai giudei contemporanei in termini di maledizione di Dio; e che quando Gesù comprese di essere condannato ad un tale supplizio sia entrato «in una notte tremenda, nella notte del silenzio di Dio. Tale notte lo ha accompagnato durante tutta la sua passione fino alla morte. Non è opportuno limitare l'esperienza di abbandono vissuta da Gesù crocifisso a qualche istante passeggero prima della morte; essa caratterizza l'intero cammino verso la morte dandole il significato ultimo»⁴⁴.

È in questo sfondo che pare doversi interpretare il grido dell'ora nona. Esso, come si sa, è collocato all'interno di un racconto evangelico della passione, che non ha primariamente funzione di cronaca storica⁴⁵. Si tratta di un racconto teologicamente determinato, volto alla proclamazione che il Crocifisso è il Risorto e alla confessione della sua identità più profonda di Figlio di Dio, come richiamano i versetti immediatamente successivi al grido di abbandono: quello riguardante il velo squarciato del tempio (Mc 15,38) e, soprattutto, quello contenente la confessione di fede del centurione (Mc 15,39)⁴⁶. Ma tale proclamazione viene fatta in un con-

⁴⁴ G. Rossé, *Maledetto l'appeso al legno*, 16.

⁴⁵ Come rammentava diversi decenni or sono Léon-Dufour, «les évangélistes ne sont [...] pas des historiens neutres qui se disposent à raconter simplement des événements; ce sont des hommes engagés dans une tradition, des témoins qui veulent inviter leurs lecteurs à croire ou à mieux croire. Les évangiles sont tout entiers rédigés en fonction de l'affirmation pascale». X. LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Cerf, Paris 1971, 174.

⁴⁶ Cf G. Rossé, «Il grido di Gesù in croce. Approccio biblico», *Sophia* 1 (2008/0), 47-60: 56-57. A proposito della professione di fede del centurione, Vironda nota opportunamente la sua portata teologica, che si può cogliere quando non ci si fermi solo alla prospettiva storica della confessione del centurione. «A livello storico – afferma – essa potrebbe avere avuto un significato diverso da quanto i cristiani confessano con queste identiche parole. Tra l'altro l'espressione è formulata al passato ("Quest'uomo era Figlio di Dio"), un tempo verbale che non corrisponde alla confessione cristiana. [...] Tuttavia, se il significato del titolo per il legionario può essere stato storicamente «basso» [...] e se a livello diegetico questa confessione non comporta conseguenze per gli attori, il livello extradiegetico è profondamente influenzato da questa scena ed è proprio questa la sua funzione. Il lettore non può fare a meno di cogliere la somiglianza del punto di vista fraseologico del centurione con quello divino ("Figlio di Dio" corrisponde a "Figlio mio"), di leggerlo a partire dal punto di vista ideologico normativo di Dio e di notare così che *questa è la prima volta in cui un personaggio umano può allinearsi con Dio* [...]». M. VIRONDA, *Gesù nel vangelo di Marco. Narratologia e cristologia*, Dehoniane, Bologna 2003, 218.

testo probabilmente incline ad interpretare la morte ignominiosa di Gesù nel senso, appunto, della «maledizione di Dio». Il ricorso al versetto 2 del salmo 22 sembra così contenere una interpretazione cristiana di questa morte di Gesù da «maledetto da Dio»; esso rappresenta «forse la più antica comprensione “cristiana” della morte di Gesù»⁴⁷.

Una analisi del testo induce a ritenere che non si tratta semplicemente del titolo del salmo che Gesù avrebbe voluto recitare per intero, ma del grido di una domanda, che deve essere conservata come tale. «In altre parole – afferma Rossé –, per Marco (e già per la tradizione prima di lui) occorre prendere alla lettera il contenuto del versetto: Gesù muore gridando “perché?”. Gesù ha affrontato la morte nel più grande tormento che consiste non soltanto nella perdita della vita, ma nella perdita di Dio»⁴⁸. Ovviamente, ciò non viene fatto in un abbandono *di* Dio, ma come obbedienza e consegna estrema, come massimo abbandono filiale *a* Dio e alla sua volontà di salvezza per l'umanità intera, come testimonia tutto l'itinerario di Gesù e, massimamente, il suo modo di entrare nella passione. Questo abbandono filiale a Dio lo conduce, cioè, a sopportare l'abbandono di Dio, perché sia integrato nella sua comunione filiale con il Padre anche la situazione umana di massima lontananza da Dio⁴⁹.

Il versetto marciano rivela poi tutta la sua portata cristologica e teologica, se collocato nel contesto dell'intera vicenda di Gesù e del suo annuncio di Dio; e se accostato alla rilettura della morte di Gesù offerta da altri autori neotestamentari, specie da Paolo. Quanto al primo aspetto, si può notare che il grido di Gesù è rivolto al Dio *Abba* che Egli ha ininterrottamente annunciato⁵⁰, mostrando che Dio è Padre salvando, accogliendo e

⁴⁷ G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, 51.

⁴⁸ G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, 52-53.

⁴⁹ Cf G. Rossé, *Lo scandalo della croce: «Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?»*, in N. CIOLA - G. PULCINELLI (edd.), *Nuovo Testamento: teologie in dialogo culturale. Scritti in onore di Romano Penna nel suo 70° compleanno*, Dehoniane, Bologna 2008, 171-181: 180.

⁵⁰ Cf quanto asserito da W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1992⁷, 161. Egli, sostenendo che anche in caso il grido di abbandono non fosse la riproduzione di una parola storicamente pronunciata da Gesù, ma fosse una interpretazione, esso esprimerebbe comunque l'atteggiamento di Gesù, afferma: «Se mentre sta morendo grida a Dio, non grida solo al Dio dell'Antico Testamento, ma verso quel Dio che in senso esclusivo egli chiamava Padre e con il quale si sentiva legato in modo del tutto singolare».

generando alla vita anche tutto quanto è umanamente considerato «maledizione di Dio». In tal modo, specie nel fatto che Dio non intervenga a togliere il Figlio dalla croce, si manifesta fino a che punto e come si esprima il suo essere Padre: fino al punto di «abbracciare» e integrare anche ciò che è considerato maledetto, distante e perso per Dio. Quanto al secondo aspetto, si deve riconoscere che il grido di abbandono di Gesù riecheggia nell'annuncio paolino di Cristo morto «per i deboli» (1 Cor 8,11) e per i «senza Dio» (Rm 5,6). La sua morte in croce ci viene consegnata così come adesione senza condizioni di Gesù al disegno del Padre a favore dell'umanità, che lo ha portato «a solidarizzare totalmente con la situazione di assenza di Dio, che caratterizza la condizione non-escatologica e di peccato dell'umanità»⁵¹; cosa che rivela che ogni situazione di non-Dio e di separazione da Lui può essere ormai integrata nella comunione con Lui.

Ma quel che più interessa, in ordine ad una indagine sulla identità della Chiesa, è la rilettura della morte in croce di Gesù offerta da Paolo in Gal 3,13-14, in cui viene richiamato proprio il testo di Dt 21,23. Dice l'epistola: «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, diventando lui stesso maledizione per noi, come sta scritto: *Maledetto chi pende dal legno*, perché in Cristo Gesù la benedizione di Abramo passasse alle genti e noi ricevessimo la promessa dello Spirito mediante la fede». Qui Paolo indica come Cristo abbia accettato di essere trattato da maledizione affinché, però, la benedizione di Abramo potesse raggiungere anche i pagani. Attraverso il dono del suo corpo e proprio nel suo corpo appeso alla croce, cioè, ciò che l'ostacolo della legge non permetteva, diviene possibile: il realizzarsi della benedizione promessa, come benedizione che include anche quanti non appartengono al popolo eletto⁵². Ma questo risulta possi-

⁵¹ G. Rossé, *Maledetto l'appeso al legno*, 19-20.

⁵² A proposito dei destinatari della finalità del riscatto operato da Cristo Vanhoye fa notare che «Paolo dice: «*Ci* riscattò». Questa prima persona plurale designa Paolo e i suoi connazionali, perché loro, e non i pagani, erano sudditi della legge. L'effetto di questo riscatto, però, raggiunge anche i pagani, nominati al v. 14. Questo dimostra che la situazione degli ebrei era decisiva per tutte le genti. Finché essi si trovavano sotto la maledizione della legge, era impossibile che la benedizione di Abramo giungesse alle genti. Se invece una via di uscita è stata trovata per gli ebrei, allora una soluzione esiste anche per le genti». *Lettera ai Galati. Nuova versione, introduzione e commento di Albert Vanhoye*, Paoline, Milano 2000, 87.

bile, appunto, solo nel dono del corpo di Cristo sulla croce. È perché Gesù accetta di mettersi in quella situazione di maledizione, che la promessa di benedizione si può realizzare; e che anche, chi è non-popolo, anche i pagani, cioè, possono venirvi inclusi⁵³.

Quest'ultimo aspetto sembra venire addirittura illuminato da quel che Paolo dice qualche versetto oltre, quando in Gal 3,26-29 afferma: «Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, perché voi tutti siete uno in Cristo Gesù. E se appartenete a Cristo, allora siete discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa». Per dire l'unità dei credenti in Cristo, Paolo usa qui un maschile singolare (*pántes gàr umeîs eis este en Christô*): siete diventati *uno* in Cristo. È qualcosa di analogo al «solo uomo nuovo in Cristo» di cui parla Ef 2,15 o al «corpo di Cristo» di cui dice 1 Cor 12,27: una realtà che esiste soltanto in Gesù, ma che non si confonde con Lui. Ma i credenti sono ormai discendenza di Abramo; e ciò perché, come richiama Vanhoye, Cristo usa il proprio corpo nato da Abramo per accogliere in se stesso tutti i credenti⁵⁴. Essere credenti fa, dunque, appartenere alla stirpe di Abramo, perciò al popolo di Dio; ma in una forma assolutamente nuova, quella del corpo di Cristo.

Pare così di ritrovare una conferma del fatto che la Chiesa, in quanto luogo in cui si realizza la promessa di Abramo non possa essere semplicemente detta il popolo di Dio, ma il popolo di Dio nella forma del corpo di Cristo. Si tratta, infatti, di un popolo di Dio che include ormai anche i pagani; in una inclusione che è possibile solo perché Cristo è stato trattato

⁵³ Afferma sempre Vanhoye: «La legge non faceva altro che rivelare la situazione reale dell'uomo. Rivelava che c'era un ostacolo all'attuazione della benedizione promessa. Per salvare l'uomo era dunque necessario che Cristo si mettesse in questa situazione e trovasse una via d'uscita. Lo fece, pagando di persona». *Lettera ai Galati*, 88.

⁵⁴ Per questo il noto biblista afferma che la filiazione nei confronti di Abramo non è solo metaforica per i credenti in Cristo, perché «chi crede in Cristo ha un certo legame carnale con Abramo perché è inserito in Cristo, discendente di Davide e dunque di Abramo «secondo la carne». Cioè Cristo adopera il proprio corpo nato da Abramo per accogliere in se stesso tutti i credenti. Questo corpo mortale e risorto assimila a sé i credenti in un modo spirituale e corporale, nel battesimo». *Lettera ai Galati*, 104. Cf anche G. BARBAGLIO, *La Teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, Dehoniane, Bologna 1999, 464.

da maledizione, cioè solo nel e a partire da quel corpo consegnato sulla croce.

Verrebbe così da dire che l'abbandono vissuto da Gesù sulla croce crei e significhi lo spazio perché possa esserci la Chiesa, quale popolo di Dio nella forma del suo corpo⁵⁵.

VI. CORPO DI CRISTO, «METAFORA VIVA»

Ci sono indubbiamente altri passaggi neotestamentari che occorrerebbe considerare per mostrare come la prospettiva ecclesiologica che vede nella Chiesa, quale soggetto storico, non semplicemente il popolo di Dio, ma il popolo di Dio nella forma del corpo di Cristo, sia ben radicata in ciò che il Nuovo Testamento ci consegna a proposito della realtà della Chiesa. Non si possono ovviamente trascurare i testi che, a diverso titolo, si riferiscono all'Eucaristia e che sono stati considerati fondamentali – come si è notato sopra – da autori come Congar e Ratzinger. Ma un'indagine come quella presente potrebbe essere indubbiamente arricchita anche dalla lettura che l'epistola agli Ebrei offre della morte di Gesù, con l'annesso tema del sacerdozio. Ancora più fondamentale, se possibile, sarebbe uno studio sull'uso globale della metafora del corpo di Cristo all'interno dell'epistolario paolino.

Tutto ciò travalica lo spazio di un lavoro come il presente. Non si può, tuttavia, omettere almeno un breve accenno all'uso che la prospettiva del corpo di Cristo ha in Paolo. Un accenno che è volto a rilevare come, se è vero che il Nuovo Testamento ci consegna anche altre immagini per parlare della Chiesa, che non vanno mai dimenticate (per rimanere ancorati a quella che è la *norma normans* di ogni indagine teologica; e per non incappare in pericolose unilateralità nel presentare la Chiesa), è altrettanto vero che la prospettiva del popolo di Dio nella forma del corpo di Cristo pare particolarmente capace di esprimere la peculiarità della Chiesa.

Come si sa, l'uso della metafora del corpo di Cristo per parlare della Chiesa è presente tanto nelle protopaoline (1 Cor e Rm) quanto nelle deuteropaoline (Col ed Ef); anche se nel caso di Efesini e Colossesi Cristo è presentato come la testa del corpo, cosa che non avviene nella prima

⁵⁵ Cf P. CODA, *Quando a soffrire è il Figlio dell'uomo*, Edizioni Camilliane, Torino 2009, 63.

Corinzi e in Romani. Ciò non significa, però, che esista una distanza incolmabile tra le due serie di testi. Come sostiene Aletti, «le deuteropaoline non fanno che prolungare la logica delle protopaoline ed esse ne tirano le conseguenze per il ruolo nuovo – per questo dichiarato *mystérion* – ormai attribuito alla Chiesa»⁵⁶.

Ciò su cui vale la pena fissare l'attenzione è il fatto che quando Paolo utilizza nelle deuteropaoline, specie in Efesini, la metafora del capo e del corpo fa ricorso a metafore che non sono bibliche; cosa che in qualche modo è presente già in 1 Cor 12, quando si parla della Chiesa come del corpo di Cristo. Nel caso di Efesini, Paolo sembra giustificare l'uso di questa metafora ricorrendo all'idea del mistero prima nascosto ed ora rivelato: un mistero che riguarda la Chiesa stessa, fatta di giudei e pagani; e che pare doversi esprimere attraverso la novità, appunto, di questa metafora. Ma connettendo le proto e le deuteropaoline, si può ugualmente dire che se Paolo in 1 Cor 12 ricorre alla metafora del corpo per presentare la Chiesa, rinunciando all'uso di altre metafore scritturistiche, impiegate ad esempio in 1 Cor 3, ciò è fatto per un doppio motivo. Il primo è di ordine identitario, in quanto dire che la Chiesa è il corpo di Cristo significa collocarla, rispetto ad altri corpi sociali, nella sua specificità e ragion d'essere, ovvero la sua fede in Cristo. «La seconda ragione è ancora cristologica: la metafora corporale rinvia al corpo eucaristico»⁵⁷.

Ciò può essere istruttivo del fatto che la novità escatologica rappresentata dalla Chiesa, in quanto è strettamente congiunta a Cristo, non si può mantenere senza connettere alla prospettiva del popolo di Dio quella del corpo di Cristo.

VII. CONCLUSIONE

Come accennato, un'indagine come questa non può vantare alcuna pretesa di esaustività. Essa andrebbe ampliata con la lettura di altri pas-

⁵⁶ «Les deutéropauliniennes ne font que prolonger la logique des protopauliniennes et elles en tirent les conséquences pour le rôle nouveau – à cause de cela déclaré *mystérion* – désormais attribué à l'Église». J.-N. ALETTI, *Essai sur l'écclésiologie des lettres de saint-Paul*, J. Gabalda et C^{ie} Éditeurs, Pendé 2009, 190.

⁵⁷ «La deuxième raison est encore christologique: la métaphore corporelle renvoie au corps eucharistique». J.-N. ALETTI, *Essai sur l'écclésiologie des lettres de saint-Paul*, 194. Cf 193-194.

saggi neotestamentari, oltre che con l'approfondimento delle prospettive paoline appena menzionate. Il suo valore sta, tuttavia, nell'indicare una direzione di «lavoro ecclesiologicalo», che sfugga all'idea che l'unico modo di salvaguardare la consistenza storica della Chiesa e di non cadere nella troppo facile retorica di un linguaggio comunionale, non governato con rigore, sia quello di parlarne soltanto nei termini del popolo di Dio. Soprattutto, essa è volta a mostrare come la sola idea del popolo di Dio non sembra sufficientemente capace di raccogliere la ricchezza della novità cristologica, così come il Nuovo Testamento ce la offre. E poiché ogni indagine teologica ha nella Scrittura il suo punto di abbrivio obbligato, una tale mancanza non ci pare di poco conto.

Quel su cui una indagine di questo tipo sporge è, invece, un ripensamento dell'ecclesiologia. È possibile rileggere le diverse dimensioni della Chiesa a partire dal suo essere popolo di Dio nella forma del Cristo? Come ripensare, in questo orizzonte, problematiche come quella concernente il rapporto tra Chiesa universale e Chiese locali, quello della Chiesa con il mondo o il rapporto della Chiesa alla Verità? Una tale prospettiva è, infine, capace di gettare luce sulle differenze tra soggetti ecclesiali all'interno della Chiesa, in un modo tale che non si comprometta, però, la loro pari dignità? In fondo, in chiave sistematica, si può mostrare che tale prospettiva riesce davvero ad esprimere la singolarità della Chiesa, solo se essa getta luce sui diversi capitoli dell'ecclesiologia ed è capace di farne vedere gli intrinseci nessi.

ROBERTO REPOLE

*Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale
Sezione parallela di Torino
Via Palazzo di Città, 4
10122 Torino*

23 dicembre 2010

SUMMARY

The ecclesiological category of the people of God holds a central position in the documents of the Concilium, as the *Lumen Gentium*. One of its great

values is to recall the structural historicity of the Church and to show its connection with the people of Israel. But it does not seem able to fully express the christological event which is an intrinsic character of the Church. Some scholars of theology, in the first period after the Concilium, recalled this, inviting to make a connection between this category and the one of the body of Christ. This paper studies if it is possible, drawing together some meaningful neotestamentary quotations, to express the reality of the Church in terms of "people of God in the shape of the body of Christ". The examined quotations enlighten the possibility of a new way of thinking about the reality of the Church, and also about the body of the man itself, valued by actual culture but exposed to some ambiguities.