

LA FUNZIONE COSMICA DEL CRISTO SECONDO IL NUOVO TESTAMENTO

I.

Qual è il rapporto del Cristo con il nostro universo materiale? Possiede egli una funzione che riguarda anche il futuro di esso? una funzione cosmica che concerne non soltanto l'uomo e la sua storia ma anche il mondo fisico? Sono domande tipicamente «moderne». Il Nuovo testamento — così come l'intera Bibbia — non riflette infatti sulla sorte del creato a sé stante, ma s'interessa all'uomo. Staccare il futuro dell'universo dall'uomo e dal suo destino è già operare un cambiamento di prospettiva rispetto alla visione biblica che parla del cosmos soltanto in quanto è strettamente legato alla storia dell'uomo. Lo stesso vale per la funzione del Cristo: essa è sempre considerata nella sua relazione al destino di salvezza dell'umanità: Gesù risorto è infatti il futuro dell'uomo già presente nella storia. A priori, quindi, non bisogna aspettarsi di trovare risposte dirette alle domande formulate all'inizio.

Nella prima parte di questo studio, conviene prendere in esame i testi neotestamentari per avere una visione d'insieme sull'argomento, prima di trarre le conclusioni. Cercherò — nella misura del possibile — di situare i testi in questione nell'evoluzione del pensiero della Chiesa primitiva.

1 - LA SIGNORIA DEL RISORTO

Il Salmo 110, 1 nella Tradizione primitiva

La risurrezione di Gesù è stata il punto di partenza della fede cristiana, l'inizio della vera comprensione di Gesù di Nazareth, ucciso per crocifissione; «non la creazione di un mito, ma la scoperta di un mistero», come scrive P. Benoit¹. Egli è riconosciuto come colui che è vivo, colui che è presente, la cui azione diventa efficace fin d'ora in coloro che lo accolgono nella fede; colui che si può invocare e col quale è possibile stabilire un rapporto nuovo.

Ma contemporaneamente nasce la convinzione di stare nei tempi escatologici, e quindi è viva l'attesa della imminente venuta di lui come salvezza-giudizio finale della storia. Fin dall'inizio, infatti, la risurrezione era interpretata come l'inagurazione dell'agire finale di Dio che risuscita i morti; e lo Spirito Santo, sperimentato in vari modi nella comunità, era considerato come il dono caratteristico dei tempi escatologici: «Negli ultimi giorni dice il Signore, Io effonderò il mio spirito sopra ogni carne» (At 2, 17).

È molto istruttivo, per capire la funzione che i primi cristiani attribuivano al Risorto, rivolgersi ai titoli che gli vengono dati. Il più importante, per il nostro argomento, è il titolo di Signore-Kyrios. Questo titolo risale agli albori del cristianesimo e costituisce il nucleo fondamentale della prima confessione di fede: con la risurrezione, Gesù crocifisso è stato innalzato alla condizione di Signore: «Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso» (At 2, 36), secondo un'antica formula ripresa da Luca.

La confessione «Gesù è Signore» può essere considerata come il riassunto della fede della Chiesa primitiva: «Se confesserai con la tua bocca che Gesù è il Signore, e crederai con il tuo cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo» (Rm 10, 9; cf. 1 Cor 12, 3).

¹ In «Revue Biblique», 1 (1970) 8.

Qual è il contenuto di questa confessione di fede?
Ci può aiutare il Salmo 110, 1:

«Oracolo del Signore al mio Signore:
Siedi alla mia destra,
finché io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi».

Il versetto è stato frequentemente utilizzato nella Tradizione², e fa capire la risurrezione di Gesù come una intronizzazione regale. Il Risorto è «seduto alla destra di Dio», riceve da Jahvé una posizione che compete solo a Dio.

In origine il Salmo era cantato in occasione dell'incoronamento o dell'anniversario del re d'Israele. Nel giudaismo il Salmo era già interpretato in chiave messianica. La Chiesa lo riprende per presentare Gesù risorto, il re davidico per eccellenza, costituito da Dio come Sovrano avendo ricevuto i poteri di Dio stesso.

Ormai la comunità invoca Gesù con il nome di Signore e riconosce la sua sovranità: «Per questo Cristo è morto ed è ritornato alla vita: per essere il Signore dei morti e dei vivi» (Rm 14, 9).

² Questo versetto del Salmo 110 è citato esplicitamente in Mc 12, 36; At 2, 24 s; Eb 1, 13; è combinato con Dn 7, 13 in Mc 14, 62; vi sono riferimenti in Rm 8, 34; 1 Cor 15, 25; Ef 1, 20; Col 3, 1; Eb 1, 3; 8, 1; 12, 2; 1 Pt 3, 22. Ciò basta per far vedere che il Salmo 110, 1 è uno dei testi veterotestamentari più importanti del kerygma della Chiesa primitiva.

Benché il Salmista chiami *Signore* colui che Dio fa sedere alla sua destra, il Salmo 110 non si trova all'origine dell'uso cristiano di invocare il Risorto col titolo di Signore (vedi J. Dupont, *Le Ps. 110 dans le Nouveau Testament*, in *Resurrexit, Actes du Symposium international sur la Résurrection de Jésus*, Libreria Editrice Vaticana, 1974, pp. 403). Nondimeno il Salmo rimane essenzialmente per capire il *contenuto* del titolo Signore.

È inoltre possibile che l'espressione «nei cieli» o simili, che leggiamo in Atti 2, 34; Ef 1, 20; Eb 1, 3; 1 Pt 3, 22 sia indice di una fusione del Sal 110, 1 con Dn 7, 13. All'origine di tale fusione potrebbe essere la tradizione sinottica riguardante la risposta di Gesù dinanzi al Sinedrio (Mc 14, 62), che combina esplicitamente le due citazioni (vedi A. Vanhoye, *Situation du Christ*, coll. «Lectio divina» 58, Cerf, Paris 1969, pp. 102).

L'aggiunta «in cielo» ha la sua importanza, perché mette in rilievo il potere propriamente divino — l'uguaglianza con Dio — ricevuto da colui che siede alla destra di Dio, e lo distingue chiaramente da qualsiasi altra personalità, re o profeta che, per la loro funzione, hanno acquistato un rapporto privilegiato con Jahvé.

Maranatha

Paolo ci ha conservato nella lingua originale aramaica l'invocazione «Maranatha»³ — Nostro Signore, vieni! — che risale alla prima comunità palestinese. «Il fatto che l'apostolo, scrivendo in greco e rivolgendosi ad una comunità di lingua greca, abbia conservato questa formula nella sua forma aramaica originaria, ne dimostra l'antichità. Paolo deve averla ricevuta dalla più antica comunità primitiva»⁴. Quest'invocazione è interessante non soltanto perché mostra che Gesù è riconosciuto come Signore già dalla comunità giudeo-cristiana della Palestina, ma anche perché mostra quanto era forte l'attesa della manifestazione finale del Cristo, la sua parusia. Ora, la funzione di Giudice universale era compito inerente alla dignità di Signore ottenuta con la risurrezione.

Bisogna dunque pensare che il giudizio sul mondo, riservato fino ad allora a Jahvé, è stato ben presto attribuito al Cristo come a Colui che deve attuare questo giudizio divino. Tale giudizio era visto come il compimento definitivo dell'agire salvifico di Dio realizzato in Cristo. Come si esprimerà in seguito il 4° Vangelo: Cristo ha ricevuto il potere di giudicare, avendo concesso il Padre al Figlio di avere la vita in se stesso e di poterla comunicare agli uomini (cf. *Gv* 5, 26s; 17, 2). In *Gv* 5, 27, l'evangelista fa sua una tradizione delle comunità giudeo-cristiane: il Padre «gli ha dato il potere di giudicare, perché è figlio dell'uomo».

Il Figlio dell'uomo

Nelle comunità giudeo-cristiane, infatti, il potere di giudicare il mondo alla fine dei tempi era messo in relazione con la

³ *1 Cor* 16, 22. A seconda che si legga «maran atha» o «marana tha», la formula può essere compresa come una confessione: «il nostro Signore viene», o come una invocazione: «Nostro Signore, vieni!»; da preferire questa ultima comprensione (cf. *Ap* 22, 20).

⁴ O. Cullmann, *Cristologia del Nuovo Testamento*, il Mulino, Bologna 1970, p. 319.

figura del Figlio dell'uomo. L'applicazione a Gesù risorto del titolo di "Figlio dell'uomo che deve venire", è stata fatta molto presto e ha dovuto orientare non poco la comprensione del Risorto, grazie al fatto che Gesù stesso sembra essersi identificato con la figura di quest'essere misterioso e celeste che è il Figlio dell'uomo, nata negli ambienti apocalittici ⁵.

Il personaggio appare nel libro di Daniele (cap. 7), simbolo dello Israele fedele innalzato presso Dio. La figura sarà poi individualizzata e attribuita, in certi ambienti giudaici, ad un futuro giudice escatologico.

Nonostante le discussioni sempre in corso, è ormai ammesso che Gesù stesso parlava del Figlio dell'uomo che deve venire ⁶, anche se non tutti gli esegeti riconoscono che egli stesso si sia identificato con tale figura. Ritengo che Gesù stesso si sia attribuito questo titolo, vista la coscienza che egli aveva del suo rapporto unico con il Padre, e il posto unico e insostituibile che occupa di fatto nel suo annuncio sulla vicinanza del Regno di Dio.

⁵ L'apocalittica è un movimento di pensiero e un genere letterario che, come indica la parola greca stessa, vuole «svelare» i disegni di Dio riguardanti il futuro della storia, in particolare la fine del mondo preparata da segni precursori. Come caratteristiche notiamo il linguaggio allegorico, i vari simbolismi (dei numeri, dei colori, ecc.), la concezione dei due eoni, la presenza di angeli interpreti delle visioni... Il coinvolgimento del cosmo è presente come un elemento necessario per distruggere il male che ha rovinato questo mondo.

L'apocalittica succede al movimento profetico e fiorisce a partire dal II secolo avanti Cristo (il libro di Daniele, la cosiddetta apocalisse di Isaia in *Is* 24-27) fino al II secolo dopo Cristo.

Le apocalissi più note sono il libro etiopico di Enoch e il 4° libro di Esdra. L'Apocalisse di Giovanni inclusa nel canone cristiano risale alla fine del I secolo dopo Cristo; ma il linguaggio apocalittico spunta anche in diverse parti dei vangeli e delle lettere paoline. Gesù ha conosciuto e ha potuto far sue certe rappresentazioni apocalittiche: si pensi al titolo di Figlio dell'uomo. Però la sua visione delle cose si allontana decisamente dalla prospettiva apocalittica, come mostra l'annuncio del Regno di Dio visto come una realtà dinamica già in azione nel presente in questo mondo (e che si oppone al concetto apocalittico dei due eoni).

⁶ Parole riguardanti la futura venuta del Figlio dell'uomo e che risalgono a Gesù stesso sono, secondo J. Jeremias, *Mc* 13, 26; 14, 62; *Mt* 24, 27.37b (parr. in Luca); *Mt* 10, 23; 25, 31; *Lc* 17, 22.30; 18, 8; 21, 36 (vedi *Neutestamentliche Theologie. Die Verkündigung Jesu*, Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn 1971, p. 251).

Le parole sono dunque presenti in tutte le tradizioni che sono alla base

2 - FUNZIONE COSMICA DEL CRISTO

Nei primi testi apocalittici cristiani

E proprio l'affermazione della venuta finale del Cristo come Figlio dell'uomo si trova — probabilmente per la prima volta — inserita esplicitamente in un quadro cosmico.

Prendo come esempio un brano dal cosiddetto «discorso sulla fine del mondo» in *Mc* 13:

- v. 24 «In quei giorni, dopo quella tribolazione,
il sole si oscurerà e la luna non darà più il suo
splendore
25 e gli astri si metteranno a cadere dal cielo
e le potenze che sono nei cieli saranno sconvolte.
26 Allora vedranno il Figlio dell'uomo venire sulle
nubi con grande potenza e gloria.
27 Ed egli manderà gli angeli e riunirà i suoi eletti
dai quattro venti, dall'estremità della terra fino all'estremità
del cielo» (*Mc* 13, 24-27).

È un buon esempio di stile apocalittico. Con l'aiuto di testi scritturistici combinati insieme più o meno liberamente⁷ sono presentate le catastrofi cosmiche che introducono la parusia del Figlio dell'uomo.

Ora, a guardare da vicino, la descrizione è alquanto frammentaria e incoerente.

Si è notato che tutto sembra svolgersi nel firmamento, senza che la terra vi sia coinvolta. Ma ovviamente, secondo la rappresentazione antica dell'universo, questi luminari che sono gli astri, staccatisi dalla volta celeste che circonda la terra, non hanno altra possibilità che di cadere sulla superficie terrestre.

Mentre il cosmo vacilla e crolla nel caos e nelle tenebre originali (cf. *Gn* 1, 2), gli uomini sulla terra sono sempre vivi e le nubi continuano a condensarsi nell'atmosfera (cf. vv. 26-27)!

dei vangeli; *Mc*, *Q*, e le tradizioni particolari di *Mt* e di *Lc*; ciò mostra l'antichità di tali sentenze trasmesse nelle prime comunità palestinesi.

⁷ *Is* 13, 10; 34, 4; *Gl* 2, 10 s; *Dn* 7, 13; *Dt* 30, 3 s; *Zc* 2, 10.

Queste incoerenze mostrano che l'autore non ha interesse a descrivere gli eventi futuri; egli mette insieme diverse metafore in modo da creare un contesto adeguato — l'ambiente — per lo svolgimento del giudizio universale: le catastrofi annunciano che sarà un giudizio terribile per gli empi. Però Marco passa sotto silenzio questo giudizio dei malvagi (che poteva forse leggere nella sua fonte) per interessarsi direttamente alla sorte felice degli eletti. Al *cosmos* che ritorna nel caos e nelle tenebre (v. 24-25) si oppone dunque la «luminosa» venuta del Figlio dell'uomo (v. 26s.) nella sua qualità di essere celeste (simboleggiata dalle nubi) per radunare gli eletti dispersi ai quattro angoli della terra — una terra di forma quadrangolare, secondo una certa concezione —, e colmare così l'attesa e la speranza dei credenti.

Anche se, per ipotesi, l'evangelista pensasse che il *cosmos* è in qualche modo coinvolto nella manifestazione gloriosa del Cristo alla fine dei tempi — perché nella concezione apocalittica l'impronta del male nel mondo deve essere cancellata con la distruzione di quest'ultimo — egli non ha l'intenzione di descrivere i fatti, non vuole insegnare come avverrà la fine del mondo. Si serve di immagini che, nei profeti, sottolineavano l'aspetto terrificante del «giorno di Jahvé», per portare l'attenzione sull'unica cosa che gli interessa: l'attesa finalmente colmata di poter stare per sempre con il Signore ⁸.

1 Ts 4, 15-17 permette di seguire l'evoluzione di questo filone apocalittico.

v. 15 «Questo vi diciamo sulla parola del Signore:
noi che viviamo e saremo ancora in vita per
la venuta del Signore, non avremo alcun vantaggio
su quelli che sono morti.

16 Perché il Signore stesso, a un ordine, alla voce
dell'arcangelo e al suono della tromba di Dio,
discenderà dal cielo.

E prima risorgeranno i morti in Cristo;

⁸ A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Patmos, Düsseldorf 1970, p. 67; J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, coll. EKK, Benziger und Neukirchener Verlag, vol. 2^o, 1979, in loco.

17 quindi noi, i vivi, i superstiti, saremo rapiti insieme con loro tra le nubi, per andare incontro al Signore nell'aria, e così saremo sempre con il Signore».

La 1ª lettera ai Tessalonicesi è il primo scritto che possediamo di Paolo, e anche, in ordine cronologico, il primo scritto del Nuovo Testamento: sono trascorsi circa 20 anni dalla morte di Gesù. L'apostolo risponde ai credenti di quella città — oggi Salonicco — preoccupati della sorte di quelli fra di loro che sono già morti⁹. Paolo attinge al vocabolario e alle immagini dell'apocalittica, senza peraltro dar loro molta importanza, come fa vedere la netta tendenza a ridurre queste immagini e a rimanere nel vago: chi suona la tromba di Dio¹⁰? dove ha luogo la permanenza dei credenti con il Signore: nell'aria? in cielo? o, simile ad un corteo regale, i credenti vanno incontro al loro Signore per poi accompagnarlo sulla terra?

L'apostolo ha in mente unicamente il problema dei Tessalonicesi; quindi non ha l'intenzione né di descrivere come si svolgeranno i fatti, né di esporre la propria convinzione a riguardo, né quale sia la sorte dei non-credenti o dell'universo, né parlare dei rapporti del Risorto con il cosmo. Importa la certezza che tutti, vivi o morti, «saremo sempre con il Signore»; il resto fa da cornice a quest'affermazione.

Il quadro cosmico che in *Mc* 13 accompagna la venuta del Figlio dell'uomo, è praticamente assente nel nostro testo; il titolo di Figlio dell'uomo è omissso allorché avrebbe chiaramente il suo posto in *1 Ts* 4, 16 come già in *1 Ts* 1, 10, e non riappare mai nelle lettere di Paolo. Si giunge alla conclusione che le rappresentazioni apocalittiche sono in regresso nelle comunità

⁹ In quel periodo, l'apostolo e i cristiani di Tessalonica sembrano contare sulla possibilità di essere ancora in vita al momento della parusia del Cristo.

¹⁰ Il suono di tromba, di solito, accompagna le grandi manifestazioni di Dio (cf. *Es* 19, 13.16; 20, 18; *Sof* 1, 16 ecc.) e ha, nell'apocalittica, il compito di risvegliare i morti.

Anche in *1 Cor* 15, 51-53, Paolo conserva, curiosamente, l'immagine della tromba, anche se si nota lo sforzo dell'apostolo di voler essere più comprensibile alla mentalità greca.

ellenistiche paoline formate in maggioranza da cristiani venuti dal paganesimo, ai quali tale genere letterario non diceva molto ¹¹.

Sul finire del 1° secolo, la recrudescenza delle persecuzioni rimetterà in voga l'apocalittica in certi ambienti cristiani.

Ho cercato di vedere quale funzione viene attribuita a Gesù nei riguardi del cosmo, considerando fin'ora le tradizioni più antiche che possono dare informazioni sulle prime comunità cristiane della Palestina. Il risultato è deludente in apparenza: nessuna tradizione parla esplicitamente di una funzione cosmica del Risorto; evidentemente queste comunità — e Gesù stesso durante la sua esistenza terrestre — non avevano interesse a tale genere di problema.

Un rapido sguardo al filone apocalittico che esplicitamente mette in relazione la venuta del Figlio dell'uomo con fenomeni cosmici, è finito praticamente in un vicolo cieco. Il titolo di Figlio dell'uomo che ha tutta la probabilità di essere uno degli «ipsissima verba» di Gesù, pur essendo conservato in alcune tradizioni per arrivare fino alla redazione dei vangeli e dell'Apocalisse, è tuttavia andato rapidamente in disuso nelle comunità ellenistiche. L'apocalittica cristiana, che non manca di dare un quadro cosmico alla parusia del Cristo, non risponde alla domanda posta. I testi s'interessano non al rapporto del Risorto con l'universo, ma alla sua relazione con la comunità dei credenti. Cristo è il grande atteso che ha il potere di risorgere e di far vivere.

Ci apre la porta, invece, l'uso del titolo «Signore» che la Chiesa gli attribuiva fin dalle origini, interpretato come intronizzazione alla destra di Dio in cielo. Il titolo rivela, almeno implicitamente, che la sovranità di Gesù risorto era riconosciuta senza confini, illimitata; al pari di Dio, essa si estende sino ai confini della terra e del cielo. Anche se non chiaramente formulata, la convinzione che già attualmente la signoria del Risorto supera i

¹¹ La 2ª lettera ai Tessalonicesi contiene un brano di stile apocalittico in 2, 1-12. Ma non dobbiamo dimenticare che le figure dell'Empio, dell'apostasia, dell'Ostacolo non svolgono nessuna funzione nell'insegnamento delle altre lettere paoline. Diversi esegeti pensano che 2 Ts abbia semplicemente raccolto e adattato una tradizione giudaica.

limiti della comunità e abbraccia l'intero creato, appartiene alla fede cristiana fin dall'inizio ed è contenuta nella parola «Signore».

Saranno le comunità ellenistiche a parlare esplicitamente di queste realtà. Negli ambienti greco-romani, infatti, mentre il titolo di «Figlio dell'uomo» perde consistenza, si afferma, al contrario, quello di «Signore-Kyrios». A questo consolidamento contribuì l'uso di tradurre con «Kyrios» il nome di Dio — Adonay — da parte dei Settanta, e la necessità di opporsi al mondo pagano dove le pretese di «signoria» da parte di dèi o di uomini divinizzati non mancavano.

Convienne, allora, prestare attenzione alle comunità ellenistiche, in modo particolare agli ambienti giudeo-ellenistici di tali comunità, e cioè a quei cristiani, ebrei di origine — e quindi portatori della ricca tradizione biblico-giudaica — e che, per di più, vivevano a contatto con il mondo e la cultura ellenistica. Sembra infatti che questi ambienti abbiano svolto un ruolo attivo nella riflessione sulla funzione cosmica del Risorto. Primo testimone: Paolo.

Nelle lettere di Paolo

La prima lettera ai Corinti

La prima lettera ai Corinti appartiene, probabilmente assieme alla lettera ai Filippesi, al periodo efesino (cf. At 19).

Parte della lettera è dedicata a rispondere a delle domande scritte inviate all'apostolo, fra le quali il problema degli idolotiti (8, 1). È l'occasione per opporre agli idoli e divinità del mondo pagano (8, 4-5) la fede cristiana:

«Per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto (*ta panta*) proviene e verso il quale noi (andiamo),
e un solo Signore, Gesù Cristo, per mezzo del quale tutto (*ta panta*) esiste e per mezzo del quale noi (andiamo al Padre)¹²»
(1 Cor 8, 6).

¹² O «per mezzo del quale noi esistiamo». Preferisco la traduzione di A. Feuillet: «per mezzo del quale noi andiamo al Padre». La preposizione «per

La confessione non manca di ricordare lo «Shema Israel» (*Dt* 6, 4; cf. *Mc* 12, 29), la proclamazione di fede dell'Israelita, ma cristianizzata con l'aggiunta concernente l'unico Signore Gesù Cristo. Nel suo insieme, essa supera per ampiezza il contesto immediato della lettera e sembra quindi non essere formulata ad hoc, ma presa da una tradizione già esistente. Da quale ambiente? Con ogni probabilità da una comunità giudeo-ellenistica; ci sono segni di influenza ellenistica e nello stesso tempo biblico-giudaica in questa confessione di fede¹³.

Paolo vuole dunque affermare la fede biblico-cristiana in un *solo* Dio e in un *solo* Signore; ma lo sguardo si estende alla loro opera. A quale attività divina pensa l'apostolo: quella di creazione o quella di salvezza?

Murphy O'Connor¹⁴ ha proposto, pochi anni fa, di leggere l'insieme in chiave soteriologica. Pronunciata durante il rito battesimale, questa acclamazione concernerebbe esclusivamente l'opera

mezzo» (*dia*) indica il luogo dove si passa (Vedi: *La Christ, Sagesse de Dieu*, Gabalda, Paris 1966, p. 64). Già nel versetto precedente (v. 5) si discute sul senso dell'affermazione: «difatti ci sono molti dèi e molti signori». Ovviamente non può essere una affermazione politeistica di Paolo, poiché egli sta proprio negando la fede in molte divinità. I termini «dèi e signori» esistono nell'Antico Testamento nel senso di potenze angeliche (cf. *Dt* 10, 17; *Sal* 82, 1; 97, 7; 136, 3; 138, 1) ed è possibile che l'apostolo scelga queste parole in antitesi alla successiva confessione di fede del v. 6. Egli nega la loro divinità, ma non la loro esistenza, visto che li identifica alle potenze cosmiche (angeliche o demoniche) (cf. *Gal* 4, 8; *1 Cor* 10, 20).

¹³ Il gioco delle proposizioni (da-per mezzo-verso; cf. *Rm* 11, 36) in uso nello stoicismo popolare, che dà una formulazione panteistica che identifica cosmo e divinità: tutto viene (per emanazione) da Dio e va a Dio.

Anche l'espressione «il tutto» (*ta panta*) è spesso sinonimo della totalità cosmica e proviene dall'ellenismo.

Ma il pensiero, in Paolo, rimane tipicamente biblico-giudaico: la fede nell'unico Dio che non si confonde assolutamente con il mondo.

Il Creatore è anche il fine dell'uomo. Da notare il passaggio tipicamente biblico dalla creazione alla storia d'Israele (alla comunità dei credenti, nel nostro caso): Egli è l'unico Dio da cui *tutto* viene e verso cui *noi* andiamo (si aspetterebbe: verso cui *tutto* va). Il testo suppone, infine, certe speculazioni sulla Sapienza, mediatrice della creazione — speculazioni diffuse nel Giudaismo della Diaspora —, applicate al Cristo.

¹⁴ J. Murphy-O'Connor, *1 Cor. VIII, 6: Cosmology or Soteriology?*, in «Revue Biblique», 2 (1978) 253 ss.

di redenzione compiuta da Dio per mezzo del Cristo in favore della umanità. Da Dio proviene ogni cosa che ci permette di ritornare a Lui; ma queste cose sono comunicate mediante Gesù Cristo e in lui andiamo al Padre. Secondo questa spiegazione, 1 Cor 8, 6 non alluderebbe a nessuna funzione cosmica del Cristo.

Altri esegeti distinguono l'opera creatrice attribuita a Dio, il Padre (nella 1ª parte del versetto), dall'opera salvifica attribuita al Signore Gesù Cristo (nella 2ª parte del versetto)¹⁵. In questa prospettiva, Cristo sarebbe considerato come il mediatore della nuova creazione.

Preferisco aderire alla spiegazione più comune che identifica «il tutto» (*ta panta*) alla «creatio originalis», e vede quindi l'attività di Dio-Padre e del Signore Gesù Cristo in relazione alla creazione dell'universo, con l'aggiunta — forse dello stesso Paolo — dell'aspetto salvifico nell'ultima espressione: «e per mezzo del quale noi andiamo (al Padre)». Il contesto prossimo (l'opposizione ai cosiddetti dèi che sono in cielo o sulla terra: v. 5) suggerisce infatti che Paolo estende la confessione di fede al Dio, Creatore dell'universo; ed anche la posizione del Cristo è da considerare in questa prospettiva (in opposizione ai molti signori del v. 5). Perché dare un contenuto diverso al secondo «tutto» (*ta panta*) rispetto al primo? Come *Signore*, Gesù Cristo è il mediatore *e* della creazione *e* della salvezza.

Se così è, A. Feuillet ha ragione di scrivere che ci troviamo in presenza del primo testo del Nuovo Testamento ove si parla della partecipazione del Cristo all'attività creatrice¹⁶. Una tale confessione di fede presuppone una riflessione sulla preesistenza del Cristo.

Concludo con un'osservazione: se, come è possibile, Paolo stesso ha aggiunto l'ultima espressione («per mezzo del quale noi andiamo al Padre») ad una formula di fede preesistente, si deve pensare che la sua attenzione personale sembra rivolta più

¹⁵ Vedi G. Schneider, *Präexistenz Christi. Der Ursprung einer neutestamentlichen Vorstellung und das Problem ihrer Auslegung*, in «Neues Testament und Kirche», Autori vari, Herder, Freiburg 1974, p. 399.

¹⁶ A. Feuillet, *Le Christ, Sagesse de Dieu*, cit., p. 65.

all'attività salvifica di Gesù nei nostri confronti, che alla sua funzione cosmica. È una tendenza caratteristica dell'apostolo.

Nel cap. 15 della medesima lettera, l'apostolo deve affrontare il tema della risurrezione, in particolare deve argomentare contro coloro che negano la futura risurrezione dei morti, benché abbiano sentito (e forse accolto) l'annuncio della risurrezione di Cristo (15, 12). Dopo aver notato a quale inconseguenza porti questa negazione (v. 13-19), Paolo espone il dato sicuro: Cristo è risorto e in Cristo tutti riceveranno la vita (v. 20-22); e poi prosegue:

- v. 23 «Ciascuno però nel suo ordine: prima Cristo, che è la primizia; poi, alla sua venuta, quelli che sono di Cristo;
- 24 poi sarà la fine, quando egli consegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver ridotto a nulla ogni principato e ogni potestà e potenza.
- 25 Bisogna infatti che egli regni finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi.
- 26 L'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte,
- 27 perché tutto ha posto sotto i suoi piedi.
Però quando dice che tutto è stato sottoposto, è chiaro che si deve eccettuare Colui che gli ha sottomesso ogni cosa.
- 28 E quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti».

Purtroppo non conosciamo la tesi che Paolo si sforza di controbattere: in quale senso questi Corinti negano la risurrezione futura dei morti? Perché, come greci, pensano soltanto ad una sopravvivenza dell'anima? o perché, entusiasti, credono che, in possesso dello Spirito, la risurrezione sia già avvenuta e il tempo della salvezza sia pienamente compiuto? Non distinguendo più tra il presente e il compimento a venire, costoro negano praticamente il tempo attuale ove il peccato e la morte regnano ancora.

Si vede comunque che Paolo sottolinea la distanza che esiste tra la risurrezione di Gesù già avvenuta e la risurrezione dei morti ancora futura. A questo scopo, lo schema apocalittico della successione degli eventi finali secondo un «ordine» prestabilito da Dio,

gli conviene opportunamente ¹⁷. Tra la risurrezione di Gesù e la sua sottomissione finale al Padre, si svolge il regno di Cristo, durante il quale Dio ha incaricato il Figlio di sottomettere a sé le potenze cosmiche che ostacolano l'avvento nel mondo della piena regalità divina.

L'argomento di discussione con i Corinti ha indotto Paolo a servirsi di rappresentazioni apocalittiche, in particolare della periodizzazione degli ultimi eventi. Ma l'apostolo non dà valore informativo a quest'«ordine», al punto che lo abbandona poche righe dopo, al v. 52, ove tutto si svolge «in un istante, in un batter d'occhio», e non più per tappe.

Egli sfrutta lo schema per riempire l'intervallo che separa la risurrezione di Gesù dal pieno compimento della salvezza. Non specula sui dati escatologici, non descrive lo svolgimento della lotta tra il Risorto e le potenze demoniache (o angeliche); gli interessa affermare che Dio, per mezzo del Cristo, porta a termine l'opera di salvezza in favore dell'uomo. Dio stesso sarà «tutto in tutti (o in tutte le cose)», e cioè eserciterà direttamente la piena regalità nel mondo. L'interesse di Paolo rimane soteriologico, non apocalittico.

Ma proprio perché l'apostolo pensa al futuro dell'uomo ¹⁸, egli mette in luce la posizione del Cristo che, per la sua risurrezione, ha in mano questo futuro e possiede il potere di cambiare l'attuale condizione umana. Paolo utilizza il Salmo 110, 1 (nel v. 25) e il Salmo 8, 7 (nel v. 27) già combinati nella tradizione, e inquadra con essi l'affermazione della vittoria sulla morte. Egli sottolinea la potenza illimitata del Cristo: *tutto* è sottomesso al Risorto: egli ha il dominio anche sulla morte ¹⁹.

¹⁷ Altri elementi apocalittici: il Regno messianico prima della venuta piena del Regno di Dio; la personificazione della morte.

¹⁸ Come di consueto, Paolo limita il discorso ai credenti, non per esclusivismo ma perché, come apostolo, la sua prospettiva si situa nel contesto dell'annuncio del Vangelo, e della comunità che lo accoglie.

¹⁹ Notare il cambiamento di soggetto rispetto ai Salmi citati.

Nel Salmo 110, Jahvè intronizza il re d'Israele e sottomette a quest'ultimo i nemici; ora è Cristo stesso che assoggetta a se stesso i suoi nemici identificati con le potenze cosmiche che esercitano il dominio sull'uomo e ostacolano l'azione liberatrice del Risorto.

Per la prima volta viene affermato che il Cristo stesso ha il potere sulla morte, potere riservato a Dio solo.

Gesù risorto ha dunque in mano il potere di fare risorgere gli uomini e quindi di garantire e di aprire il futuro trans-storico alla umanità, perché ha il potere di trasformare la condizione di corrottezza e di alienazione che caratterizza la situazione dell'uomo nel mondo attuale, dominato da potenze cosmiche che ancora fanno ostacolo al dono pieno della salvezza.

Ma a questa vittoria sulla morte parteciperà anche l'universo? Paolo non lo dice ²⁰. Nel brano esaminato, si ha l'impressione che il Cristo eserciti la sua funzione onnipotente *nel* mondo dell'uomo e non *sul* mondo che non sembra toccato dalla sua azione. Questo fatto mostra semplicemente il poco interesse che Paolo ha per il tema cosmico.

La lettera ai Filippesi

La lettera ai Filippesi (forse si tratta di una raccolta di due o tre lettere) scritta press'a poco — come sembra — all'epoca delle lettere ai Corinti, contiene due testi che bisogna prendere in considerazione; e — non a caso! — i due testi sono prepaolini: l'apostolo li ha presi dal contesto liturgico.

In *Fil* 3, 20-21, un canto della comunità fa seguito ad una minaccia di condanna in stile profetico indirizzata dall'apostolo a certi cristiani «nemici della croce di Cristo» (vv. 18-19):

- v. 20 «La nostra patria invece è nei cieli
e di là aspettiamo come salvatore il Signore Gesù Cristo,
21 il quale trasfigurerà il nostro misero corpo
per conformarlo al suo corpo glorioso,
in virtù del potere che ha di sottomettere a sé
tutte le cose (*ta panta*)».

Nel Salmo 8, Dio sottomette tutto il creato all'uomo; nel testo di Paolo il Cristo si sottomette *tutto*, compresa la morte.

²⁰ Nel v. 27 b: «Quando dice (o quando la Scrittura dice) che tutto è sottoposto», Paolo si riferisce alle potenze cosmiche (v. 24) e al dominio sulla morte (v. 26), non direttamente a qualche atto del Cristo sull'universo materiale: una tale deduzione andrebbe oltre il testo.

Il canto parla della speranza di coloro che fin d'ora hanno la loro patria in Cielo e si trovano quindi come «stranieri» in questo mondo: è l'attesa della trasformazione dell'esistenza umana attuale (= «il corpo») in una esistenza di gloria, tramite la configurazione al Salvatore ²¹.

Viene esplicitamente affermato per la prima volta ciò che il testo di *1 Cor* 15, 20ss. lasciava intendere: Cristo in persona è l'autore della futura risurrezione dei morti. È notevole, in questo canto, quanto Cristo polarizzi l'attenzione: soltanto egli opera; l'agire di Dio Padre, è totalmente omesso: tale non è mai la prospettiva di Paolo per il quale Dio rimane Colui che agisce tramite Cristo.

Per il nostro argomento, è l'ultima asserzione che ritiene l'interesse: «in virtù del potere che ha di sottomettere a sé tutte le cose».

C'è l'allusione al Salmo 8, 7 che già Paolo aveva citato in *1 Cor* 15, 27; ma nel canto in esame, il potere del Risorto non si riferisce soltanto alle potenze cosmiche, bensì al creato. Cristo possiede quindi potere nei confronti di questo mondo caratterizzato dalla caducità.

Poiché egli ha tale potere, può, di fatto, alla parusia, trasformare la nostra esistenza attuale. Di nuovo, l'interesse del canto si porta sul futuro dell'uomo (del credente), non su quello dell'universo. L'onnipotenza del Risorto si concretizzerà come «trasformazione» della nostra esistenza attuale, ed è per il credente la certezza della sua futura risurrezione.

Ma Cristo eserciterà il suo potere poi anche nei confronti del creato? Il canto non prende in considerazione tale prospettiva. Non è quindi neanche possibile concludere da questo testo che il Risorto opererà in futuro una «trasformazione» dell'universo sul

²¹ Dietro questo canto sta l'immagine della venuta del Figlio dell'uomo (il testo ricorda anche *1 Ts* 1, 10), ma la formulazione è ellenistica e, come sembra, proviene dagli ambienti delle religioni misteriche: il «Salvatore» — la «trasfigurazione» — il diventare «conforme» all'immagine del Salvatore.

Notiamo inoltre la prospettiva individuale: l'attenzione si porta sulla risurrezione del singolo, non sulla salvezza della comunità nel suo insieme. Cf. Jürgen Becker, *Auferstehung der Toten im Urchristentum*, «Stuttgarter Bibel Studien» 82, KBW Verlag, Stuttgart 1976, p. 106.

tipo della «trasformazione» della nostra esistenza terrestre attuale. Possiamo soltanto dire che il canto esprime la ferma convinzione che a Gesù risorto niente è impossibile.

Più conosciuto è l'inno del secondo capitolo (*Fil* 2, 6-11). Questo brano poetico costruito secondo lo schema abbassamento-esaltazione spesso utilizzato nel kerygma, canta la persona del Cristo e la sua posizione preeminente nei confronti del mondo. Paolo ha inserito l'inno nella lettera perché vede nel comportamento di Gesù il modello da seguire: «Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù (v. 5),

- v. 6 il quale, pur essendo nella condizione (*morphē*) di Dio non considerò come una preda da strappare l'essere uguale a Dio
- 7 ma spogliò se stesso,
assumendo la condizione di servo,
divenendo simile agli uomini,
e nel suo aspetto fu riconosciuto come un uomo;
- 8 egli umiliò se stesso
facendosi obbediente fino alla morte
(e alla morte di croce) ²².
- 9 Per questo Dio l'ha super-esaltato
e gli ha dato il Nome
che è al di sopra di ogni altro nome;
- 10 perché nel nome di Gesù
ogni ginocchio si pieghi
nei cieli, sulla terra e sotto terra;
- 11 e ogni lingua proclami
che Gesù Cristo è il Signore
(a gloria di Dio Padre)».

Non mancano le difficoltà d'interpretazione. Come capire l'inizio? L'autore parla della preesistenza di Cristo (v. 6) e poi della sua incarnazione (v. 7)?

Una tale visione suscita problemi: l'incarnazione apparirebbe, volenti nolenti, come una rinuncia alla sua divinità; inoltre non si vede in quale modo l'incarnazione possa essere presentata da Paolo come un modello di comportamento etico.

²² Tra parentesi ciò che forse Paolo ha aggiunto all'inno.

Molto dipende dal senso dato alla parola greca *morphē*, tradotta con «condizione» o «forma d'esistenza». L'autore dell'inno non ha in vista le due nature del Cristo, problema che nascerà più tardi, ma un modo d'esistenza che riguarda la vita storica di Gesù: nella sua esistenza terrestre, Cristo ha assunto il modo d'esistenza limitato, la condizione mortale caratteristica dell'uomo, allorché avrebbe potuto pretendere di vivere sulla terra una condizione divina che non ha niente in comune con la condizione umana normale. Non c'è in questo caso riflessione sulla preesistenza di Cristo, ma l'affermazione della sua uguaglianza con Dio ha la funzione di mettere in rilievo, per contrasto, la condizione di abbassamento vissuta sulla terra.

L'inno, in questa luce, fa ricordare il comportamento falso del primo uomo che ha voluto farsi uguale a Dio (cf. *Gn* 3, 5): Gesù al contrario, benché «uguale a Dio», si è spogliato della gloria che gli spettava.

«Evidentemente questi versetti suppongono la preesistenza di Cristo: Cristo rinuncia alle prerogative della sua condizione divina, della sua uguaglianza con Dio, ciò che si capisce soltanto se egli è "come Dio" da tutta l'eternità; ma la portata del testo non riguarda il passaggio da una condizione di preesistenza ad una condizione storica, ma certo il modo concreto di questa venuta nella storia per opposizione a quel che sarebbe potuto essere se Cristo avesse rivendicato i suoi diritti divini»²³.

Per aver vissuto sino in fondo la condizione umana nell'obbedienza e cioè nel giusto rapporto esistenziale con Dio, quest'Ultimo lo ha esaltato, risuscitandolo.

È interessante vedere come il poeta applica al Cristo esaltato qualificativi propriamente divini: Gesù è super-esaltato (cf. *Dn* 3, 52); Dio gli dà un «Nome» — quello di Signore — che è sopra ogni nome e quindi che appartiene esclusivamente a Dio; Cristo riceve l'acclamazione da tutte le potenze cosmiche che governano il mondo, descritto secondo la vecchia rappresentazione biblica (e greca) dell'universo a tre piani; queste potenze piegano i ginocchi

²³ Bernard Rey, *Crées dans le Christ Jésus*, coll. «Lectio divina» 42, Cerf, Paris 1966, p. 81.

in un gesto di sottomissione e di adorazione riservato fin'ora a Jhavè (cf. Is 45, 23) ²⁴.

L'esaltazione di Gesù è quindi presentata come una vera e propria intronizzazione di sovrano, con tuttavia la concessione di poteri che competono a Dio solo.

L'esaltazione, infine, è un atto che si ripercuote su tutto l'universo: le potenze cosmiche che fin'ora dominavano sul mondo e sull'uomo sono state sottomesse all'unico Signore, Cristo risorto. Ricevere un Nome non è soltanto una onorificenza. Per l'ebreo, questo implica una trasformazione della persona stessa e di conseguenza dei suoi rapporti con gli altri. Ricevendo il Nome sopra ogni nome, Gesù viene trasformato nella sua umanità portata a compimento «in Dio»; ed egli entra in rapporti nuovi con l'universo di cui è proclamato l'unico Signore.

Al di là delle rappresentazioni mitiche del mondo a tre piani governato da potenze cosmiche, rimane l'annuncio, inaudito per il mondo pagano di allora: Gesù è l'unico Sovrano degli uomini e del creato. Tale proclamazione ha avuto i suoi effetti immediati: per coloro che riconoscono la Signoria del Cristo, le relazioni col mondo sono realmente cambiate.

La lettera ai Romani

La lettera ai Romani è scritta da Corinto, alla conclusione del periodo efesino. L'apostolo è in attesa di portare il frutto della colletta a Gerusalemme e poi di recarsi in Spagna, facendo tappa a Roma. Egli giudica aver portato a termine la sua missione nella parte orientale dell'impero romano.

²⁴ In 1 Cor 15, 23 ss, la sottomissione avvenuta alla glorificazione del Cristo si concluderà con la distruzione dei «nemici» soltanto al momento della parusia: ora essi sono ancora attivi sulla terra. Paolo — come sembra — reagisce contro una tendenza entusiastica che troppo facilmente si fermava alla vittoria del Risorto e non prendeva in considerazione la realtà del male e quindi la necessità di lottare contro il peccato che continua a minacciare anche il credente.

In Fil 2, 9, la sottomissione si manifesta come adorazione del Risorto da parte di queste potenze, già fin d'ora totalmente assoggettate a Cristo; non si parla del loro annientamento. Sono giuste e l'una e l'altra visione di fede.

La lettera contiene un testo importante riguardante il destino del mondo creato: *Rm.* 8, 18-23:

- v. 18 «Io ritengo infatti che le sofferenze del momento presente non sono paragonabili alla gloria futura che dovrà essere rivelata in noi.
- 19 La creazione (*ktisis*) stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio;
- 20 essa infatti è stata sottomessa alla caducità — non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa — e nutre la speranza
- 21 di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio.
- 22 Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto;
- 23 essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo» ²⁵.

Il testo non di rado viene sfruttato in modo eccessivo per ogni sorta di deduzione sul futuro dell'universo, e A. Vögtle (*op. cit.* in nota 25) ha messo un freno a queste considerazioni cosmiche abusive.

A Paolo preme rendere conto delle sofferenze attuali che sembrano contraddire lo stato di salvezza (v. 24), di figliolanza divina (v. 26) che il credente già ha ricevuto.

La situazione della creazione, secondo la visione apocalittica

²⁵ Il senso di questo brano riposa in gran parte sulla comprensione della parola greca «*ktisis*». Seguendo la maggioranza degli esegeti ho tradotto con il termine «la creazione» (animata e inanimata); ma si potrebbe anche leggere «*ktisis*» in chiave antropologica: l'umanità (non cristiana). In questo caso il discorso sarebbe chiuso, poiché non esisterebbe nessun riferimento ad una lettura in chiave cosmologica. Questa posizione è sostenuta in Italia, con argomenti seri, da Monsignor Alberto Glioli.

La critica a tale traduzione è fatta da A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Patmos, Düsseldorf 1970, p. 184.

Un altro punto: occorre tener conto del linguaggio apocalittico di questo passo e non porre al testo problemi ai quali pensa quando, per esempio, parla della creazione materiale come se fosse dotata di intelligenza e di volontà, capace di un comportamento etico; fuori posto anche la domanda se il peccato dell'uomo possa avere influito o influire in qualche modo sulle lontane galassie!

del mondo, gli serve per appoggiare il ragionamento: sono le tribolazioni escatologiche che precedono la nascita a vita nuova, e quindi la manifestazione della gloria che compete ai figli di Dio non tarderà.

Paolo, come sempre, s'interessa al destino del credente; lo mostra il v. 19: la creazione attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; la conclusione del ragionamento (v. 22-23) di nuovo si riferisce alla futura risurrezione del credente, e non al destino dell'universo.

Ma c'è la parentesi esplicativa dei vv. 20-21, in particolare l'affermazione: «(la creazione) sarà liberata dalla schiavitù della corruzione», che Vögtle (p. 196), in modo non del tutto convincente, vuole scartare come se non avesse da dire qualche verità sul futuro del creato. In questa proposizione Paolo, anche se utilizza il linguaggio apocalittico, esprime pure la propria convinzione («noi sappiamo» del v. 22) su un futuro per il mondo creato: egli aspetta per il mondo un cambiamento della condizione attuale di caducità. È vero però che lo sguardo che l'apostolo porta sul passato-presente-futuro della creazione è uno sguardo religioso, non scientifico o informativo. L'affermazione di Paolo non dà nessuna luce sull'evolversi fisico della terra o dell'universo, su cosa potrebbe o non potrebbe realmente accadere in un avvenire indeterminato. Ma il mondo, in quanto creazione di Dio, è destinato ad un futuro: Paolo esprime nel testo tale convinzione.

Mi basta questa constatazione; il testo non offre altro punto per l'argomentazione in questione.

Appendice: Eb 12, 26-27

È opportuno a questo punto aggiungere, a mo' di appendice, una spiegazione di *Eb* 12, 26-27, un testo che, anch'esso, non parla direttamente del rapporto del Cristo con il cosmo, ma che, come *Rm* 8, sembra fornire indicazioni per un futuro dell'universo.

In un contesto parenetico, l'autore dell'epistola pone a paragone la rivelazione divina fatta a Mosé sul Sinai (*Eb* 12, 18-21) con la realtà della nuova Alleanza alla quale i credenti hanno

accesso e alla quale non devono sottrarsi con la disobbedienza (vv. 22-29). La rivelazione sul Sinai è accompagnata da immagini che normalmente caratterizzano il giudizio divino — fuoco, tenebre, uragano, suono di tromba —; essa viene quindi descritta come una teofania di giudizio che l'autore, in seguito, e mediante la citazione di Aggeo 2, 6 sfruttata a dovere, vede come preludio, come figura che orienta al giudizio universale alla fine dei tempi (vv. 25-26).

Nella citazione di Aggeo, Dio annuncia lo sconvolgimento finale del cosmo, al momento del giudizio escatologico:

«Ancora una volta io scuoterò non solo la terra, ma anche il cielo» (v. 26b).

A questo punto lo scrittore sente la necessità di aggiungere una spiegazione — il v. 27 — che ci interessa direttamente ma che ha dato luogo ad interpretazioni divergenti.

Ecco la traduzione letterale del v. 27:

«Ora, "ancora una volta" indica la *metathesis* di ciò che è instabile, essendo creato, affinché rimanga ciò che non è instabile».

Che senso dare alla parola *metathesis* che normalmente significa cambiamento, mutazione?

Alcuni esegeti traducono con «rinnovamento» o «trasformazione» e quindi vedono espressa nel versetto la trasfigurazione del mondo materiale, instabile come tutto ciò che è creato, in un mondo nuovo non più soggetto alla caducità.

Altri, per rimanere più vicini al contesto che parla di sconvolgimento, preferiscono rendere il termine greco con «annientamento»: la distruzione dell'attuale universo sarebbe necessaria per far apparire il mondo invisibile, incrollabile.

Ma le due interpretazioni suscitano obiezioni e non corrispondono alla visione escatologica dell'epistola agli Ebrei che non sembra seguire la rappresentazione tradizionale di un mondo prima distrutto e poi rinnovato.

A. Vögtle, di cui sintetizzo l'accurata analisi (*op. cit.*, pp.

76-89), seguendo da vicino il ragionamento dell'autore, arriva ad un'altra conclusione.

La citazione di Aggeo ha permesso allo scrittore sacro di affermare che, nel giudizio escatologico, lo sconvolgimento riguarda non piú la terra soltanto, come alla teofania del Sinai, ma anche il cielo, cioè l'intera creazione.

Ma proprio quest'ultima espressione — «ma anche il cielo» — ha bisogno di una spiegazione. Per l'autore dell'epistola, infatti, il cielo — lo ha ancora suggerito poco prima nei vv. 22-23 — è il luogo dove risiede Dio, dove si trova la Gerusalemme celeste; il cielo è dunque per natura sua stabile, essendo di carattere divino. Occorre di conseguenza far notare che lo sconvolgimento di cui parla Dio in Aggeo riguarda un altro cielo, e cioè le realtà materiali, create, e non le realtà invisibili, divine.

Bisogna allora capire il v. 27 in questa luce: non come un insegnamento sullo svolgimento degli eventi escatologici — annientamento o trasformazione dell'universo — ma come una precisazione di ordine generale al fine di chiarire il possibile equivoco: ciò che sarà sconvolto da Dio, ciò quindi che è suscettibile di cambiamento, è la realtà creata, non quella incrollabile, divina:

«Ora "ancora una volta" indica
il cambiamento di ciò che è instabile, essendo creato,
affinché rimanga ciò che non è instabile».

C'è il contrasto tra la realtà creata, per natura instabile e quindi suscettibile di essere scossa da Dio, e ciò che ab eterno «rimane». Il verbo «rimanere» non significa allora sopravvivere, non indica quello che è rimasto in piedi o che nasce *dopo* il giudizio escatologico; ma ha il senso forte che possiede spesso nella Bibbia: ciò che, in opposizione alla realtà materiale creata, è da sempre e per l'eternità stabile, saldo, perché appartiene al campo del divino.

Da notare ancora che l'autore costruisce quest'ultima proposizione (v. 27b) in modo da introdurre l'annuncio salvifico sul «Regno incrollabile» del v. 28.

Rimane l'immagine dello sconvolgimento cosmico (v. 26):

è un cliché, una metafora che accompagna abitualmente l'affermazione del giudizio divino nel Giorno di Jahvè.

Conclusione alle lettere di Paolo

Rivolgendomi allo studio delle comunità ellenistiche, mi sono fermato fin'ora all'insegnamento delle lettere di Paolo, che per noi costituisce il primo testimone di tale ambiente, non soltanto perché l'apostolo ha fondato chiese nel mondo greco-romano, ma perché egli stesso è un Giudeo della Diaspora, che ha vissuto per anni nella comunità di Antiochia composta da giudei e pagano-cristiani; e non si può escludere che diverso materiale delle sue lettere provenga da tradizioni o dal culto di quella chiesa locale.

Che cosa possiamo concludere?

— Chiaramente Paolo non s'interessa direttamente al destino del mondo materiale (anche se egli aspetta un futuro per il creato), ed egli non presta attenzione alla funzione cosmica del Cristo. I pochi testi che vanno in tale senso sono tradizioni preesistenti che l'apostolo inserisce nelle sue lettere: inni, canti, confessioni di fede; ma anche in questo caso, la prospettiva di Paolo rimane soteriologica.

— È comunque interessante notare che i primi accenni ad una possibile funzione cosmica del Risorto nascono molto presto nella comunità radunata che canta la preminenza del Cristo e proclama la sua fede nella supremazia di Gesù risorto.

— Non manca invece la riflessione sull'ampiezza cosmica che prende la risurrezione di Gesù. Risuscitando il Cristo, introducendolo come Signore, Dio porta a termine la sua opera di salvezza in favore dell'umanità, opera che non può dirsi compiuta senza che il Cristo domini anche sulle potenze cosmiche che erano pensate governare il mondo e opprimere l'uomo.

La sovranità cosmica del Cristo viene allora proclamata non nel senso che Gesù risorto agisca sul mondo materiale per trasformarlo, distruggerlo o rinnovarlo, ma nel senso che egli estende la sua signoria su tutto ciò che popola l'universo e asservisce l'uomo. La proclamazione della superiorità del Cristo

sulle potenze cosmiche è una costante del Nuovo Testamento e fa parte del contenuto del kerygma: vedi *Rm* 8, 34.38; *Ef* 1, 20-22; *1 Pt* 3, 22...

— È vero, nel brano di *Rm* 8, 18-23, l'apostolo parla esplicitamente di un futuro mondo liberato dalla schiavitù della corruzione. Egli ha posto in una visione di fede cristiana un dato tradizionale dell'apocalittica giudaica; e l'affermazione che riguarda il futuro del mondo non è ancora messa direttamente in relazione con una funzione del Cristo. Se Paolo non ha fatto questo legame probabilmente è perché una tale problematica gli era estranea. Egli è convinto che anche il mondo ha un futuro («noi sappiamo»: v. 22): questa convinzione — di tipo apocalittico — non viene confermata e rafforzata dalla sua fede nel Cristo risorto che ha potere anche sulla morte?

— Certamente le premesse per riconoscere la funzione del Cristo nei confronti dell'universo già si affacciano: egli è il Signore e come tale ha poteri uguali a quelli di Dio, compresi essenzialmente come potere di giudicare, di dare la vita, di annientare la morte. L'esame dei testi ha messo in luce l'evidente tendenza a concentrare sempre più esplicitamente su Gesù risorto prerogative e funzioni che fin'ora appartenevano esclusivamente a Jahvè. La potenza del Cristo non ha limiti. In questa prospettiva, la dossologia di *Rm* 9, 5 sintetizza bene la fede di Paolo e della Chiesa primitiva: da Israele proviene Cristo secondo la carne, «egli è sopra ogni cosa, Dio benedetto nei secoli. Amen»²⁶.

GÉRARD ROSSE

²⁶ È uno dei rarissimi testi del Nuovo Testamento in cui Cristo riceve esplicitamente il nome di «Dio» (vedi anche *Gv* 1, 1; 20, 28; *Eb* 1, 9). Inutile dire che questa dossologia, davvero singolare per Paolo, è molto discussa. Si cercò, ponendo un punto dopo il v. 5a, di ritrovare una dossologia riferita, come di consueto, al Padre: «Colui che è Dio sopra ogni cosa sia benedetto nei secoli». Ma grammaticalmente, «Dio» è riferito a Cristo.