

## LA FUNZIONE COSMICA DEL CRISTO SECONDO IL NUOVO TESTAMENTO

### II.

Mi rivolgo adesso ad un ulteriore gruppo di scritti che risalgono ad un periodo posteriore a quello delle lettere finora esaminate; si tratta delle lettere ai Colossei, agli Efesini, e dell'epistola agli Ebrei.

#### *La lettera ai Colossei*

La lettera ai Colossei è di Paolo, o di un suo discepolo?

Molti esegeti esitano oggi, per motivi di stile e di schemi di pensiero, ad attribuirla direttamente all'apostolo, e così quella agli Efesini che chiaramente è posteriore alla prima e dipende da essa. Comunque sia, le lettere in questione rispecchiano uno stadio ulteriore della tradizione rispetto alle lettere paoline del periodo efesino. Conviene di conseguenza spiegare queste lettere a partire dai dati interni e non interpretarle a partire dalle lettere anteriori.

Nella lettera ai Colossei, la nostra attenzione si concentra in pratica sull'inno che si legge all'inizio: *Col 1, 15-20*. È senz'altro il testo più importante del Nuovo Testamento sull'argomento in questione. Inutile dire che la sua spiegazione è difficile e le soluzioni sono diverse<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Per l'analisi, seguo l'esegesi di A. Feuillet, *Le Christ, Sagesse de Dieu*, Gabalda, Paris 1966, pp. 163 ss.; A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Patmos, Düsseldorf 1970, pp. 208 ss.; B. Rey, *Crées dans le Christ Jésus*, coll. «Lectio divina», 42, Cerf, Paris 1966, pp. 203 ss.; e

Un certo consenso però è stato raggiunto sui punti seguenti:

- si tratta di un inno di origine cristiana, di provenienza giudeo-ellenistica;
- l'inno non è di Paolo;
- l'inno originale fu ritoccato nel suo inserimento nella lettera ai Colossei.

Esisteva nel mondo ellenistico di allora un senso diffuso di insicurezza, di inquietudine, il sentimento di vivere in un mondo instabile, risultato del fragile equilibrio fra gli elementi che lo compongono, e quindi sotto la costante minaccia di catastrofi naturali che potevano distruggerlo. Si cerca salvezza in varie «filosofie».

Così hanno fatto gruppi di cristiani a Colossi (*Col 2, 5.8*). Per sfuggire a questa lotta della natura, essi si sono messi a venerare — con osservanze rituali e pratiche ascetiche (*Col 2, 18.20-23*) — le potenze cosmiche che governano gli elementi della natura. Chi era Cristo per loro? Era numerato fra le potenze cosmiche da venerare? O era colui che, perché ha già raggiunto il mondo celeste della salvezza definitiva, poteva garantire a coloro che sono ancora su questa terra di raggiungere anche essi il mondo trascendente dell'aldilà, se uniti a lui?

Per questo è stato inserito nella lettera un inno, cantato forse dagli stessi Colossei, che celebrava la preminenza di Cristo e nell'ordine della creazione e nell'ordine della redenzione: Egli che domina le potenze cosmiche, è la soluzione definitiva alle paure dell'uomo e il futuro per *questa* terra.

L'inno si divide in due strofe, la prima (vv. 15-18a) riguardante la posizione di Cristo nei confronti della creazione, la seconda (vv. 18b-20) nei confronti della riconciliazione universale <sup>2</sup>.

v. 15 «*Egli che è immagine* del Dio invisibile  
*Primogenito* di ogni creatura

soprattutto, il commento di E. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, Coll. EKK, Benziger/Neukirchener, Zürich 1976.

<sup>2</sup> In corsivo, le parole parallele da una strofa all'altra. Tra parentesi, le probabili addizioni all'inno originale fatte dall'autore della lettera.

- 16 *poiché in lui* tutto è stato creato  
nei cieli e sulla terra, le cose visibili  
e invisibili,  
(Troni, Dominazioni, Principati e Potestà).  
Tutto è stato creato per mezzo di lui  
e in vista di lui.
- 17 Egli è prima di tutto  
e tutto trova coesione in lui
- 18a ed egli è il capo del corpo (cioè della Chiesa).
- 18b *Egli che è il principio*  
*Primogenito* di tra i morti (per ottenere il primato su  
tutte le cose)
- 19 *poiché in lui* piacque a Dio di fare abitare  
ogni pienezza
- 20 e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte  
le cose  
rappacificando (con il sangue della sua croce)  
sia le cose sulla terra sia quelle nei cieli».

Salta agli occhi l'uso quasi eccessivo delle preposizioni, fenomeno caratteristico del linguaggio religioso dello stoicismo volgare, per significare le varie relazioni della Divinità con l'universo; l'abbiamo già notato a proposito di *1 Cor 8, 6*. Anche il tema della coesione dell'universo (nel v. 17b) appartiene allo stoicismo.

Confluiscono dunque in quest'inno rappresentazioni ellenistiche e giudaiche.

Ma per la comprensione del testo occorre rivolgersi soprattutto al pensiero cristiano sviluppatosi nel contesto del giudaismo, e in particolare alle speculazioni giudaiche sulla Sapienza; su questo punto l'accordo fra gli esegeti diventa sempre più unanime. Molto presto, nella Tradizione, Cristo è stato identificato con la Sapienza. Generata prima del tempo e delle cose, la Sapienza è l'immagine della bontà di Jahvè, e la primizia delle sue opere (cf. *Prov 8, 22-30*; *Sap 7, 26*; *Sir 1, 4.9*).

È quindi nell'ambiente delle speculazioni sulla Sapienza veterotestamentaria che occorre cercare il senso di espressioni come «immagine di Dio», «Primogenito», «Principio», e la funzione di mediazione nella creazione.

a) *v. 15: Cristo è immagine del Dio invisibile e primogenito di ogni creatura.* Come «immagine», Cristo ha la funzione di rivelare Dio nella sua attività creatrice. Guardando a Cristo, l'uomo può capire l'universo come opera di Dio e riconoscere il modo d'agire di Dio Creatore<sup>3</sup>.

Quando l'inno chiama Cristo il «primogenito» di ogni creatura, vuole dire che egli è una creatura, la prima fra le altre? In realtà, la qualità di primogenito sottolinea essenzialmente una posizione di preminenza. Il nome veniva dato, nell'uso comune, anche quando non seguivano altri figli, per mettere in luce diritti particolari che spettano al primo nato.

Come primogenito, Cristo occupa una posizione non soltanto di anteriorità, ma di superiorità — come rapporto permanente — rispetto al creato; egli non è creatura, ma Signore della creazione.

b) *v. 16: «In lui tutto è stato creato, per mezzo di lui e in vista di lui».* Quale senso dare alla proposizione: «In lui tutto è stato creato»? Cristo viene presentato come la causa esemplare dell'universo, cioè l'inno parla di Cristo come Sapienza alla quale Dio guarda come in uno specchio per organizzare l'universo (secondo *Prov 8, 23-27*)? Si fa sentire l'influenza stoica della visione di un mondo penetrato dalla Divinità? Cristo sarebbe il luogo nel quale dimora il cosmo? Il centro d'unità e di coesione dell'universo? Lascio le domande aperte.

Rimane comunque probabile che l'espressione sia interpretata dalle parole che seguono: tutto è stato creato «per mezzo di lui e in vista di lui». Egli è il mediatore e, per la prima volta nel Nuovo Testamento, viene affermato che l'universo trova in lui il suo fine, funzione che non è mai stata attribuita alla

<sup>3</sup> Il termine «immagine» non sembra, nell'inno, contenere il significato di «modello», secondo la critica di A. Vögtle (*op. cit.*, p. 21) rivolta a A. Feuillet. Scrivendo: immagine del Dio «invisibile», la parola «immagine» assume una funzione di rivelazione. L'espressione non vuole allora presentare Cristo come il modello preesistente che sarebbe servito a Dio per creare il mondo. Non si può dedurre dal testo che l'universo porta l'impronta di Cristo (v. 17). Come la Sapienza, Cristo preesistente è tutto dalla parte di Dio che egli rivela.

Sapienza. In ogni modo, dunque, il versetto dell'inno originale canta la supremazia di Cristo sul mondo creato: ne è l'origine, il mediatore e il fine.

L'autore della lettera, poi, tiene a mettere in rilievo per i suoi lettori che una tale supremazia implica la dominazione sulle potenze cosmiche: Troni, Dominazioni, Principati e Potestà; *tutto* in verità gli è sottomesso.

c) Il v. 17: «*Egli è prima di tutto*» lo sottolinea ancora; è una anteriorità non soltanto di tempo, ma anche di preminenza. Come tale, Cristo è il primogenito d'unità, di coesione che mantiene il mondo e impedisce che ritorni nel caos (cf. v. 17b). Egli lo può perché la sua posizione è «*sopra*» l'universo, essendo egli la Testa del corpo che è il cosmo (v. 18a)<sup>4</sup>.

Cristo è la risposta cristiana alla ricerca del principio che governa il mondo e lo mantiene nell'unità, secondo la problematica del tempo; e questo significa, per l'ellenista, la risposta al problema della salvezza (cf. A. Vögtle, *op. cit.*, p. 221).

d) Così termina la prima strofa consacrata a celebrare la preminenza di Cristo sull'universo.

Ma egli è anche primo nell'agire salvifico di Dio, come canta la 2<sup>a</sup> strofa. Risuscitato dai Dio, egli è «*l'inizio*» di una umanità nuova. C'è quindi continuità tra l'attività creatrice e la salvezza dell'uomo. Colui che ha aperto la via alla risurrezione è la stessa persona che si trova all'origine del mondo. Tutto questo mostra che, nonostante le insicurezze e angosce degli uomini, il creato è sotto un disegno di benevolenza, e l'umanità non finisce irrimediabilmente in preda alle forze minacciose degli elementi della natura.

<sup>4</sup> L'idea che l'universo è un corpo divino è presente nell'Ellenismo, ma si trova già in Platone (vedi E. Schweizer, *op. cit.*, p. 53). La fine del v. 18a: «cioè della Chiesa», appare come una addizione interpretativa fatta dall'autore della lettera; l'aggiunta disturba infatti la strofa dell'inno originale che parla della funzione di Cristo nella salvezza del mondo soltanto nella 2<sup>a</sup> strofa, a partire dal v. 18b.

La visione dell'INNO si estende poi alla dimensione cosmica della salvezza nel v. 20 che merita un esame particolare.

e) v. 20: *L'universo è riconciliato per mezzo di Cristo e in vista di lui.* Il verbo composto utilizzato nel greco per «riconciliare» è unico nella letteratura greca e si ritrova soltanto in *Col 1, 22* e *Ef 2, 16* che dipendono dall'INNO.

Anche il verbo «rappacificare» non si legge altrove nel Nuovo Testamento (esiste solo il nome corrispondente in *Mt 5, 9*).

Il tema della riconciliazione non è certo assente negli scritti neotestamentari. Paolo ne parla a proposito del Vangelo e della sua vocazione di apostolo (*Rm 5, 10-11; 11, 15*; *2 Cor 5, 18-20*): ma si tratta sempre della riconciliazione con Dio e fra gli uomini, non di una riconciliazione dell'universo materiale o delle potenze cosmiche. Quando Paolo — e così avviene nella lettera ai Colossei — mette in luce la Signoria cosmica di Cristo, parla di sottomissione delle potenze angeliche a Gesù risorto, o dell'anientamento della loro dominazione sui credenti (*1 Cor 15, 24 s.*, *Fil 2, 20 s.*, *Col 2, 10.15*).

È normale che si cerchi l'origine di questa visione delle cose nel contesto della Bibbia e del Giudaismo: prospettiva di un mondo in origine armonioso e sottomesso, ma diventato ostile all'uomo caduto nel peccato.

La «riconciliazione» viene allora considerata come un ripristinamento del paradiso terrestre. Così A. Feuillet pensa che in *Col 1, 20* il verbo riconciliare esprima «la restaurazione di uno stato di pace e di armonia universale che era primitivamente quello dell'universo» (*op. cit.*, p. 241).

Ma dove trovare l'idea di una tale restaurazione dell'ordine originale nell'escatologia cristiana del Nuovo Testamento?

A. Sacchi<sup>5</sup> pensa a testi biblici come *Is 11, 1-9* e *Is 65, 17-25*, nei quali si incontra il tema della pace come rapporto di amicizia tra gli uomini con la natura, gli animali; tema poi

<sup>5</sup> *La riconciliazione universale (Col. 1, 20)*, in *La Cristologia in San Paolo, Atti della XXIII Settimana Biblica*, Paideia, Brescia 1976, pp. 221 ss.

ripreso dall'apocalittica giudaica nell'attesa della «nuova creazione». Gli interrogativi però in parte rimangono. È nell'atto stesso che l'affermazione di una riconciliazione e rappacificazione fa difficoltà. La riconciliazione, infatti, implica un disordine antecedente; ma l'atto non parla affatto di una inimicizia iniziale nell'universo che abbia bisogno di una rappacificazione.

Anzi, una tale caduta è mai possibile per un universo che, secondo le asserzioni dell'atto stesso, sta in Cristo fin dalla creazione, è retto da lui e mantenuto nella coesione sotto la sua Signoria? I verbi, inoltre, sono all'aoristo, parlano quindi di una riconciliazione *già avvenuta*, e precisamente nella risurrezione del Primogenito di tra i morti: ma in quale senso?

Diversi esegeti<sup>6</sup> ne vedono il «Sitz in Leben» (la provenienza) nella festa ebraica del Capodanno. Ce ne dà notizia Filone, filosofo ebreo d'Alessandria che visse nella prima metà del I secolo dopo Cristo. Egli afferma che la festa del Capodanno ha lo scopo di «rendere grazie a Dio, *artefice di pace*<sup>7</sup> e custode della pace che, dopo aver distrutto le divisioni che oppongono sia le città, sia *le parti dell'universo*, ha operato la prosperità, la fertilità e l'abbondanza di tutti i beni»<sup>8</sup>.

Si noti nel tema della lotta fra le «parti dell'universo», e cioè gli elementi del mondo (fuoco, acqua, aria, terra), l'influenza delle rappresentazioni ellenistiche anche nel culto giudaico. Gli elementi che riempiono l'universo, mossi da angeli, cioè da potenze cosmiche, erano in lotta fra di loro nella natura. Occorre rinnovare di continuo il ripristinamento dell'ordine cosmico nel culto che attualizza tale armonia, lodando la fedeltà di Jahvè che mantiene insieme l'universo e fa la pace tra gli elementi.

<sup>6</sup> E. Lohmeyer, St. Lyonnet e ultimamente E. Schweizer, *Wersöhnung des Alls*, in *Jesus Christus in Historie und Theologie. Festschrift für H. Conzelmann*, a cura di G. Strecker, J.C.B. Mohr, Tübingen 1975, pp. 487 ss. Sintetizzo in parte quest'articolo.

<sup>7</sup> La parola greca «artefice di pace» è un *hapax* in Filone come lo è il verbo corrispondente in *Col 1, 20* nel Nuovo Testamento.

<sup>8</sup> *De Specialibus Legibus*, 192. Testo citato da A. Sacchi, in *La Cristologia in San Paolo*, cit., p. 233.

In certi testi di Filone, questa stabilità del mondo è garantita da un Mediatore, il Logos.

L'Inno di *Col 1*, 15-20 sarebbe la risposta cristiana a questo culto. Cristo, Mediatore dell'universo, Capo del cosmo, è la garanzia che l'universo è riconciliato e che la lotta fra gli elementi giunge a termine. Questa realtà non ha bisogno di essere continuamente attualizzata nel culto, perché è avvenuta una volta per sempre nella risurrezione di Cristo.

Che cosa dire di quest'inno? Un punto è chiaro: esso non vuole offrire nessuna conoscenza «scientifica» sull'origine del mondo, né presentare una teoria cosmologica sul futuro di esso. A ragione A. Feuillet fa sua un'espressione del p. Lebreton: «Non chiede da dove viene il mondo, ma cos'è il Cristo» (*op. cit.*, p. 164).

Viene proclamata la preminenza di Cristo sull'universo, una priorità sovrana nel tempo e nello spazio in tutte le grandi tappe dell'agire di Dio: Cristo esprime la relazione di Dio con il mondo. È infatti il cosmo che gode dei favori di queste relazioni. Almeno sei volte in questi versetti torna il termine *ta panta* per designare la totalità del cosmo. In fin dei conti è il destino del mondo che il poeta dell'inno ha in vista, il destino dell'universo avvolto da ogni parte dalla sovranità del Cristo risorto, ma un destino del mondo che interessa perché si cerca quello dell'uomo.

L'ellenismo dell'epoca era pervaso da un senso di pessimismo nei riguardi del mondo, pessimismo nutrito dalla visione cosmologica di certe correnti filosofiche e religiose. L'uomo si sente solo in un mondo ostile. Si chiede: l'universo ha un avvenire che, in qualche maniera, non sia legato alle catastrofi naturali o ai capricci degli uomini?

L'inno, a modo suo, vuole essere una risposta, una risposta di *fede* alle inquietudini dell'uomo che si vede impotente sotto la costante minaccia di elementi in lotta, in un mondo in equilibrio instabile, nel quale egli non comprende più il proprio posto.

L'inno non dà una risposta «scientifica». Non dice quale sia il futuro della terra o del sole, ma celebra la posizione del

Cristo in rapporto a questo mondo che può fare paura e del quale non si sa dove vada.

Cristo è precisamente *il senso* dell'universo, e quindi lo trae fuori dall'assurdo. Il mondo diventa realmente comprensibile soltanto per colui che, nella fede, cerca di «decifrarlo» nel volto del Signore. Mediatore della creazione, Cristo, come immagine del Padre, è la manifestazione dell'agire di Dio, un agire che fin dalle origini porta i tratti di Gesù, e dunque rivela che da sempre l'universo esiste tramite e nell'*amore grazioso* di Dio.

È lo stesso Cristo, Testa del cosmo, posto al di sopra di esso, che è il fine verso il quale esso è orientato; e quindi il Cristo manifesta la fedeltà dell'amore divino. Egli è la garanzia che anche il futuro dell'universo — qualsiasi cosa avvenga — continua ad essere posto sotto la volontà amante del Padre che già ha realizzato l'atto del compimento definitivo risuscitando Gesù.

«In una visione grandiosa e includendo tutto, l'inno loda il sì di Dio nei confronti di questo mondo terrestre e gli promette la sua fedeltà»<sup>9</sup>.

In conclusione, l'inno non predice una qualche catastrofe cosmica, non vuole neanche nutrire l'illusione di un futuro terrestre bello, senza problemi, ma canta la certezza che, qualsiasi cosa avvenga, il vero futuro dell'universo è nelle mani dell'insondabile amore di Dio che, risuscitando Cristo, ha mostrato la ferma volontà di non abbandonare mai questo mondo. In Cristo, che è il futuro del mondo, l'amore di Dio, in ogni modo, avrà l'ultima parola.

Certamente, la lettura dell'inno dà l'impressione di una visione ottimistica dell'universo, l'impressione che tutto è per il meglio nel migliore dei mondi. Ma occorre non dimenticare che si tratta di un inno e cioè di un canto di lode che la comunità radunata rivolge direttamente a Cristo presente in mezzo ad essa, e che quindi la pone in adorazione gioiosa e riconoscente. L'inno mette quindi in luce i tratti che aiutano a suscitare nei credenti il sentimento di gratitudine e di gioia nei riguardi di Gesù

<sup>9</sup> E. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, cit., p. 218.

risorto. Per natura sua, l'inno non vuole essere una esposizione della fede cristiana: esso è espressione di persone che, questa fede, già la conoscono.

L'inno è inserito nella lettera ai Colossei per dare un insegnamento ai destinatari della lettera; viene utilizzata una preghiera di lode come un avvertimento e un insegnamento all'indirizzo dei Colossei. Per fare questo, necessariamente l'inno primitivo doveva essere re-interpretato. Occorreva precisare che cosa significa concretamente per i credenti di Colosso ritornati a inutili pratiche ascetiche e al culto degli angeli (2, 18) cioè delle potenze cosmiche, la sovranità cosmica di Cristo.

L'elenco di alcune categorie di angeli o potenze cosmiche<sup>10</sup> nel v. 16 mostra bene che uno dei problemi da risolvere concerne il «culto degli angeli» (2, 18), e la lettera deve ricordare ai Colossei la posizione di sovranità di Cristo rispetto a qualsiasi potenza cosmica.

La precisazione che soltanto la Chiesa — una Chiesa ormai conscia della sua dimensione mondiale e della sua funzione salvifica nell'Ecumene — è il corpo di cui Cristo è la Testa, anche se Cristo è sopra ogni potenza cosmica (v. 18a); la redenzione ricentrata sulla croce (v. 20b) e non soltanto sulla risurrezione; il commento dei vv. 21-23 nel quale la lettera riprende il verbo «riconciliare» dell'inno (v. 20), ma per applicarlo alla remissione dei peccati mediante la morte del Figlio, e non alla riconciliazione cosmica; tutto questo mostra chiaramente che l'interesse della lettera non è più principalmente centrato sulla redenzione cosmica ma sull'opera salvifica compiuta da Cristo sulla croce in favore dei Colossei. L'attenzione si porta sulla vita concreta dei destinatari della lettera, e quindi c'è uno spostamento di prospettiva: da una soteriologia cosmologica ad una soteriologia ecclesiale.

<sup>10</sup> Il carattere di addizione dell'elenco all'inno è suggerito dalla elencazione stessa, superflua nell'inno poiché in precedenza esso ha già nominato per due volte la globalità degli esseri «nei cieli e sulla terra» - «visibili e invisibili»; inoltre, nell'elencazione sono lasciati da parte gli esseri «visibili», e nominati soltanto alcuni esseri «invisibili», quelli appunto che interessano l'autore della lettera.

I Colossei devono tener presente che la remissione dei peccati ottenuta li pone già con Cristo in Cielo: essi sono già risorti (2, 12) e quindi sottratti agli elementi del mondo (2, 20), e non hanno bisogno di pratiche inutili o di venerare le potenze cosmiche, per giungere dov'è Cristo. Ma questa nuova condizione del cristiano non significa fuga dal mondo; essa deve tradursi nella vita concreta (3, 1), nella sottomissione effettiva alla sovranità di Cristo che esercita la sua Signoria universale là dove la Chiesa è viva.

### *La lettera agli Efesini*

Le rassomiglianze con la lettera ai Colossei sono tali che si può legittimamente pensare ad una dipendenza diretta. Il testo che ci interessa si legge nell'eulogia (*Ef* 1, 3-14): è un canto di lode nel quale la comunità riconoscente racconta a se stessa le opere di Dio in favore di essa e in favore del mondo. Quest'eulogia sembra composta come solenne introduzione alla lettera, anche se possono essere state utilizzate per la sua composizione formule liturgiche preesistenti. A un certo punto, si parla del disegno di salvezza che Dio ha fatto conoscere ai credenti:

«riunificare (*anakephalaion*) l'universo (*ta panta*) in Cristo, le cose che sono nei cieli e quelle che sono sulla terra» (*Ef* 1, 10).

Il verbo greco utilizzato, curiosamente proviene dalla retorica: un oratore «ricapitola» il discorso, cioè riprende i punti importanti. Da lì, poi, il senso si è diversificato: riassumere, compendiare, ripetere, sensi che poco convengono per *Ef* 1, 10. È possibile che questo verbo sia stato suggerito dall'inno ai Colossei (*Col* 1, 15-20) ove si legge che Cristo è la Testa (*kephalē*) del corpo, e che di conseguenza occorra capire il versetto in questa prospettiva, tanto più che per Efesini la posizione sovrana di Cristo sopra il cosmo è quella di Testa (cf. *Ef* 1, 20-23) — anche se, come nella lettera ai Colossei, soltanto la Chiesa ha il rapporto privilegiato di essere il Corpo di Cristo.

L'affermazione di *Ef* 1, 10 è allora: il cosmo viene riunificato

sotto la sovranità di Cristo che ne è la Testa<sup>11</sup>. Il pensiero si situa così nel prolungamento dell'INNO ai Colossei: anche qui si presuppone una caduta, un disordine dell'universo che però non viene menzionato; e Cristo è presentato come il mediatore della riunificazione del cosmo (l'INNO di *Col 1, 20* parlava di riconciliazione).

Che cos'è il cosmo (*ta panta*) che è riunificato, viene precisato subito dopo: tutto ciò che è nei cieli e sulla terra (espressione simile a *Col 1, 20*). È il riconoscimento da parte delle potenze cosmiche e degli uomini dell'universale sovranità di Cristo risorto. Il contenuto di *Ef 1, 10* si avvicina a *Fil 2, 9-11*.

Neanche in questa eulogia, dunque, si parla del destino dell'universo materiale, ma, con pienezza di gratitudine, è cantato l'agire di Dio, e l'ammissione per la dimensione cosmica del suo disegno di salvezza e quindi per la posizione di assoluta preminenza cosmica di Cristo (cf. *Ef 1, 20 ss.*).

Ma l'eulogia della lettera agli Efesini è l'introduzione ad uno scritto ben più lungo. Se la lettera inizia a parlare del disegno di salvezza di Dio e della preminenza di Cristo sull'universo, è per dire qualche cosa ai destinatari. Sulle orme di *Col*, l'interesse si porta sulla testimonianza della Chiesa, di cui ogni credente è responsabile. Ora Cristo, Signore dell'universo, è anche la Testa del Corpo che è la Chiesa. Questo fatto deve essere di incentivo alla responsabilità di ciascuno nei confronti del mondo. La Chiesa ha ricevuto da Dio il Cristo, Testa del cosmo, non per custodirlo gelosamente nel suo seno, ma per darlo: essa diventa responsabile nei riguardi del cosmo.

Diventata il luogo dove è presente il Signore dell'universo, è dunque nella Chiesa che Cristo vuole essere il Signore del mondo. «Perché Cristo è dato alla Chiesa come Testa sopra il cosmo, questo cosmo è indirizzato alla Chiesa. Perché la Chiesa è il Corpo di Colui che è la Testa sopra il cosmo e riempie il

<sup>11</sup> Così J. Gnilka, *Der Epheserbrief. Herdertheologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Herder, Freiburg 1971, *in loco*. Seguo questo autore per il commento. Anche Regina Pacis Meyer, *Kirche und Mission im Epheserbrief*, Stuttgarter Bibel Studien, 86, Stuttgart 1977.

cosmo, la Chiesa è indirizzata come Pleroma di Cristo al cosmo» (R.P. Meyer, *op. cit.*, p. 25).

È quindi tramite la Chiesa che Dio vuole riunificare l'universo in Cristo (cf. *Ef* 1, 10). Quello che — in *Ef* 1, 10.23; 4, 10.15 — è espresso in termini cosmici viene poi praticamente tradotto in termini di missione e di servizio universale nei confronti degli uomini (cf. *Ef* 2, 11-22; 3, 1-9).

È però interessante notare come la coscienza di essere, come Chiesa — Corpo di Cristo —, il luogo della sovranità cosmica del Risorto, spinge questa Chiesa a prendere atto della sua missione illimitata, cosmica: essa si sente responsabile nei riguardi del mondo. In essa, è presente fra gli uomini il Signore dell'universo, Colui dunque che sottometterà tutto il cosmo alla Sovranità creatrice di Dio.

### *L'epistola agli Ebrei*<sup>12</sup>

L'epistola agli Ebrei non è una lettera vera e propria, ma piuttosto una omelia, una sorta di poema, che si conclude con un biglietto di accompagnamento (*Eb* 13, 22-25).

Incomincia con una introduzione solenne, quasi innica, di cui alcuni elementi provengono probabilmente dalla liturgia comunitaria, ma composta dall'autore stesso in un greco di qualità. Già quest'esordio risente del problema che l'autore affronta all'inizio: il culto degli angeli, problema prima affrontato da Paolo nella lettera ai Galati, e poi nella lettera ai Colossei. Gli angeli erano venerati come potenze cosmiche e intermediari necessari per giungere a Dio. Occorre quindi chiarire la posizione di Cristo rispetto a questi angeli.

L'esordio presenta Dio che, ultimamente,

1, 2 «parla a noi nel Figlio,  
che ha costituito erede di tutte le cose,  
e per mezzo del quale ha fatto anche i secoli.

<sup>12</sup> Seguo principalmente il commento di A. Vanhoye, *Situation du Christ*, coll. «Lectio divina», 58, Cerf, Paris 1969.

- 3a Il quale, essendo irradiazione della sua gloria  
e impronta della sua sostanza,  
e portando tutte le cose con la parola della sua potenza,
- 3b dopo aver compiuto la purificazione dei peccati,  
si è assiso alla destra della Maestà nelle altezze,
- 4 ed è diventato tanto superiore agli angeli  
quanto più eccellente del loro è il nome che ha ereditato».

L'autore presenta Cristo con un nome, Figlio, che lo distingue subito dai profeti che hanno parlato prima di lui e suggerisce che egli è con Dio in un rapporto del tutto speciale.

Mediatore della creazione («i secoli») — dell'universo visto nella sua estensione nel tempo — egli è, per definizione, l'erede, colui per il quale l'universo è stato creato. Nell'esaltazione, il Figlio è entrato in possesso dell'eredità. Il mondo ha dunque trovato nel Risorto il suo fine. Nel v. 3, l'identità di questo Figlio viene definita meglio, nella prospettiva della sua unità con Dio. L'autore sceglie nella tradizione sapienziale<sup>13</sup> le formulazioni più forti per esprimere il rapporto tra il Figlio e il Padre. Egli è «irradiazione della sua gloria», «impronta della sua sostanza» — cioè di Dio nel suo essere più intimo.

Abbiamo qui una riflessione, la più profonda finora trovata, su quella che più tardi si chiamerà l'identità di natura delle Persone divine: il Figlio riceve da Dio il suo essere che è in tutto quello di Dio stesso. Pur essendo distinto, il Figlio è unito al Padre in modo così intimo come la luce alla sorgente, l'impronta al marchio che la produce.

Con una formulazione che non manca di ricordare il Prologo

<sup>13</sup> In particolare, *Sap* 7, 25-26 ove la Sapienza è presentata come «una emanazione della potenza di Dio, un effluvio genuino della gloria dell'Onnipotente... una irradiazione della luce perenne, uno specchio senza macchia dell'attività di Dio e un'immagine della sua bontà».

Fra i diversi nomi, l'autore della lettera agli Ebrei sceglie *irradiazione* che gli sembra il più adatto, lo rafforza completandolo «della sua gloria» (più propriamente caratteristico di Dio); e aggiunge un'espressione, «impronta della sua sostanza» più adeguato degli altri qualificativi del testo sapienziale, a marcare l'unità di natura del Figlio e del Padre.

giovanneo (anche se *Eb* scrive «rhēma» e non «logos»), viene ancora affermato che il Figlio sostiene l'universo con la parola della sua potenza (semitismo per «parola potente»).

Dopo queste considerazioni, l'esordio torna sull'opera salvifica di Cristo: la purificazione dei peccati, l'esaltazione come intronizzazione e partecipazione al potere di Dio, la recezione di un «nome» che esprime la posizione di preminenza ricevuta, e questo implica rapporto nuovo con il creato.

Ma ciò che Cristo è diventato con l'esaltazione (v. 4), egli lo è da sempre, essendo irradiazione della gloria divina (v. 3a).

In questi termini, che suppongono una riflessione particolare sul rapporto tra il Cristo preesistente ed il Padre, l'autore dell'omelia definisce la posizione di Cristo sia nei confronti di Dio sia nei confronti del cosmo. Il Figlio ha un rapporto di vicinanza con Dio del tutto unico, in niente paragonabile alla posizione subordinata degli angeli. La sua funzione nei riguardi dell'universo si pone di conseguenza su di un altro piano, divino, rispetto a quello delle potenze cosmiche.

Uno sguardo sintetico sull'esordio permette di situarlo meglio. L'insieme è solidamente fondato sulla tradizione cristiana; l'autore non specula, ma riflette su dati della fede. C'è — nel v. 3b — l'eco del *Sal* 110, 1 con il caratteristico complemento cristiano «nei Cieli» (che proviene forse dalla combinazione con *Dn* 7, 13) espresso elegantemente con «nelle altezze», per indicare la recezione di poteri che sono quelli di Dio. L'autore attinge alla tradizione sapienziale, in voga nel Giudaismo della Diaspora, e ben presto ripresa dalla Chiesa e cristianizzata: la funzione di mediazione nella creazione — il chiamarlo «irradiazione della sua gloria» —, l'essere il sostegno dell'universo. Ma egli non si accontenta di prendere semplicemente quanto il Giudaismo diceva della Sapienza per applicarlo al Figlio: Cristo è più di ciò che le speculazioni giudaiche hanno potuto affermare della Sapienza divina.

I vv. 3b-4 ricordano l'inno di *Fil* 2, 6-11: c'è traccia dello schema abbassamento-esaltazione, la recezione di un «Nome». Ma si tratta di schemi di pensiero cristiani, piuttosto che di dipendenza diretta.

Infine, il contenuto fa pensare all'INNO ai Colossei (*Col 1, 15-20*):

- Cristo come mediatore e fine dell'universo;
- Cristo come «immagine del Dio invisibile» in Colossei, «irradiazione della sua gloria» in Ebrei. La prospettiva, però, è diversa: mentre in *Col 1, 15* Cristo è presentato come il rivelatore di Dio nel suo agire creatore, in *Eb 1, 3-4*, l'autore vuole sottolineare il più possibile l'unità tra il Figlio e il Padre.

— L'affermazione che il Figlio «porta tutte le cose con la parola della sua potenza» (*Eb 1, 3a*), equivale, nella sua formulazione biblica, a *Col 1, 17*: «tutto trova coesione in lui», espressa con termini presi dallo stoicismo.

Credo di poter dire che l'INNO di *Col 1, 15-20* e l'esordio di *Eb 1, 2-4* contengono la sintesi della fede cristiana del Nuovo Testamento sulla funzione cosmica di Cristo.

Alla fine dell'esordio (*Eb 1, 4*), l'autore parla di un Nome ereditato, senza tuttavia precisare di quale Nome si tratti. Si pensa, naturalmente, ricordando *Fil 2, 11*, a quello di «Signore»; ma il contesto indicherebbe piuttosto quello di «Figlio». In realtà, egli sviluppa, a partire dal v. 5, con una serie di citazioni, il contenuto di questo Nome, e cioè la posizione del Figlio in relazione e in contrasto con il nome degli angeli. In quest'occasione, per due volte, Cristo, seduto alla destra di Dio, riceve il titolo di «Dio» (*Eb 1, 8.9*) e nei vv. 10-12 gli viene applicato il *Sal 102, 26-28* che è un canto al Dio Creatore:

*Eb 1, 10* «Tu, alle origini, Signore, hai fondato la terra  
e opera delle tue mani sono i cieli;  
11 essi periranno, ma tu rimani;  
e tutti, come un vestito invecchieranno;  
12 e come un mantello li arrotolerai,  
come un abito e saranno cambiati;  
ma tu rimarrai lo stesso,  
e gli anni tuoi non avranno fine».

La citazione parla della transitorietà dell'universo paragonato ad un vestito che viene cambiato, o ad un mantello che viene

arrotolato, immagine vicina a *Is 34, 4* e ripresa da *Ap 6, 14*, ove il cielo si ritira come un libro che si arrotola, secondo la concezione che vede il cielo simile ad una tenda distesa sopra la terra.

Ma l'intenzione non è affatto di fare predizioni su future catastrofi cosmiche, o di descrivere la distruzione dell'universo<sup>14</sup>, ma di mettere in contrasto la condizione di transitorietà o di caducità che caratterizza il creato sottoposto al cambiamento, con la stabilità, l'immutabilità, la trascendenza del Creatore.

L'interessante è che, senza mezzi termini, l'autore dell'omelia applica il Salmo direttamente a Cristo, e viene così ad affermare che il Figlio stesso è il Creatore: pochi testi del Nuovo Testamento esprimono in modo così forte l'unità d'essere e d'agire del Padre e del Figlio.

Il tema della creazione del mondo ad opera del Figlio introduce l'antitesi tra Creatore e creato: il mondo effimero è opposto alla condizione nuova del Risorto che lo trascende. Di fronte al mondo materiale mutevole appare il Signore nel mistero pasquale che lo pone su di un piano che trascende l'ordine cosmico. La vera novità rispetto all'universo caduco è Cristo nella sua realtà di risurrezione: a lui Dio «ha assoggettato il mondo futuro» (2, 5) che non passa.

E perché il Figlio è il Creatore, colui che ha dato origine al mondo, è implicito che il destino del mondo gli appartiene, trova in lui il suo compimento. Questo Figlio, Dio e Creatore, occorre non dimenticarlo, è Gesù che, per le sofferenze patite, è diventato più che mai solidale con gli uomini (cf. *Eb 2, 10 ss.*).

È proprio la relazione del Figlio con gli uomini che l'autore tratta in *Eb 2, 5-18*.

<sup>14</sup> Le immagini di catastrofi provengono dal contesto di giudizio divino sottolineato da tali sconvolgimenti cosmici. Ne ho accennato a proposito dell'apocalittica. Quando, al contrario, il Salmista vuole lodare il Creatore, egli può dire esattamente il contrario; così il *Sal 104, 5*:

«Hai fondato la terra sulle sue basi  
incrollabile per sempre».

Dal v. 5 al v. 9 — testo che qui ci interessa<sup>15</sup> — egli cita il *Sal 8, 5-6.7b* e poi lo commenta.

La citazione parla della vocazione dell'uomo:

- Eb 2, 6* «Che cos'è l'uomo perché ti ricordi di lui  
o il figlio dell'uomo perché tu te ne curi?  
7 Di poco l'hai fatto inferiore agli angeli,  
di gloria e di onore l'hai coronato  
8a e hai posto ogni cosa sotto i suoi piedi».

Il Salmo pone in luce il contrasto che caratterizza l'uomo: è nello stesso tempo un essere fragile, debole, e posto da Dio al culmine della creazione, chiamato — quale re<sup>16</sup> — a dominare su ogni cosa. Segue il commento dell'autore dell'epistola:

- v. 8b «Avendogli assoggettato ogni cosa,  
nulla ha lasciato che non gli fosse sottomesso.  
8c Tuttavia al presente non vediamo ancora  
che ogni cosa sia a lui sottomessa.  
9 Però quel Gesù, che fu fatto di poco inferiore agli  
angeli, lo vediamo ora coronato di gloria e di onore  
a causa della morte che ha sofferto,  
perché per la grazia di Dio egli sperimentasse  
la morte a vantaggio di tutti».

Due punti sono messi in rilievo nel v. 8bc:

— l'insistenza sul carattere universale della dominazione dell'uomo: niente gli è sottratto;

— la realtà *escatologica* di tale dominazione: essa non avverrà nella condizione attuale di questa terra, ma nel mondo futuro. Soltanto nella nuova creazione, dunque, la vocazione dell'uomo potrà realizzarsi pienamente. Precisazione importante che mostra che per l'autore il mondo presente, instabile e caduco, non è e non potrà essere il paradiso. Egli non cade nel pericolo di credere che la vocazione dell'uomo — compresa alla luce di

<sup>15</sup> Seguo in modo particolare l'esegesi di A. Vanhoye, *Situation du Christ*, cit., pp. 255-291.

<sup>16</sup> Da notare le espressioni: «gloria e onore», «coronato», «ogni cosa sotto i suoi piedi» che appartengono al vocabolario dell'intronizzazione regale.

*Gn* 1, 28 come sottomissione della terra — debba esaurirsi in un dominio sulla realtà terrestre. Un tale dominio, compreso come fine ultimo dell'esistenza terrestre, finisce nello sfruttamento selvaggio della natura e nell'autodistruzione. In termini più moderni, l'autore ha saputo distinguere tra le possibilità tecniche di dominazione che l'umanità possiede attualmente, e la sua dominazione *reale* nel mondo futuro, compimento della vocazione umana.

Nel v. 9, lo scrittore sacro applica a Gesù il Salmo così interpretato nel versetto precedente. La sottomissione di ogni cosa, che rimane per gli uomini una speranza, è già diventata una realtà per uno di loro<sup>17</sup>. Per la prima volta, l'autore attribuisce al Figlio il suo nome di uomo: Gesù; è il Figlio nella sua solidarietà con gli uomini.

Nella glorificazione, Gesù ha portato a termine il progetto di Dio sugli uomini, come viene espresso nel *Sal* 8. Grazie a Gesù, l'uomo conosce il disegno divino su di sé, e sa la strada per realizzare la propria vocazione: Gesù crocifisso, coronato di gloria a causa della morte che ha sofferto (cf. v. 9). «Gesù che porta la corona di spine e il mantello di porpora (*Gv* 19, 5) realizza la vocazione dell'uomo in tutte le sue dimensioni, e la realizza "per ogni uomo" (*Eb* 2, 9)» (Vanhoye, *op. cit.*, p. 302).

L'ultimo testo esaminato afferma dunque la totale dominazione di Cristo sul mondo futuro: in ciò, Gesù realizza il disegno di Dio sull'uomo, gli apre la strada, ne è garante. Ma che cos'è per l'autore il «mondo futuro» (v. 5)? L'universo attuale trasformato, come potrebbe lasciar supporre il ragionamento del v. 8c? o una realtà intramontabile, preparata da Dio dall'eternità?<sup>18</sup> È

<sup>17</sup> L'autore, nell'applicazione del Salmo a Gesù (v. 9) omette di scrivere l'ultima affermazione della citazione (v. 8a): «e hai posto ogni cosa sotto i suoi piedi». Anche per lui, dunque, come per Paolo (cf. *1 Cor* 15, 25 ss.), la parusia segna il compimento finale della totale sottomissione di ogni cosa a Gesù glorificato, secondo la prospettiva cristiana del *Sal* 110, 1 citato in *Eb* 1, 13. La vittoria piena di Cristo avverrà quando l'uomo sarà definitivamente liberato dal peccato e dalla morte.

<sup>18</sup> L'autore dell'epistola dà anche l'impressione, nella sua visione escatologica, di seguire lo schema giudaico dei due *eon*, cioè dei due «secoli», intendendo con tali espressioni «questo» mondo caratterizzato dal peccato e destinato a

difficile acquistare certezza su quello che l'autore pensa esattamente; sono possibili le due rappresentazioni, ciò che mostra che egli non ha riflettuto in modo speciale su questo problema.

Concludo. Forse i testi dell'omelia esaminati, se paragonati al contenuto dell'inno di *Col 1*, 15-20, non manifestano novità riguardo alla funzione cosmica di Cristo. Si ha l'impressione di trovarsi ormai in presenza di elementi di fede tradizionali, anche se espressi in modo spesso originale. Non si può tuttavia non riconoscere un certo progresso rispetto alla lettera ai Colossei e agli scritti anteriori. Nessuno ancora aveva così esplicitamente parlato della funzione del Figlio nella creazione, nessuno aveva detto così schiettamente che egli ha creato l'universo, nessuno aveva espresso in termini così forti il rapporto tra il Padre e Cristo, la loro uguaglianza divina nell'essere e nell'agire.

È interessante notare che le relazioni di Cristo con il cosmo non vengono espresse tanto con l'impiego di numerose preposizioni, nello stile di *1 Cor 8*, 6 o *Col 1*, 15-20; Cristo, il Figlio, diventa direttamente il soggetto dell'agire divino sul mondo: egli porta tutte le cose con la parola della sua potenza (*Eb 1*, 3) — «Tu, alle origini, Signore, hai fondato la terra» (*Eb 1*, 10)<sup>19</sup>.

Sono affermazioni particolarmente audaci, non tanto per la loro novità, ma perché esplicitano chiaramente, senza paura, ciò che, in fondo, era da sempre contenuto nelle formulazioni anteriori. Questo modo di riflettere sulla fede in Cristo permette, con una certa probabilità, di situare l'epistola agli Ebrei tra la lettera ai Colossei e la tradizione giovannea.

passare, al quale si oppone il «mondo futuro», incontaminato, esistente da sempre presso Dio (cf. *Eb 1*, 10-12; 12, 27). La visione cristiana, è vero, attenua il dualismo dello schema giudaico. Con Gesù risorto, il mondo futuro agisce già in questo eone, in particolare nella comunità (cf. *Eb 6*, 5).

<sup>19</sup> È interessante paragonare per esempio *Eb 1*, 10 ss., che attribuisce la funzione di Creatore direttamente a Cristo, alla tendenza di Paolo — direi la sua scrupolosità — a mettere in risalto sempre il Padre, come termine ultimo della funzione di Cristo. Così egli completa l'inno di *Fil 2*, 6-11, ponendo la Signoria universale di Cristo in dipendenza del Padre, aggiungendo: «a gloria di Dio Padre» (v. 11b). Anche in *1 Cor 15*, 27b, l'apostolo tiene a precisare: «Però quando dice che ogni cosa è stata sottoposta, è chiaro che si deve eccettuare Colui (= Dio Padre) che gli ha sottomesso ogni cosa».

### *La tradizione giovanna*

Gli scritti attribuiti a Giovanni — Vangelo, Lettere, Apocalisse — appartengono alla fine del I secolo, e possono essere considerati come l'ultima tappa della rivelazione contenuta nel Nuovo Testamento; essi riflettono su materiale della Tradizione e il loro pensiero si è sviluppato in un contesto culturale che sembra avere legami e con il giudaismo palestinese e con l'ellenismo. Nel Vangelo, l'uguaglianza del Verbo incarnato con il Padre, nell'essere e nell'agire, appare ad ogni pagina (*Gv* 5, 17; 8, 58; 10, 30...), ma senza mai essere considerata nella prospettiva cosmica, prospettiva che decisamente non interessa Giovanni.

Soltanto il Prologo del Vangelo (*Gv* 1, 1-18) ne parla; non a caso si tratta di un *inno* cristiano al Logos, che l'evangelista ha messo come «ouverture» alla sua opera.

*Gv* 1, 1 «In principio era il Verbo  
e il Verbo era presso Dio  
e il Verbo era Dio.

2 Egli era in principio presso Dio.

3 Tutto è stato fatto per mezzo di lui,  
e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò  
che esiste.

10 ...  
Egli era nel mondo  
e il mondo fu fatto per mezzo di lui,  
eppure il mondo non lo riconobbe».

Certamente, rispetto ai testi finora studiati, ad eccezione in parte dell'epistola agli Ebrei, c'è stata una chiarificazione nella formulazione e nell'esplicitazione del mistero della persona di Cristo. Giovanni non parla indistintamente di «Cristo» nelle diverse tappe della storia della salvezza, ma distingue bene il Verbo nella sua preesistenza, l'incarnazione del Verbo che si è fatto uomo in Gesù, la glorificazione di Gesù, Verbo incarnato. Il Verbo preesistente è una Persona distinta dal Padre, uguale al Padre e in comunione di vita con lui.

Giovanni menziona anche nettamente il ruolo attivo del Verbo nella creazione di tutto ciò che esiste. Ma l'evangelista

non specula sulla natura del Verbo, né sulla sua funzione cosmica (ne parla solo nei vv. 3 e 10b). Gli accenni a tale funzione sono visti in considerazione dell'opera salvifica del Verbo incarnato: anche se tutto ciò che esiste, esiste tramite il Verbo, anche se da sempre egli è la Luce degli uomini e dunque per ogni uomo la fonte di una esistenza autenticamente umana, è soltanto nell'Incarnazione che il disegno salvifico di Dio si realizza.

Rimane il libro dell'Apocalisse. Nonostante le apparenze, domina in esso la funzione salvifica di Dio e dell'Agnello nei confronti dell'umanità, e non il ruolo cosmico. Senz'altro Cristo, l'Agnello immolato, è considerato in tutta la sua gloria divina, degno di ricevere l'adorazione di tutti gli esseri dell'universo (5, 12-14); egli è il Primo e Ultimo, l'Alfa e l'Omega, l'Inizio e la Fine (22, 13; 1, 17; 2, 8), titolo con il quale Isaia (44, 6; 48, 12) qualifica Jahvè, l'Eterno.

Cristo è al di sopra del cosmo, ma la sua sovranità, garante che il destino finale del popolo dell'Alleanza nuova è in mani sicure, non viene presentata come relazione salvifica nei confronti di quest'universo. Anzi, Cristo se ne distanzia più che mai: visione dualistica caratteristica della tradizione giovannea.

Cristo risorto ha ricevuto il potere di aprire il libro sigillato (5, 1 ss.), di esercitare il suo potere di Signore e di Giudice sulla storia.

Le catastrofi cosmiche appaiono ad ogni momento come avvertimento per l'uomo e finalmente come giudizio su questo mondo, così come i cieli nuovi e la terra nuova fanno da cornice alla Gerusalemme nuova che scende dal Cielo (21, 1 ss.)<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Si pensi in particolare all'inizio del cap. 21:

v. 1 «Vidi poi un nuovo cielo e una nuova terra,  
perché il cielo e la terra di prima erano scomparsi  
e il mare non c'era più.  
2 Vidi anche la città santa, la nuova Gerusalemme,  
scendere dal cielo, da Dio,  
pronta come una sposa adorna per il suo sposo».

Se si prende alla lettera la visione, bisogna concludere che l'autore non aspetta la trasformazione dell'attuale universo, ma la sua totale scomparsa (cf. 20, 11; 21, 1b) seguita da una nuova creazione operata da Dio *ex nihilo*.

Ci si trova di fronte al simbolismo del linguaggio apocalittico che associa volentieri il cosmo ai grandi interventi divini nella storia; nondimeno l'uomo rimane libero di fare la sua propria storia.

La scorsa panoramica sui libri del Nuovo Testamento è compiuta. Occorre tradurre, adesso — per quanto possibile —, il risultato di questa ricerca nel linguaggio di oggi. È quanto tenterò di fare nel prossimo e conclusivo articolo.

GÉRARD ROSSÉ

Ma è proprio vero che Giovanni vuole dare informazioni su eventi cosmici futuri?

In realtà, egli non ha avuto nessuna visione speciale che gli rivelasse cosa accadrà realmente alla fine dei tempi.

Per costruire il testo di *Ap* 21, 1-2, egli si ispira in parte al vocabolario e al contenuto di *Is* 65, 17-18. Certamente, come ogni apocalittico, egli è convinto che il mondo presente dovrà subire uno sconvolgimento cosmico, e aspetta per l'uomo un futuro ove ogni traccia di male sarà definitivamente cancellata; e il «mare», luogo d'abitazione dei mostri antichi, delle forze minacciose del caos, è il simbolo del male, e per questo non ci sarà più nel mondo nuovo.

Ma l'interesse dello scrittore non è per niente cosmologico; esso si concentra sulla vita nuova del popolo di Dio definitivamente salvato, la Gerusalemme celeste, identificata con la Chiesa di tutti i tempi (21, 9-14) — di dimensione universale (21, 24-26) — dove Dio e Cristo saranno immediatamente presenti (21, 22-23), nella piena attuazione della Nuova Alleanza (21, 3), quando ogni dolore e ogni negatività saranno per sempre banditi (21, 4). Il quadro di 21, 1 fa da cornice a queste affermazioni centrali (e difatti la realtà del «nuovo cielo e nuova terra» non viene più menzionata in seguito). Non bisogna quindi dare più valore realistico o oggettivo all'immagine del cielo nuovo e della terra nuova senza mare, di quanto ne abbia per esempio la metafora di *Ap* 20, 11 che introduce il giudizio divinò sul male.

Soltanto in questo caso non possono essere considerate come contraddizioni le numerose incoerenze che sorgono ad un accostamento letterale a questa pagina (per l'analisi, vedi A. Vögtle, *op. cit.*, pp. 114-121).