

Gerhard Lohfink



28303

GESÙ DI NAZARET

Cosa volle – Chi fu

QUERINIANA

In memoria del padre
Heinrich Bacht sj

Titolo originale:
Gerhard Lohfink,
Jesus von Nazaret – Was er wollte, wer er war

© 2012³ by Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau

© 2014 by Editrice Queriniana, Brescia
via Ferri, 75 - 25123 Brescia (Italia/UE)
tel. 030 2306925 - fax 030 2306932
e-mail: info@queriniana.it

Tutti i diritti sono riservati. È pertanto vietata la riproduzione, l'archiviazione o la trasmissione, in qualsiasi forma e con qualsiasi mezzo, comprese la fotocopia e la digitalizzazione, senza l'autorizzazione scritta dell'Editrice Queriniana. – Le fotocopie per uso personale possono essere effettuate, nei limiti del 15% di ciascun volume, dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4-5, della Legge n. 633 del 22 aprile 1941. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale, o comunque per uso diverso da quello personale, possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi (www.clearedi.org).

ISBN 978-88-399-0470-6

Traduzione dal tedesco
di CARLO DANNA

www.queriniana.it

Stampato da Grafiche Artigianelli - Brescia



PREFAZIONE

Ci sono innumerevoli libri su Gesù. Il motivo di ciò è di un'evidenza palmare: con lui non arriviamo mai a un punto terminale, e ogni epoca deve incontrarlo di nuovo. Alcuni dei molti libri scritti su di lui sono assai belli. Altri assai brutti. Quelli brutti sono tali perché sono lungi dal pensare che sia possibile arrivare al Gesù reale indipendentemente dalla fede in lui. Da quale fede? Dalla fede dei primi testimoni e di quanti l'hanno tramandata, e che non poterono fare a meno di descrivere in modo "oggettivamente giusto" o, meglio, "personalmente giusto" quello che era loro accaduto incontrando Gesù.

Non è possibile fare a meno della critica storica nella ricerca su Gesù. Essa ci informa sul mondo in cui Gesù visse. Di più ancora: chiarisce i rapporti tra i vangeli, lumeggia i diversi filoni della tradizione e affina, proprio così, lo sguardo per cogliere quel che gli evangelisti vollero dire nel loro "testo finale" a proposito di Gesù. La critica storica cerca instancabilmente di scoprire che cosa è accaduto e mostra così che, nel cristianesimo, si tratta di una storia reale e non di miti o di ideologie. Quando però i biblisti misurano Gesù solo in base alle loro idee preconcepite, in quanto sanno in partenza che cosa "è storicamente possibile" e che cosa "non è storicamente possibile", superano i loro confini.

Oggi Gesù è fin troppo spesso ridotto a un semplice profeta, a un carismatico dotato, a un rivoluzionario sociale radicale, a un guaritore di successo, a un assistente sociale filantropo o addirittura a un rabbì geniale. Allora la pretesa reale che in lui si manifesta e si esprime viene emarginata e, di conseguenza, si afferma che le prime comunità cristiane l'avrebbero "divinizzato".

Questo libro rifiuta di condividere simili riduzioni, perché esse vengono fatte andando pregiudizialmente contro la conoscenza che già i primi testimoni e autori della tradizione ebbero. Esso lavora in maniera storica e critica – la ricerca storica deve sempre essere critica –, ma nel farlo tiene sempre presenti le parole di Karl Barth nella sua *Lettera ai Romani*

La morte di Gesù non revoca la sua proclamazione del regno di Dio, non smentisce la buona notizia iniziale, ma dimostra proprio il contenuto realistico di tale proclamazione. Essa mostra adesso in modo definitivo il carattere nascosto e umile⁸ del regno di Dio. Che significa questo? Significa che il regno di Dio non viene senza subire persecuzioni, senza sacrifici, anzi senza la morte quotidiana, e che non può venire diversamente.

Quel che era contenuto fin dall'inizio nella predicazione di Gesù viene ora, attraverso la sua morte, alla luce del giorno: il regno di Dio richiede un cambio di sovranità, che l'uomo deve compiere. Richiede disponibilità e dedizione. Il regno di Dio non viene se non si è pienamente disposti ad accettare, e tale accettazione è sempre anche una sofferenza. Nella passione Gesù non è affatto lontano dal regno di Dio, ma tale regno viene precisamente nell'"ora" in cui neppure Gesù può più qualcosa, ma si espone e si abbandona alla verità di Dio. Precisamente questa è la linea fondamentale del *vangelo di Giovanni*. L'"ora" della più profonda "umiliazione" è l'ora della "glorificazione" di Gesù, quindi l'ora nella quale la gloria di Dio avvolge tutta la sua "opera".

Perciò l'annuncio del regno di Dio fatto da Gesù è ancora precisato e specificato un'ultima volta dalla sua morte: d'ora in poi non è più possibile adoperare l'espressione «regno di Dio» senza parlare nello stesso tempo della dedizione di Gesù fino alla morte. Questo significa per i suoi seguaci: essi non possono vivere nel campo del regno di Dio senza obbedire a ciò che tale regno comporta. E tale obbedienza non può essere prestata, in mezzo a una società recalcitrante e a una chiesa recalcitrante, senza sofferenza, senza sacrifici e senza *viae crucis*.

In fondo la morte di Gesù smaschera tutte le ovvietà dell'uomo e, quindi, anche ogni concezione superficiale e presuntuosa del regno di Dio. Il regno di Dio può instaurarsi solo dove l'uomo urta contro i propri limiti, dove egli non sa più come cavarsela, si arrende, lascia spazio soltanto a Dio in modo che Dio possa agire. Solo lì, nella zona della morte e risurrezione incessante, comincia il regno di Dio.

⁸ Desumo l'espressione «carattere nascosto e umile» dall'articolo di H. SCHÜRMANN, *Jesu ureigenes Basileia-Verständnis*, in H. WALDENFELS (ed.), *Theologie – Grund und Grenzen. FS Heimo Dolch*, Paderborn 1982, 191-237, qui 219.

3.

REGNO DI DIO E POPOLO DI DIO

Il capitolo precedente ha mostrato una cosa: per Gesù la venuta del regno di Dio non si colloca più in un lontano o prossimo futuro, ma si verifica già nell'ora presente. Per lui la redenzione, la liberazione, la salvezza, tutto ciò è già irrevocabilmente cominciato, per cui può dire:

Se io scaccio i demoni con il dito di Dio, allora è giunto a voi il regno di Dio (Lc 11,20).

Nello stesso tempo egli può anche dire che i suoi discepoli devono pregare quotidianamente: «Venga il tuo regno» (Lc 11,2). Il regno di Dio è infatti ancora lontano dall'essere giunto dappertutto, perché non è ancora stato accolto dappertutto, e neppure dagli stessi discepoli, che secondo i vangeli pensano sempre a una loro propria sovranità (Mc 9,34).

Abbiamo visto che nelle odierne scienze bibliche questa tensione tra il "già" e il "non ancora" del regno di Dio è indubbiamente sottolineata, anche se con diversissime sfumature. Non c'è più alcun esegeta che faccia cominciare il regno predicato da Gesù solo in un futuro assolutamente non ancora presente.

Invece un altro aspetto della predicazione di Gesù non è ancora chiaro dappertutto nell'esegesi. Non attenuiamo infatti la forza esplosiva del regno di Dio solo quando lo releghiamo in un lontano futuro o addirittura fuori dal tempo. Possiamo anche condannarlo all'inazione quando gli neghiamo un luogo. Per Gesù il regno di Dio non ha solo il suo tempo, ma ha anche il suo luogo, in cui diventa visibile e tangibile. Tale luogo è il popolo di Dio.

Tanto per dire la stessa cosa con due termini greci: il regno di Dio, come ha il suo *kairós*, vale a dire il suo tempo qualificato, così ha anche il suo *tópos*, il suo luogo. Esso non è una u-topia, termine che significa "non-luogo", "da nessuna parte". L'isola "Utopia", inventata dal geniale lord cancelliere e umanista Tommaso Moro (1478-1535) per illustrare la

sua critica sociale, non esisteva e, secondo la sua intenzione, non dovrebbe neppure esistere (cf. cap. 21). Invece il regno di Dio è per Gesù – nonostante tutte le ostilità e persecuzioni – un evento la cui realizzazione comincia nella storia. Perciò esso è tangibile e visibile. Anzitutto nello stesso Gesù, ma poi necessariamente anche nell'Israele escatologico, che egli raduna attorno a sé.

Non dobbiamo perciò parlare solo del *tempo* del regno di Dio, ma mettere in luce con la stessa intensità e accuratezza anche la sua relazione con il *popolo di Dio*. Ciò avviene in misura sufficiente? Di tale tema ci occupiamo in questo capitolo. Esso non ci condurrà, nonostante una serie di brevi escursioni nella storia della teologia, lontano da Gesù, ma ci condurrà ancora più vicino a lui.

“L'uomo” come destinatario?

Nella letteratura esegetica specialistica ci sono lunghi capitoli e trattazioni sul concetto gesuanico del regno di Dio, in cui la questione del tempo viene dibattuta in lungo e in largo. Invece l'esplicita questione del suo *luogo*, quindi la questione della relazione fra regno di Dio e popolo di Dio, manca in molti casi, oppure vi compare solo indirettamente.

Lo vediamo in maniera quasi esemplare nella lunga voce *Herrschaft Gottes – Reich Gottes* [Sovranità di Dio – Regno di Dio] redatta da Andreas Lindemann per la *Theologische Realenzyklopädie*¹. Molte cose che egli dice sono ovviamente giuste. Mai però egli riflette sul rapporto teologico tra la predicazione del regno di Dio fatta da Gesù e Israele. Invece parla in continuazione in modo penetrante dell'“uomo”: a Dio sta a cuore l'uomo. All'uomo viene perdonata la sua colpa. Il regno di Dio ha delle conseguenze per il comportamento dell'uomo. Al perdono di Dio deve corrispondere il perdono tra gli uomini. L'uomo deve rispondere a Dio. Dio pone delle esigenze agli uomini. Il regno di Dio che irrompe stabilisce criteri nuovi e definitivi per l'agire dell'uomo.

¹ A. LINDEMANN, *Herrschaft Gottes – Reich Gottes* IV. *Neues Testament und spätantikes Judentum*, in TRE 15, 196-218.

Il lettore non riesce a sottrarsi del tutto a questa impressione: con la sua predicazione Gesù non si è chiaramente rivolto a Israele. Egli voleva piuttosto parlare come cittadino del mondo a tutti gli uomini. Il suo messaggio del regno di Dio era rivolto su scala mondiale a tutte le persone di buona volontà. Il fatto che esso abbia avuto il suo punto di partenza e il suo punto cardine proprio in Israele fu piuttosto casuale.

Tutto ciò è tanto più strano in quanto Erich Zenger, nella parte anticotestamentaria della medesima voce, mette incessantemente in luce la connessione esistente tra la regalità di Dio e il popolo di Dio, Israele². Evidentemente questo legame non è sempre presente in misura sufficiente nell'esegesi neotestamentaria. A questo punto facciamo perciò bene a prendere attentamente in considerazione almeno *un* testo anticotestamentario. Ne verrebbero in taglio molti al riguardo. In alcuni però la dimensione sociale del regno di Dio balza particolarmente in luce.

Le bestie e il figlio d'uomo

Scelgo la grande visione apocalittica del cap. 7 del libro di *Daniele*³. Essa non offre solo il vantaggio di prendere espressamente in considerazione il nesso regno di Dio – popolo di Dio. Pure sotto l'aspetto cronologico il libro di *Daniele* è, in quanto uno degli ultimi libri della Bibbia ebraica, relativamente vicino a Gesù. Esso ha visto infatti la luce solo nel II secolo a.C. Ed ecco ora la visione di *Dn* 7 in forma leggermente abbreviata:

Io, Daniele, guardavo nella mia visione notturna, ed ecco, i quattro venti del cielo si abbattevano impetuosamente sul Mare Grande e quattro grandi bestie, differenti l'una dall'altra, salivano dal mare. La prima era simile a un leone e aveva ali d'aquila [...]. Poi ecco una seconda bestia, simile a un orso, la quale stava alzata da un lato e aveva tre costole in bocca, fra i denti, e le fu detto: «Su, divorare molta

² E. ZENGER, *Herrschaft Gottes – Reich Gottes* II. *Altes Testament*, in TRE 15, 176-189.

³ Per spiegare *Dn* 7 ripeto cose già dette. Cf. G. LOHFINK – L. WEIMER, *Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis*, Freiburg 2008, 218-223 [trad. it., *Maria non senza Israele. Una nuova visione del dogma dell'Immacolata Concezione*, Ecumenica, Bari 2010]. D'importanza determinante fu N. LOHFINK, *Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen*, in Id., *Studien zur biblischen Theologie* (SBAB 16), Stuttgart 1993, 152-205, qui 196-199.

carne». Dopo di questa, mentre stavo guardando, eccone un'altra simile a un leopardo, la quale aveva quattro ali d'uccello sul dorso; quella bestia aveva quattro teste e le fu dato il potere.

Dopo di questa, stavo ancor guardando nelle visioni notturne, ed ecco una quarta bestia, spaventosa, terribile, d'una forza straordinaria, con grandi denti di ferro; divorava, stritolava e il rimanente se lo metteva sotto i piedi e lo calpestava: era diversa da tutte le altre bestie precedenti e aveva dieci corna. Stavo osservando queste cose, quando ecco spuntare in mezzo a quelle un altro corno più piccolo; davanti al quale tre delle prime corna furono divelte: vidi che quel corno aveva occhi simili a quelli di un uomo e una bocca che proferiva parole arroganti.

Io continuavo a guardare; quand'ecco furono collocati troni e un vegliardo si assise. La sua veste era candida come la neve e i capelli del suo capo erano candidi come la lana: il suo trono era come vampe di fuoco con le ruote come fuoco ardente. Un fiume di fuoco scorreva e usciva dinanzi a lui, mille migliaia lo servivano e diecimila miriadi lo assistevano. La corte sedette e i libri furono aperti.

Continuai a guardare e vidi che la [quarta] bestia fu uccisa e il suo corpo distrutto e gettato a bruciare nel fuoco a causa delle parole arroganti, che quel corno proferiva. Alle altre bestie fu tolto il potere [...].

Guardando ancora nelle visioni notturne, ecco venire con le nubi del cielo uno simile a un figlio d'uomo; giunse fino al vegliardo e fu presentato a lui. Gli furono dati potere, gloria e regno; tutti i popoli, nazioni e lingue lo servivano: il suo potere è un potere eterno, che non finirà mai, e il suo regno non sarà mai distrutto (Dn 7,2-14).

Questo testo cifrato fu scritto in Israele in un tempo di grande tribolazione. Daniele è lo pseudonimo di un teologo e profeta, di cui non conosciamo più il vero nome. Egli visse nel II secolo prima di Cristo sotto Antioco III e poi sotto Antioco IV, il sovrano siriano famigerato nel giudaismo. Egli governò dal 175 al 164 e si proponeva di ellenizzare Israele. Saccheggiò il tempio di Gerusalemme ed entrò nel Santo dei Santi, un atto sacrilego per i giudei osservanti della legge. Stabilì nel recinto del tempio un culto in onore di Zeus Olimpio. Proibì ai giudei l'esercizio del loro culto, compresa la celebrazione del sabato. Tutto questo costituisce lo sfondo storico diretto del libro di *Daniele* e della sua speranza escatologica.

Il testo, dal momento che si tratta di un tempo di crisi religiosa e di persecuzione, dice: È notte. I quattro venti indicano le quattro direzioni dei cieli. Esse sono un'immagine per dire che in questo testo si tratta di tutto il mondo. Non si tratta solo d'Israele. Si tratta della storia del mondo. E il grande mare, di cui le visioni notturne parlano, non è un bacino geograficamente precisabile. È l'oceano del mondo, l'oceano primordiale e, quindi, un'immagine del caos. Per l'uomo antico il mare era caotico e pericoloso.

Perciò le quattro bestie vengono dal caos e rappresentano a loro volta il caos sociale. Rappresentano quattro imperi mondiali, potremmo anche dire quattro società, che diventano sempre più bestiali e cattive. Il leone è per l'autore del libro di *Daniele* l'impero babilonese, l'orso l'impero dei medi, il leopardo l'impero dei persiani.

Quindi il profeta vede il quarto animale: qui quasi gli mancano le immagini, tanto esso è spaventoso. Esso è la bestia per eccellenza. È la potenza mondiale che è diventata più pericolosa per la fede d'Israele: il regno ellenistico dei Seleucidi, uno stato nato dall'impero di Alessandro. Le dieci corna sono dieci sovrani ellenistici. L'ultimo, quello «piccolo», è Antioco IV.

Quando la presunzione dell'ultimo corno ha raggiunto il suo apice, appare un vegliardo, cioè Dio stesso. Soltanto lui è il signore del mondo e della storia, non gli imperi mondani bestiali. Ad essi furono concessi solo poteri limitati e condizionati (Dn 7,6.12). Il fatto che Dio sia il vero signore della storia lo si vede da quel che segue.

Si raduna un tribunale celeste per giudicare tutti gli imperi del mondo, ma soprattutto la bestia. Tale sentenza viene subito eseguita. Poi davanti alla corte del mondo compare un quinto regno, una quinta società. Come prima le sigle recitavano leone, orso, leopardo, bestia, così adesso la corrispondente sigla indica: uomo. «Figlio d'uomo» non significa infatti altro che uomo. Tutta la serie «leone – orso – leopardo – bestia – uomo» parla quindi di società successive. La quinta società è naturalmente distinta molto accuratamente da quelle precedenti. Essa non è più brutale, non è più bestiale, ma finalmente una società umana. Perciò non è simbolizzata da animali, ma da un uomo.

Dobbiamo osservare come a questo punto il testo distingue nettamente: la quinta società non proviene dal mare caotico, ma dal cielo. Essa viene «con le nubi del cielo» (Dn 7,13). La società nuova e definitiva viene perciò dall'alto. Non è frutto delle mani dell'uomo. È donata al mondo da Dio. È la fine di ogni regime violento.

E tuttavia: questo regno definitivo, questa sovranità destinata a non finire mai più, sebbene venga dall'alto, non aleggia sopra il mondo. Nonostante la sua origine celeste è pienamente terrena e mondana. È il sospirato vero Israele escatologico. Infatti nella interpretazione, che segue la visione, essa è strettamente collegata con il «popolo dei santi dell'Altissimo». Un angelo interprete dice a Daniele:

Le quattro grandi bestie rappresentano quattro re [= quattro imperi], che sorgeranno dalla terra; ma i santi dell'Altissimo riceveranno il regno [*malkebûtâ*] e

lo possederanno per sempre, in eterno [...]. Il regno, il potere e la grandezza dei regni che sono sotto i cieli saranno dati al popolo dei santi dell'Altissimo, il cui regno [*mal'khûthâ*] sarà eterno e tutti gli uomini lo serviranno e gli obbediranno (Dn 7,17-18.27).

Non solo la stessa visione, ma anche il contesto dice quindi chiaramente una cosa: si tratta di regni, di società, e la società rappresentata dal «figlio d'uomo» è Israele. Non però solo l'Israele attuale. Essa è lo sperato Israele escatologico. È una società opposta a tutte le costruzioni sociali della storia precedente, che poggiano sulla violenza brutale o che comunque non riescono ad esistere senza di essa.

Il figlio d'uomo è quindi una sigla del regno definitivo di Dio, ma nello stesso tempo anche una raffigurazione dell'Israele vero, dedito a servire unicamente il Dio dei padri. Le due cose non vanno separate. A questo Israele vero ed escatologico viene infatti «dato» per sempre il regno (Dn 7,14). E tale regno viene da Dio, è il regno specifico di Dio, che adesso diventa assai chiaramente e integralmente visibile in una società finalmente umana.

Dn 7 mostra solo, in una forma accuratamente pensata, quel che viene alla luce anche in molti altri testi dell'ultima parte dell'Antico Testamento: regno di Dio e popolo di Dio sono tra loro correlati. Il «campo» nel quale il regno di Dio si rappresenta è anzitutto e soprattutto Israele. Dio regna come re su tutto il mondo, ma tale sua sovranità regale diventa manifesta in Israele. Essa non si manifesta mai ai popoli indipendentemente da Israele, ma in connessione con esso e attraverso di esso.

Il principio-Abramo

Perché le cose stanno propriamente così? Perché nell'Antico Testamento questa incessante fissazione su Israele? Si tratta forse di una conseguenza del complesso di inferiorità di questo piccolo popolo, che era costretto a tremare in continuazione per la propria esistenza e che quindi sviluppò quasi coattivamente questa illusione teologica? Assolutamente no. Se leggiamo l'Antico Testamento dall'inizio alla fine, per così dire da Abramo fino a Daniele, potremmo – retrospettivamente, tenendo conto

del *tutto* e prendendo nello stesso tempo in considerazione le grandi rivoluzioni della storia mondiale – dire⁴:

Il Dio della Bibbia vuole, come tutti i rivoluzionari, lo sconvolgimento totale, il cambiamento radicale della società mondiale. In questo infatti i rivoluzionari hanno ragione: si tratta di tutto il mondo, e il cambiamento deve essere radicale per il semplice motivo che la miseria del mondo grida vendetta al cielo e perché comincia profondamente dall'uomo. Ma come può Dio cambiare la società fin nelle sue radici senza privarla della libertà e del senso di umanità?

Ci può riuscire solo se comincia «su scala ridotta», in un unico luogo del mondo. Ci deve essere un luogo – visibile, controllabile, alla portata di tutti –, in cui la liberazione e la guarigione cominciano, cioè un luogo dove il mondo diventa quel che deve essere nel senso di Dio. Da questo luogo il nuovo può poi diffondersi nel mondo.

Ma appunto non attraverso l'indottrinamento e attraverso la violenza. L'uomo deve avere la possibilità di osservare il nuovo e di verificarlo. Se poi lo vuole, può lasciarsi coinvolgere nella storia della salvezza e nella storia della pace stabilita da Dio. Solo così viene salvaguardata la libertà del singolo e dei popoli. Ciò che spinge verso il nuovo non può essere la costrizione, neppure la pressione morale, ma soltanto il fascino del mondo cambiato.

Dio deve perciò cominciare modestamente, con un piccolo popolo. A rigor di termini non può neppure cominciare con un popolo. Deve cominciare con un singolo, perché solo il singolo è il punto in cui egli può contare sulla *conversione in libertà*.

Esattamente di questo parlano i racconti dei patriarchi della *Genesi*. Le prime pagine della Bibbia avevano parlato della creazione del mondo, avevano raccontato lo sviluppo della storia dell'umanità e – mediante pochi accenni – lo sviluppo della civiltà e della cultura umana. Ma contemporaneamente la Bibbia aveva anche subito parlato della disobbedienza nei confronti di Dio e, quindi, della crescente rivalità e brutale violenza.

Ma poi nel cap. 12 della *Genesi* comincia qualcosa di nuovo. All'improvviso non si guarda più all'umanità nel suo complesso, ma si comincia con un singolo, con Abramo. Dio comincia a cambiare il mondo iniziando di nuovo in un determinato luogo del mondo con un singolo:

⁴ Maggiori dettagli a proposito di quel che segue in G. LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg - Hagen 2002³, 43-59 [trad. it. cit., 40-54].

Il Signore disse ad Abramo: «Vattene dalla tua terra, dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre, verso la terra che io ti indicherò. Farò di te una grande nazione e ti benedirò, renderò grande il tuo nome e possa tu essere una benedizione. Benedirò coloro che ti benediranno e coloro che ti malediranno maledirò, e in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra» (Gen 12,1-3).

Dio comincia quindi di nuovo con un singolo. Ma questo singolo non resterà solo. Deve diventare un grande popolo. Ciò è inevitabile, perché il singolo non potrebbe mostrare quel che Dio vuole: *una nuova società*. Il singolo deve quindi stare all'inizio, ma alla fine ci deve essere una nuova società. La redenzione, la salvezza, la pace e la benedizione hanno infatti anche sempre – e addirittura primariamente – una dimensione sociale. Al termine della Bibbia ci sarà poi l'immagine della «città santa», della «nuova Gerusalemme» (Ap 21), e la città, la *pólis*, è nell'antichità l'immagine per eccellenza della società.

Per il popolo che Dio vuole qui crearsi, il *singolo* continuerà però sempre ad essere indispensabile. Il popolo di Dio non può mai diventare un puro collettivo, mai una semplice massa, ma deve, per così dire, essere sempre «Abramo», cioè un popolo nel quale il singolo è incessantemente chiamato da Dio a svolgere il suo compito. Chiamiamo perciò tutto questo il «principio-Abramo».

Per amore dei popoli

Una cosa è pertanto chiara: il popolo che Dio si sceglie e crea non è chiuso in se stesso, non è fine a se stesso, non esiste per se stesso, ma è eletto tra la massa dei popoli *per amore di tali popoli*. Abramo è infatti allontanato dalla sua famiglia e dalla sua patria, affinché possa diventare una benedizione per molti altri. Attraverso il popolo, che con lui nasce, deve diventare visibile e tangibile che cosa Dio vuole nei confronti di tutto il mondo: non violenza, libertà, pace, salvezza.

Poiché Dio vuole la salvezza del mondo, tale salvezza deve diventare, per così dire, tangibile nel campo sperimentale di un piccolo popolo. Appunto affinché gli altri popoli possano così vederla che nel mondo possano effettivamente esistere giustizia e pace, affinché possano vedere che la giustizia e la pace non sono un'utopia, un «nessun luogo», e affinché possano così adottare poi liberamente questo ordinamento sociale.

Su questo popolo grava di conseguenza naturalmente un peso spaventoso. Si tratta del peso dell'elezione. Se infatti il popolo di Dio non assolve il suo compito, se nel suo mezzo si fa strada, al posto della pace, la mancanza di pace, al posto della non violenza la violenza, al posto della salvezza la mancanza di salvezza, esso non può diventare una benedizione per i popoli. Allora esso fallisce il senso della sua esistenza, allora per i popoli non diventa solo uno zimbello, ma addirittura una disgrazia.

Una costante biblica fondamentale

Così, o in modo simile, bisognerebbe descrivere il senso dell'elezione guardando retrospettivamente soprattutto i racconti dei patriarchi della *Genesi*, ma anche molti altri testi biblici fondamentali, per esempio Es 19,5-6 o Is 2,1-5. In ogni caso questa elezione e la sua funzione per il mondo sono una costante fondamentale dell'Antico Testamento. Altrimenti, secondo l'Antico Testamento, nel mondo non esiste alcuna salvezza, né alcun regno di Dio.

Allora però si pone la questione: questa costante fondamentale anticotestamentaria scompare nel Nuovo Testamento? Qui non vale più? Ora ha ceduto il posto a un universalismo vago e non localizzabile?

Chi afferma una cosa del genere o allude anche solo ad essa deve dimostrarla. Deve dimostrare che Israele non era più per Gesù il segno della benedizione (o del giudizio) per tutti i popoli, ma che egli si è intimamente separato da Israele ed ha predicato una salvezza assoluta, cioè sganciata da Israele, con l'«uomo in generale» quale destinatario diretto del suo messaggio.

Allora bisognerebbe dimostrare espressamente e dettagliatamente che Gesù è comparso in Israele solo perché aveva avuto là la sua origine e aveva là la sua patria, perché era stato naturalmente plasmato in qualche modo, come ogni uomo, dalla storia del proprio popolo, ma che per il resto si era sganciato dalla fede nell'elezione d'Israele.

Ma di tutto questo non esiste la minima prova. Non è semplicemente possibile fornirla. Proprio dove Gesù mette in discussione (come già prima di lui aveva fatto Giovanni Battista) la partecipazione d'Israele, o di una parte d'Israele, alla salvezza definitiva (cf. Mt 8,11-12), egli presuppone la funzione storico-salvifica del suo popolo.

Ma soprattutto esiste una gran quantità di testi, i quali mostrano che egli non ha appunto affatto abbandonato la costante biblica fondamentale, di cui abbiamo parlato. Di tali testi parlerò ampiamente nei prossimi capitoli. Il più importante di tutti è quello che parla della scelta dei Dodici, un numero simbolico eloquente, il quale mostra che a Gesù sta a cuore il popolo delle dodici tribù Israele. I Dodici sono segni visibili e naturalmente anche "strumento" della sua volontà di radunare tutto Israele. E perché? Per amore d'Israele? No, per amore del mondo!

Il principio che sta alle spalle di ciò è formulato molto bene negli *Atti degli apostoli* con l'aiuto di una citazione mista basata su *Am* 9,11-12:

Dopo queste cose io [il Signore] ritornerò e riedificherò la tenda di Davide che era caduta, ne riedificherò le rovine e la rialzerò, perché cerchino il Signore anche gli altri uomini e tutte le genti sulle quali è stato invocato il mio nome, dice il Signore, che fa queste cose, note da sempre (*At* 15,16-18).

Il senso di questa combinazione di citazioni è: l'Israele caduto va di nuovo rialzato *proprio affinché* i popoli pagani, sopra i quali il nome del Signore è già invocato da lungo tempo, cerchino e trovino Dio. Altrimenti essi non lo possono percepire. La riedificazione d'Israele ha in fondo come scopo l'arrivo dei pagani a tale meta. Neppure Gesù ha pensato diversamente.

Questa risoluta volontà di Gesù di radunare tutto Israele (per amore dei popoli) ha ovviamente a che fare con la sua proclamazione del regno di Dio. Le due cose non possono essere assolutamente separate. Non esiste alcun altro testo che riassume meglio del *Padre nostro* la prassi di Gesù e le sue intenzioni più intime. Come ancora vedremo (*cf.* cap. 4), già nella prima domanda di questa preghiera indicativa si tratta subito della santificazione e del raduno d'Israele. Sullo sfondo c'è infatti la teologia del libro di *Ezechiele*, soprattutto la teologia di *Ez* 36. A questa «domanda di essere radunati» segue subito, per così dire d'un sol fiato, la domanda della venuta del regno di Dio. Queste due domande sono la cosa più importante che Gesù affida ai suoi discepoli, ed esse sono indissolubilmente legate fra di loro. Il regno di Dio deve avere un popolo.

Come è potuto accadere che queste ovvietà, che balzano agli occhi già a partire dall'Antico Testamento, non siano diventate ovvie nella storia dell'esegesi neotestamentaria? La causa di ciò deve essere stata un modo di pensare molto diffuso e profondamente radicato nelle teste dei cristiani.

Dio e l'anima

Si tratta del soggettivismo e dell'individualismo religioso che da sempre avevano costituito una minaccia per la teologia cristiana, ma che lasciarono profonde tracce soprattutto nella teologia del XIX secolo e degli inizi del XX. Quanto essi siano stati profondi lo possiamo vedere studiando Adolf von Harnack, uno dei teologi e studiosi più influenti del suo tempo. Egli visse tra il 1851 e il 1930. Nel semestre invernale 1899/1900 tenne, davanti agli studenti di tutte le facoltà dell'università di Berlino, sedici lezioni sotto il titolo: *Das Wesen des Christentums* [L'essenza del cristianesimo]. Esse furono seguite da più di seicento studenti. E soprattutto fu poi il libro, che egli pubblicò pochi mesi dopo con lo stesso titolo sulla base di tali lezioni, a costituire un evento pubblico e ad avere molte edizioni e una diffusione e un influsso straordinario⁵.

In *L'essenza del cristianesimo* Harnack ha adoperato i termini individualismo e soggettivismo senza la minima traccia di una critica, perché convinto che essi descrivano anche in un modo oggettivamente giusto la predicazione di Gesù⁶. Naturalmente egli sa che Gesù agì «nel contesto del suo popolo» e che la sua predicazione del regno di Dio era una predicazione escatologica. Ma nella predicazione di Gesù distingue fra cose tramandate e cose proprie, e stabilisce in questo modo una distinzione tra un nucleo e la sua corteccia⁷. Se tiriamo via la corteccia giudaica, troviamo qualcosa di molto semplice: «il vangelo nel vangelo»⁸. Al termine della sua terza lezione egli pronuncia le frasi divenute tristemente famose⁹:

⁵ Cito dalla seguente edizione: A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (GTB 227), Gütersloh 1977 [trad. it., *L'essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003].

⁶ *Ibid.*, 31 [trad. it. cit., 98].

⁷ *Ibid.*, 43 [trad. it. cit., 102].

⁸ *Ibid.*, 20 [trad. it. cit., 73].

⁹ *Ibid.*, 43 [trad. it. cit., 110s.]. Harnack appartiene, con queste affermazioni, a una vasta corrente della mentalità di quel tempo. *Cf.*, per esempio, W. BOUSSET, *Jesus*, Tübingen 1907, 68: «La sua [di Gesù] etica è un'etica caratterizzata da un accentuato individualismo etico. Di fronte a queste realtà – Dio e il singolo – tutto il resto svanisce. Svaniscono tutta la storia umana e il lavoro comune svolto dal genere umano nelle forme più strette e più larghe della vita sociale e comunitaria nella famiglia, nel matrimonio, nella società, nello stato, nella nazione. Gesù avanza le sue richieste morali come se i singoli fossero sganciati da tutte queste relazioni e forme morali – eccezione fatta per i semplici rapporti da persona a persona – direttamente e liberamente davanti a Dio, così come lui e i suoi discepoli erano in effetti liberi, nella loro vita itinerante, da tali forme e da tali rapporti».

Chi vuole sapere che cosa significano il regno di Dio e la sua venuta nella predicazione di Gesù deve leggere e meditare le sue parabole. Là gli si chiarirà di che si tratta. Il regno di Dio viene, in quanto viene in singoli uomini, trova accesso alla loro anima ed essi lo accolgono. Il regno di Dio è la signoria di Dio, certo, ma è la signoria del Dio santo nei cuori, è Dio stesso con la sua forza. Tutta la drammaticità nel senso esteriore, concreto, storico è qui scomparsa, ed anche tutta la speranza in un futuro concreto si dissolve. Prendete una parabola qualunque, a vostro piacimento, quella del seminatore, o della perla preziosa, o del tesoro nel campo: la parola di Dio, Dio stesso è il regno e non si tratta di angeli o di diavoli, di troni o di principati, ma di Dio e dell'anima, dell'anima e del suo Dio.

In tal modo Harnack ha effettuato una riduzione radicale della predicazione di Gesù, e afferma senza la minima esitazione:

Nelle idee: Dio come Padre, provvidenza, figli di Dio, valore infinito dell'anima umana, viene espresso l'intero vangelo¹⁰.

Il singolo deve ascoltare il lieto annuncio della misericordia e della figliolanza e deve decidere se vuole porsi dalla parte di Dio e dell'eternità o dal lato del mondo e del tempo¹¹.

Solo allora ogni esteriorità ed ogni orientamento verso il futuro appaiono aboliti; non il popolo e lo stato, ma l'individuo viene redento¹².

Il vangelo sta più in alto dei problemi dell'evoluzione terrena, non si cura delle cose, ma dell'anima dell'uomo¹³.

Gesù guarda sempre e soltanto al singolo¹⁴.

Il «singolo» e l'«intimo» sono parole chiave, che affiorano di continuo nelle sedici lezioni. «Dio e l'anima, l'anima e Dio» è ripetuto da Harnack quasi come un mantra. Che una simile predicazione di Gesù, così come essa è qui – presumibilmente – tirata fuori dalla sua cortecchia, non abbia nulla a che fare e non voglia aver nulla a che fare con il popolo di Dio è una cosa di un'evidenza palmare. Harnack lo lascia già anticipatamente riconoscere nella sua prima lezione¹⁵:

¹⁰ A. VON HARNACK, *Wesen des Christentums*, 50 [trad. it. cit., 109].

¹¹ *Ibid.*, 90 [trad. it. cit., 157].

¹² *Ibid.*, 45 [trad. it. cit., 104].

¹³ *Ibid.*, 76 [trad. it. cit., 140].

¹⁴ *Ibid.*, 73 [trad. it. cit., 137].

¹⁵ *Ibid.*, 21 [trad. it. cit., 74].

La predicazione di Gesù ci porterà subito, attraverso pochi ma alti gradini, ad un'altezza da cui la sua connessione con il giudaismo appare ormai trascurabile.

Nella decima lezione Paolo tirerà poi definitivamente fuori la «religione cristiana dal giudaismo»¹⁶. Egli ha infatti contrapposto con cognizione di causa, fiducia e forza la «nuova religione alla religione israelitica»¹⁷.

Qui non abbiamo bisogno di esaminare in quale misura simili assurdità siano corresponsabili della tragica storia del XX secolo. È comunque estremamente pericoloso separare il cristianesimo da Israele e schierarsi in favore di un individualismo teologico.

Harnack non è affatto l'unico ad aver ridotto al singolo il messaggio di Gesù, ma è piuttosto il rappresentante di una vasta corrente della teologia liberale della fine del XIX secolo e dell'inizio del XX. L'idea che il regno di Dio abbia a che fare con il singolo e che sia una cosa di profondamente intimo era allora molto diffusa soprattutto in settori della teologia protestante. Nella teologia e spiritualità cattolica si verificarono dei fenomeni corrispondenti. Noto è il motto «Salva l'anima tua!» di innumerevoli «missioni popolari».

Il regno interiore di Dio

Ora, esiste nei vangeli un'affermazione di Gesù, a cui l'interiorità del regno di Dio evocata da Harnack e da molti altri può richiamarsi. Harnack la cita più volte nelle sue lezioni. Essa ricorre nel *vangelo di Luca*, al termine di un breve racconto che prepara tale affermazione gesuana:

I farisei gli domandarono: «Quando verrà il regno di Dio?». Egli rispose loro: «Il regno di Dio non viene in modo da attirare l'attenzione, e nessuno dirà: "Ecco lo qui", oppure "Eccolo là". Perché, ecco, il regno di Dio è [già] in mezzo a voi [entòs hymôn]» (Lc 17,20-21).

Oggi la maggior parte delle traduzioni rendono *entòs hymôn* con «in mezzo a voi». C'è però da domandarsi se tale traduzione renda bene il te-

¹⁶ *Ibid.*, 108 [trad. it. cit., 175].

¹⁷ *Ibid.*, 109 [trad. it. cit., 176].

sto greco. Prima, però, ancora alcune parole a proposito della forma del tutto: considerati alla luce della tecnica narrativa i due versetti costituiscono una «cria», cioè un genere letterario che intende creare la necessaria cornice narrativa a un'affermazione importante e decisiva. Tale affermazione importante sta poi allora sempre alla fine, e qui suona: «Il regno di Dio è [già] *entòs hymôn*».

Per il nostro scopo non vale però la pena soffermarci qui troppo a lungo a parlare di ciò che precede questa affermazione chiave. Secondo Luca i farisei domandano evidentemente quali siano i segni premonitori (prodigi) del regno di Dio, così come in Mc 13,4 i discepoli domandano quali siano i segni premonitori della fine del mondo. Gesù risponde che di tali segni premonitori (percepibili in anticipo) non ce ne sono. Perché? Semplicemente perché il regno di Dio è già presente. Essendo esso già presente, non ha più alcun senso cercarlo ancora «qui» o ancora «là» (cf. Mc 13,21).

La questione decisiva è naturalmente quella di sapere *in quale modo* il regno di Dio è presente. Il significato preciso dell'*entòs hymôn* di Lc 17,21 è controverso. Può significare «presso di voi» o «tra di voi» o (già con riferimento al contesto) «nel vostro mezzo», «in mezzo a voi». Ma può anche significare «in vostra facoltà», «nel vostro campo d'azione», «a vostra portata di mano», «a vostra disposizione». Questo ultimo significato *entòs* lo ha comunque in alcuni passi del greco classico, e soprattutto anche in tutta una serie di papiri antichi¹⁸. Esso assume qui un senso particolarmente eloquente. Inoltre Luca rende sempre «in mezzo a» e «nel bel mezzo di» con *én mésō*. Ma comunque ci si decida, Luca intende dire: il regno di Dio è già qui. È già arrivato. Perciò la ricerca di segni premonitori è inutile.

Ora, però, Martin Lutero ha tradotto *entòs hymôn* – e questo rende Lc 17,21 tanto attuale – con «*Das Reich Gottes ist inwendig in euch* – il regno di Dio è dentro di voi». Pure questo è possibile in base al suono letterale delle parole. Il testo direbbe allora: guardando le cose dall'esterno non si vede nulla. Ma nell'intimo, nell'anima, nei cuori degli uomini il regno di Dio è già presente.

Come abbiamo detto, questo significato sarebbe possibile in base al greco. Solo che esso non corrisponde al contesto, perché altrimenti signi-

¹⁸ Cf. C.H. ROBERTS, *The Kingdom of Heaven* (Lk XVII,21), in *HTbR* 41 (1948) 1-8; H. KLEIN, *Das Lukasevangelium* (KEK 13), Göttingen 2006, 570s., e soprattutto A. RÖSTOW, *ENTOS YMON ESTIN. Zur Deutung von Lukas 17,20-21*, in *ZNW* 51 (1960) 197-224.

ficherebbe che i farisei porterebbero già il regno di Dio in sé. Ma soprattutto una simile invisibilità e interiorità non corrisponde minimamente al modo in cui Gesù parla altrove del regno di Dio. Il regno di Dio, di cui egli parla, non indica assolutamente un regno solo interiore, solo spirituale, che sarebbe nascosto e inaccessibile. Infatti:

I ciechi riacquistano la vista, gli zoppi camminano, i lebbrosi sono purificati, i sordi odono, i morti risuscitano, ai poveri è annunciato il vangelo (Mt 11,5).

Tutto ciò avviene davanti agli occhi di tutti. Il regno di Dio irrompe in mezzo a questo mondo e non riguarda solo l'interiorità. Tutte le dimensioni della realtà vanno poste sotto la sovranità di Dio: anima e corpo, salute e malattia, ricchezza e povertà, adulti e bambini, famiglia e società. Perciò la traduzione di Lutero è del tutto inverosimile. Essa non è richiesta dal contesto prossimo, né corrisponde al più ampio contesto del messaggio e della prassi di Gesù. Perciò oggi è anche ampiamente rifiutata.

Essa ha però avviato o comunque convalidato una storia piena di effetti deleteri. Harnack e molti altri hanno seguito questa traduzione e confinato il regno di Dio nell'invisibilità dell'anima. In tal modo tutta una serie di problemi sembrava quasi come incidentalmente risolta.

Risolto era allora, per esempio, il problema della cosiddetta «attesa prossima». Se il luogo del regno di Dio è solo l'anima, allora esso può già essere tranquillamente arrivato. Il regno di Dio nell'anima non disturba nessuno e può anche affermarsi in qualsiasi momento.

Risolto era allora anche il problema «regno di Dio e società». Se il regno di Dio è solo interiore, si possono separare nettamente e senza difficoltà le faccende esteriori dal regno nascosto.

In realtà questa separazione non può naturalmente essere mantenuta. Non solo il singolo e la sua interiorità vanno redenti, ma vanno redente pure le condizioni in cui egli vive, per esempio le mancanze di libertà, le strutture ingiuste e i meccanismi della manipolazione, che si sono annidati nella società.

A Gesù non stava a cuore solo l'anima. Stava a cuore anche una società cambiata. Proprio per questo egli dà inizio al nuovo in seno a una comunità di discepoli, a cui chiede di rinunciare ai loro comportamenti altezzosi, di perdonarsi settanta volte sette al giorno e di porgere anche l'altra guancia, quando qualcuno li schiaffeggia.

Già Origene

Ovviamente Adolf von Harnack non è stato l'unico a relegare il regno di Dio nell'interiorità. Abbiamo visto che già Martin Lutero ha concepito Lc 17,21 come un «regno interiore». Ma neppure lui fu il primo a interpretare questo testo così. Nella storia della teologia, soprattutto nella storia della mistica, troviamo una lunga serie di interpretazioni affini, che risale fino ad Origene, il grande teologo alessandrino (185 – circa 255).

Egli compose verso il 233 uno scritto *Sulla preghiera*, all'interno del quale dà anche una spiegazione del *Padre nostro* e dice a proposito della terza domanda¹⁹:

Chi prega per la venuta del regno di Dio, prega giustamente affinché il regno di Dio in lui presente cresca, porti frutto e sia portato a compimento [...]. Presente in lui è il Padre, e con il Padre regna anche Cristo nell'anima perfetta, secondo le parole della Scrittura [...] «verremo e prenderemo dimora in lui». Io penso che con «regno di Dio» si intenda una condizione di beatitudine dell'anima superiore e l'ordine dei saggi pensieri.

Per Origene la «venuta» del regno è perciò la «venuta» del Padre e del Figlio nell'anima del vero orante. Essi prendono dimora nell'intimo dell'uomo. Questo è un pensiero molto bello e anche molto biblico (cf. Gv 14,23). Ma corrisponde realmente a quello che Gesù intendeva dire, quando parlava della venuta del regno di Dio?

Puramente religioso?

Ci stiamo domandando quali siano i motivi per cui agli odierni esegeti riesca tanto difficile stabilire un collegamento organico fra regno di Dio e popolo di Dio. Uno dei motivi principali lo abbiamo già preso in con-

¹⁹ ORIGENE, *De oratione* XXV, 1 [trad. it., *La preghiera*, Città Nuova, Roma 2000]. La seguente traduzione ricalca sostanzialmente quella di P. KOETSCHAU, *Origenes I* (BKV), München 1926, 86s. Pure nelle omelie sul *vangelo di Luca* l'anima e, rispettivamente, il cuore sono per Origene il luogo del regno di Dio. Cf. H.-J. SIEBEN, *Origenes. In Lucam Homiliae* II/1 (FC 4/2), Freiburg i. Br. 1992, 366-369.

siderazione, perché esso ha svolto un ruolo centrale nella dimenticanza epocale del popolo di Dio degli ultimi secoli: l'individualismo o meglio il soggettivismo. Adolf von Harnack fu qui trascinato in una vasta corrente. Ma dovremmo menzionare ancora molti altri motivi della mancanza del concetto di popolo di Dio nel discorso sul regno di Dio. Per esempio i seguenti:

1. Nella letteratura esegetica del XX secolo ci imbattiamo di continuo, anche da parte di esegeti seri, nell'affermazione che il regno di Dio proclamato da Gesù e la salvezza da lui promessa sono «un'entità puramente religiosa»²⁰. Avremo comprensione per questa formulazione, se sappiamo che cosa con essa si intendeva dire. Il più delle volte con essa si cercava di distinguere il regno gesuanico di Dio da attese giudaiche che miravano al ristabilimento della nazione e a una politica ostile verso la potenza romana occupante. E ancora di più: la predicazione gesuana del regno di Dio andava distinta, mediante l'espressione «puramente religioso», dall'attesa di un grandioso regno messianico.

Tutte queste distinzioni erano giustificate. Viene però da domandarsi se con l'etichetta «puramente religioso» non si aprivano porte e finestre a nuovi fraintendimenti. Che significa in concreto «puramente religioso»? Qualora si lascino da parte i termini mondo e società, tale espressione è un non senso, che non ha nulla a che fare con la Bibbia.

2. Un secondo motivo per cui all'esegesi riesce sempre difficile collegare fra di loro regno di Dio e popolo di Dio: nel XX secolo non si parlò solo del carattere «puramente religioso» del regno di Dio, ma si disse anche che esso è una realtà «soprannaturale», «sovramondana» e «semplicemente non mondana». Così in ogni caso si esprime Rudolf Bultmann nel suo libro su Gesù, pubblicato nel 1926:

[Il regno di Dio] non è [...] un bene al quale si volgano il volere e l'agire umano. Non si tratta di una grandezza che possa essere realizzata in qualche modo da un comportamento umano e che in qualche modo abbia bisogno degli uomini per giungere all'esistenza. In quanto escatologica si tratta di una grandezza semplicemente extramondana²¹.

²⁰ Cf. per esempio, R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg i. Br. 1959, 62-65 [trad. it., *Signoria e regno di Dio. Uno studio di teologia biblica*, il Mulino, Bologna 1971].

²¹ R. BULTMANN, *Jesus*, Tübingen 1926, 34 [trad. it., *Gesù*, Queriniana, Brescia 2003², 37].

Chi vi aspira deve sapere che in questo modo opera una rottura tra sé e il mondo. Altrimenti appartiene al numero di quelli che non sono buoni a nulla, che mettono la mano all'aratro e si volgono indietro²².

Non si può per questo rappresentare il regno di Dio come una grandezza che potrebbe essere realizzata in una comunità storica di questo mondo o che potrebbe diventare una comunità del genere²³.

Dobbiamo essere capaci di comprendere anche questa serie di affermazioni e le loro drastiche formulazioni. Esse sono tipiche della «teologia dialettica», che nacque dall'esperienza della crisi della prima guerra mondiale. Tale teologia voleva giustamente prendere le distanze da una vasta corrente del protestantesimo del XIX secolo, la quale era convinta che il regno di Dio si sviluppasse proprio nella crescita della cultura e dello spirito. A ciò essa oppose giustamente un netto rifiuto.

Ma tale rifiuto fu in parte espresso in un linguaggio pericolosamente unilaterale, come risulta con chiarezza da queste citazioni di Bultmann. Il regno di Dio non ha veramente nulla a che fare con l'azione dell'uomo? Tutta una serie di parabole di Gesù contraddice in modo eclatante questa tesi. Di ciò tornerò ancora a parlare (cf. cap. 7). E il regno di Dio non ha veramente nulla a che fare con una «comunità storica di questo mondo»? In tal caso esso sarebbe effettivamente una specie di nebbia cosmica vagante nell'universo. Non avrebbe nulla in comune con questa terra. E possiamo dire che il regno di Dio è «amondano»? Allora non esisterebbe più alcuna possibilità di gettare un ponte verso l'Antico Testamento e verso il giudaismo. Lo storico ebreo della religione Gershom Scholem (1897-1982), grande conoscitore del giudaismo e del cristianesimo, scrive in uno dei suoi saggi²⁴:

Il giudaismo ha sempre professato in tutte le sue forme e manifestazioni un concetto di redenzione che la concepiva come un evento che si verifica nella sfera pubblica, sul palcoscenico della storia e nel mezzo della comunità, in breve che si verifica decisamente nel mondo del visibile e che non può essere pensato senza una simile comparsa in seno al visibile. Viceversa nel cristianesimo troviamo una concezione che intende la redenzione come un evento che si verifica nel campo "spirituale" e nell'invisibile, che si svolge nell'anima, nel mondo di ogni singolo e

²² *Ibid.*, 35 [trad. it. cit., 33].

²³ *Ibid.*, 36 [trad. it. cit., 33].

²⁴ G. SCHOLEM, *Über einige Grundbegriffe des Judentums* (edition suhrkamp 414), Frankfurt a. M. 1970, 121 [trad. it., *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova 1986].

che opera una trasformazione segreta, a cui non necessariamente deve corrispondere qualcosa di esterno nel mondo.

Così dicendo Gershom Scholem ha per molti versi ragione. Egli formula in tal modo una delle riduzioni più pericolose operate nel cristianesimo, soprattutto nella teologia cristiana. Ma ha nello stesso tempo anche torto. La chiesa si interessò fin dall'inizio al mondo e alla società. Anche quei cristiani che vivevano come monaci nei monasteri trasformarono in una misura straordinaria il mondo e contribuirono in una misura straordinaria al suo sviluppo. Quando ora però Bultmann presenta il regno di Dio come una «grandezza semplicemente extramondana», che non può essere realizzata nella comunità umana, con ciò egli dà ragione a Gershom Scholem e al verdetto da lui pronunciato contro il cristianesimo.

3. Infine un ultimo motivo che rende difficile a esegeti odierni pensare insieme regno di Dio e popolo di Dio: nel medioevo ci fu (accanto ad altre posizioni del tutto diverse) una linea teologica la quale identificò il regno di Dio con la chiesa. Berthold di Ratisbona, uno dei grandi predicatori popolari del medioevo (verso il 1210-1272), equipara di continuo nelle sue prediche il regno di Dio alla «santa cristianità». Le due cose sono per lui identiche.

Questa corrente esegetica affiora di continuo durante tutto il medioevo. In fondo la ritroviamo già in Gregorio Magno (540-604). Per lui le parabole gesuane del regno di Dio non indicano altro che la chiesa. Sullo sfondo aleggia qui – come spesso avviene nel medioevo – Agostino. Ma un Agostino grossolanamente malinteso.

Il vero Agostino era più prudente in proposito. Egli lavorò con un duplice concetto del regno di Dio. Disse che la chiesa è già il regno di Dio, ma non ancora il «regno di Dio portato a compimento»²⁵. E poiché egli esercitò uno straordinario influsso sulla teologia e sulla predicazione (senza però essere sempre letto in modo corretto), non stupisce che la chiesa sia stata per secoli equiparata di continuo al regno di Dio.

Ma poi un bel giorno arrivò il tempo in cui non si credette più a questa equiparazione. Nel 1892 vide la luce il celebre libro *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* [La predicazione del regno di Dio fatta da Gesù] di Joachim Weiss (1863-1914), libro nel quale fu evidenziato – contro le tendenze della teologia dell'illuminismo, del razionalismo e anche del-

²⁵ Cf. AGOSTINO, *De civitate Dei* XX, 9.

l'idealismo tedesco – il carattere escatologico del regno di Dio nella concezione di Gesù²⁶.

Nella scia di questa conoscenza l'identificazione fra regno di Dio e chiesa fu sempre più respinta. Da allora in poi sentiamo di continuo dire: ovviamente non possiamo identificare regno di Dio e chiesa. Le due realtà vanno nettamente distinte. Il regno di Dio non è la stessa cosa della chiesa, e la chiesa è qualcosa di diverso dal regno di Dio. Ciò ritorna come un *basso continuo* nella letteratura esegetica e dogmatica odierna.

Ed è anche giusto. La chiesa non è ovviamente identica al regno di Dio. Ma quando si ode di continuo questa melodia di fondo, si finisce per non essere più in grado di domandarsi quale relazione intercorra fra regno di Dio e chiesa o fra regno di Dio e popolo di Dio. Il tema è allora diventato, per così dire, tabù. E questo non va bene. E non solo non va bene, ma è anche deleterio, perché dà di nuovo ragione al verdetto di Gershom Scholem.

Ma quale relazione esiste dunque propriamente tra regno di Dio e popolo di Dio, o meglio tra regno di Dio e chiesa? È ormai arrivato il tempo di dare una risposta all'interno di questo capitolo. Dovrebbe essere chiaro che possiamo parlare di una *correlazione*, non di *identità*. Ma come possiamo descrivere più da vicino tale correlazione?

La chiesa e il regno di Dio

Per farlo potremmo percorrere diverse vie. Il concilio Vaticano II ha però indicato una via particolarmente significativa. Ha cioè concepito la chiesa come un sacramento fondamentale che precede tutti i singoli sacramenti (cf. *Lumen gentium* 1,1.3.5). Facciamo pertanto bene a definire il rapporto «regno di Dio – popolo di Dio» partendo dal concetto di sacramento e dicendo di conseguenza: il popolo di Dio o, meglio, la chiesa sono il sacramento del regno di Dio in fase di realizzazione. Verosimilmente questa è la via di gran lunga migliore per pensare congiuntamente le due realtà.

²⁶ J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, terza edizione a cura di F. Hahn, Göttingen 1964 [trad. it., *La predicazione di Gesù sul regno di Dio*, D'Auria, Napoli 1993].

La definizione classica dei sacramenti ecclesiali è nota: «Essi sono segni visibili di una realtà invisibile». Questa definizione è già adoperata da Agostino. Chi si occupa del rapporto «regno di Dio – chiesa» dovrebbe pertanto dire:

La «realtà invisibile» è il regno di Dio. Questo è assolutamente inimmaginabile dall'uomo. È più grande e splendido di tutto quello che l'uomo può pensare. Abbraccia tutta la creazione. Abbraccerà la società mondiale. Dio lo realizza nella storia e lo porta a compimento nella risurrezione per la vita eterna.

Il «segno visibile» di questa realtà inconcepibile del regno di Dio è il popolo di Dio, o meglio la chiesa. Il «segno» sarebbe dunque un popolo – e, quindi, una realtà visibile, tangibile, comprensibile, definibile, identificabile.

Il simbolismo rimane. Esso rimane, così come rimane nel caso di tutte le azioni simboliche sacramentali. Queste indicano e alludono, rimandano e indirizzano a qualcosa di più grande. I segni non sono perciò chiusi in se stessi. Di per sé essi sono un bel nulla. Tutto quello che sono lo devono alla loro funzione allusiva.

Dall'altra parte essi sono visibili e percepibili. Come nel caso del battesimo si può vedere l'acqua corrente, nel caso dell'unzione degli infermi l'unzione con olio, nel caso dell'ordine l'imposizione delle mani, nel caso dell'eucaristia il banchetto e inoltre udire nel caso di ogni sacramento le parole decisive, così anche il popolo di Dio è visibile e tangibile nel mondo. Possiamo udire il vangelo, vedere la convivenza in seno al popolo di Dio. E come possiamo non solo vedere e udire un sacramento, ma anche riceverlo, allo stesso modo possiamo anche partecipare alla vita del popolo di Dio. Essa è comunicabile.

Ogni sacramento è quindi un segno *allusivo*. Esso allude a una realtà più profonda e grande. Precisamente in questo senso anche il popolo di Dio è un segno allusivo: esso allude al regno di Dio, che è ancora nascosto e imperfetto. Ma nello stesso tempo mostra anche dei tratti fondamentali essenziali di ciò che viene.

Inoltre un sacramento non è solo un segno allusivo, ma è anche un segno *efficace*. Esso fa partecipare allo stesso Cristo e, quindi, alla sua opera e al suo destino. Perciò anche il popolo di Dio è qualcosa di più di una semplice allusione. Esso attualizza il regno di Dio nel modo del «già e non ancora». Fa già partecipare al regno di Dio. Rende già adesso i suoi membri commensali del regno di Dio. Fa sperimentare già adesso, in virtù dello Spirito Santo, le forze del regno di Dio. E collega come chiesa

già con il Cristo risorto, in cui il regno di Dio è già diventato una realtà perfetta.

Perciò il concetto di sacramento sembra essere una possibilità ragionevole per definire meglio la correlazione fra regno di Dio e popolo di Dio. Esso assicura la visibilità del regno di Dio ed evita il fatto che non abbia un luogo. Con l'aiuto di questo modello possiamo, per esempio, descrivere molto bene Lc 11,20, senza cadere nelle solite aporie.

Se invece io scaccio i demoni con il dito di Dio, allora è giunto a voi il regno di Dio (Lc 11,20).

Quel che possiamo vedere sono le cacciate dei demoni operate da Gesù, quindi la liberazione di persone profondamente affette da coazioni morbose, che le incatenano e le schiavizzano. Una simile liberazione è una realtà comprensibile e tangibile. E comprensibile e tangibile non è solo ciò che riguarda il malato, ma anche ciò che riguarda il suo ambiente. Un pezzo di realtà cambia.

Quel che non possiamo vedere è il regno di Dio in quanto tale. Esso rimane nascosto nel corso dell'evento della guarigione. Però è già presente *nel segno*: il segno è la guarigione di persone psichicamente malate. Tali segni sono tanto potenti da attirare l'attenzione. Nel paese si parla dappertutto dei prodigi compiuti da Gesù. I segni spianano quindi la strada al regno di Dio, lo fanno arrivare.

Ciononostante il regno di Dio conserva il proprio incognito. Va creduto, così come va anche creduta la grazia nascosta del sacramento. Possiamo infatti considerare i sacramenti anche come segni vuoti, dietro cui non c'è nulla. Esattamente così anche le cacciate di demoni compiute da Gesù poterono essere considerate come dei giochi di prestigio o opere del diavolo, come appunto fecero i suoi avversari (cf. Mc 3,22).

Che cosa è quindi il regno di Dio? Nell'esegesi neotestamentaria esso rimane spesso stranamente indeterminato. Non ha un luogo reale nel mondo. Esso divenne riconoscibile per breve tempo in Gesù, nelle sue parole e nelle sue azioni. Ma poi aleggia di nuovo chiaramente come nebbia nell'aria. Non possiamo afferrarlo. Questo libro percorre un'altra strada. Esso vorrebbe mostrare – accanto a molte altre cose – la profonda relazione fra regno di Dio e popolo di Dio, come farà soprattutto nel prossimo capitolo.

4.

IL RADUNO D'ISRAELE

Nei capitoli precedenti abbiamo già parlato più volte del «raduno d'Israele» da parte di Gesù. Adesso dobbiamo precisare meglio questa espressione, perché non è affatto evidente. «Raduno d'Israele» non è una delle classiche espressioni teologiche. Invano cercheremmo tutt'oggi questa voce nei dizionari teologici. Tutt'al più vi troviamo la voce «Colletta».

Sul concetto di raduno

«Raduno» è un termine che ricorre spesso nella Bibbia. Il raduno del disperso popolo di Dio fa parte, dall'esilio in poi, delle affermazioni fondamentali della teologia d'Israele¹. In Dt 30,1-5 leggiamo:

Quando tutte queste cose che io ti ho poste dinanzi, la benedizione e la maledizione, si saranno realizzate su di te e tu le richiamerai alla tua mente in mezzo a tutte le nazioni dove il Signore, tuo Dio, ti avrà disperso, se ti convertirai al Signore, tuo Dio, e obbedirai alla sua voce, tu e i tuoi figli, con tutto il cuore e con tutta l'anima, secondo quanto oggi ti comando, allora il Signore, tuo Dio, cambierà la tua sorte, avrà pietà di te e ti raccoglierà di nuovo da tutti i popoli in mezzo ai quali il Signore, tuo Dio, ti aveva disperso. Quand'anche tu fossi disperso fino all'estremità del cielo, di là il Signore, tuo Dio, ti raccoglierà e di là ti riprenderà. Il Signore, tuo Dio, ti ricondurrà nella terra che i tuoi padri avevano posseduto e tu ne riprenderai il possesso. Egli ti farà felice e ti moltiplicherà più dei tuoi padri.

¹ Più ampi dettagli a proposito di quel che segue in G. LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg - Hagen 2002², 71-81 [trad. it. cit., 69-78].